Путь
ума
в
сердце

МОЛИТВА ИИСУСОВА

ОПЫТ ДВУХ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

ТОМ III

Николай Новиков

МОЛИТВА ИИСУСОВА
ОПЫТ ДВУХ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

УЧЕНИЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ
И ПОДВИЖНИКОВ БЛАГОЧЕСТИЯ
ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ

ОБЗОР АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



ТОМ ТРЕТИЙ

«ОТЧИЙ ДОМ»
МОСКВА 2008

По благословению
Святейшего Патриарха
Московского и всея Руси
Алексия II

Новиков Николай Михайлович

Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы: в 4 т. – Т. 3. М.: Отчий дом, 2008. – 1008 с. – (Серия «Путь умного делания»).

Рецензент: игумен Петр (Пиголь), кандидат богословия

Редактор: Новикова Галина Васильевна

ISBN 5-85280-148-8

© Новиков Н. М. –
текст, оформление, проект серии,
2008

От автора 6

ДУХОВНЫЙ РОСТ

Битва за сердце 14
Исцеление души 62
Жизнь духа 96
Законы роста 151

НОВОНАЧАЛИЕ

Препоясшь чресла твои 186
Секира при корени 215
Строй жизни 300
Не любите мира 351

МЫСЛЬ И СЛОВО

Устне мои отверзеши 428
Словесный навык 517
Преодоление формы 572
Опыт нашего века 612

УМ И СЕРДЦЕ

Образ молитвы 674
Внимание 736
Граница естества 806
Тайное поучение 863

Именной указатель 932
Библиография 947
Список сокращений 998
Содержание 1000

От автора

Как и в предшествующих выпусках серии «Путь умного делания», задача автора остается прежней – подать материал таким образом, чтобы пользу могли получить люди различной меры опытности. Начинающий познакомится в нашей книге с общими принципами внутреннего делания, здесь же обретут себе поддержку те, кто еще *не до крови сражались, подвизаясь*, но уже решительно встали на этот путь; в то же время, пища к размышлению найдется и для тех, кто *добрым подвигом* годами *не тщетно подвизался*[1]. В первом разделе книги мы кратко напоминаем общие положения аскетики. Раздел «Новоначалие» дает представление о подготовительных и начальных этапах внутреннего делания. «Мысль и слово» – это раздел, где речь идет о задаче духовного возрастания, стоящей перед каждым молящимся человеком, – задаче преобразования словесной молитвы в умную. В разделе «Ум и сердце» мы касаемся некоторых конкретных вопросов, связанных с практикой молитвы умной и сердечной, и обсуждаем методы, дающие возможность приблизиться к *начальной исихии*.

Надо оговориться, что здесь мы затрагиваем темы, которые часто служат соблазном для тех, кто движим духом *антиисихазма*. Как было в XIV веке, так случается и в нашем: люди, не имеющие личного опыта в умно-сердечной молитве, берутся судить о явлениях, превышающих меру их осведомленности. Подвергая некомпетентной критике подвижнический опыт, такие исследователи

[1] Евр. 12, 4; 1 Тим. 6, 12; Флп. 2, 16.

невольно профанируют отеческое учение; уничижая умное делание, они дезориентируют своих собратий, сбивают с пути начинающих искателей молитвы; в целом же их деятельность оборачивается хулой на Священное Предание Церкви[2].

Так сложилось, что в наш столь информированный век понятие *исихазм* остается для многих слишком туманным. В представлении большинства это – таинственный подвиг священнобезмолвия, малодоступный и узкий путь умного делания, едва приметно пролегающий среди бескрайнего поля внешних деланий и внутрицерковных попечений, путь пещерного жития и бегства в пустыни, удел избранников, высокий подвиг, недосягаемый для большинства христиан. Так ли это на самом деле? Действительно, для многих удобнее так думать и на этом основании отстранять попытку вникнуть и разобраться в этом немаловажном вопросе. В чем же суть устремлений исихаста и так ли его чаяния чужды любому, кто осознает себя живой частицей Христовой Церкви?

Не сложно обнаружить, что основа исихастского учения, как все, что исходит от Христа, зиждется на добродетели смирения; а тот, кому удастся стяжать его зачатки, начинает понимать, что *мы не знаем* даже, как молиться, а если молимся, то молимся – не сами. *Никто не может* молиться иначе, *как только Духом Святым*, молитва есть не что иное, как действие в душе твари ее Творца, – за

[2] Замечания по поводу антиисихазма и неоварлаамизма см. в разделе «Мысль и слово», в гл. «Опыт нашего века» («Тень Варлаама»).

этим *Бог послал в сердца* наши *Духа*, молитвенно *вопиющего* из наших сердечных недр[3]. Когда удается почувствовать это, то возникает естественная, хотя и не сознаваемая вполне, тяга к стяжанию непрестанной молитвы, так как человек уже не желает расставаться с Богом – он жаждет продлить Его молитвенное священнодействие в своей оживающей, питаемой Духом душе. В таком расположении, в этом непроизвольно явившемся желании раскрывается самая высшая потребность человеческой природы – устремленность к обожению. Это зов естества, который ярко и убедительно обнаруживает присутствие образа Божия в нашем существе. Вместе с этим пробуждается врожденное тяготение к духовному совершенству в земном бытии – как пути в Отечество небесное. Разве во всем этом не узнается предназначение каждой сотворяемой Богом души? Не в том ли изначальная направленность человеческого духа, вдохновленного Создателем жизни?[4] Очевидно, что самым законным и естественным для созданного *по образу Божию*[5] существа должно быть алкание непрестанной молитвы. По этой причине устремления исихаста на самом деле не чужды любой душе. Если человек такого призвания не ощущает, то значит духовная чуткость в нем еще не пробудилась, – не приступавший к самопознанию, он остается в полном неведении возможностей собственного естества.

Подвижник, оставивший мир ради прохождения «школы пустыни», именно там, в уединении, начинает неожиданно постигать, «насколько безосновательным является мнение многих о том, что люди, занимающиеся

[3] 1 Кор. 12, 3; Рим. 8, 26; Гал. 4, 6.

[4] *И создал Господь Бог человека... и вдунул в лице его дыхание жизни* (Быт. 2, 7).

[5] Быт. 1, 27.

практической деятельностью, и люди, преданные созерцанию, сильно отличаются друг от друга». Это не так уже потому, что «жизненное призвание у всех одно. И этим призванием является любовь: исхождение из тесной темницы самолюбия в землю обетованную» – в пределы богопознания через *ближнего своего* и *брата своего*[6]. «Исихаст – тот, кто живет не ради самого себя, в ком действует Тот, Кто любит». Не так важно, куда поместил нас Господь, «не так важно, чтобы у нас получилось то, что мы запланировали, но важно, чтобы Дух Святой сотворил в нас и с нами то, что Он хочет». Истинные исихасты могут различаться по роду деятельности или месту обитания – но «объединяет их свобода духа. Они свободны от своей воли, от самих себя», они «полны трезвения и любви, живут ли они в пустыне или подвизаются в миру. Невозможно, чтобы их разделило расстояние или чтобы их изменил внешний образ жизни»[7].

Исихия – подвиг внутреннего безмолвия, сущность которого, как учит прп. Силуан Афонский, «не в затворе и не в физическом удалении в пустыню, а в том, чтобы непрестанно пребывать в Боге», к чему через Новый Завет Христа призывается каждый Его последователь. «Затвор и удаление в пустыню сами по себе являются лишь вспомогательными средствами и никак не целью», часто только временным средством, а для большинства христиан – излишним. Но на всяком месте, при любом внешнем служении – «во всех случаях остается обязательным искание чистой молитвы»[8]. Этот подвиг, в свою меру

[6] Евр. 8,11.

[7] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 188, 189.

[8] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 58.

В постраничных сносках литературные источники указаны в сокращенном виде, полные сведения об изданиях приводятся в Библиографии (см. с. 947).

доступный каждому, приносит плоды самые разнообразные по степени совершенства. Это естественно, ибо и *звезда от звезды разнится в славе*[9], но от этого не меркнет их сияние, потому что они остаются звездами. Важно быть горящей звездой, а не хладным метеоритным камнем, который, падая, хотя и чертит мерцающий след, но сам не светит, и след его исчезает.

* * *

В 2007 году с серией «Путь умного делания» впервые смог познакомиться англоязычный читатель. В США был переведен на английский язык трактат «О молитве Иисусовой»[10], вошедший в книгу «Два старца об Иисусовой молитве: старец Иосиф Исихаст и архиепископ Антоний (Голынский-Михайловский)»[11]. Книга построена как сравнительный богословский анализ письменного наследия двух подвижников. Замысел издания принадлежит переводчику и составителю книги кандидату исторических наук Игорю Ксензову, пять лет трудившемуся над переводом трактата. Редактором книги стал иеросхимонах Амвросий (Янг), известный ученик и сподвижник иеромонаха Серафима (Роуза), основатель издательства «Никодим», знакомый читающей публике как священник Алексий Янг, ныне подвизающийся в монастыре св. Григория Паламы (Огайо, США). Благословение на издание преподано греческим монастырем св. Антония (Аризона, США), находящимся под управлением афонского старца архимандрита Ефрема (Мораи-

[9] 1 Кор. 15, 41.

[10] *Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп.* О молитве Иисусовой. © Новиков Н.М. – составление, публикация.

[11] **Two Elders on The Jesus Prayer.** Elder Joseph the Hesychast and archbishop Anthony (Golynsky-Mihailovsky): Theological Comparison of Their Written Legacy. Skete of the Entrance of the Theotokos into the Temple, Hayesville, Ohio. USA. 2007.

тиса). Осуществил издание книги Свято-Введенский женский скит (Огайо, США).

Наряду с этой отрадной новостью считаем нужным напомнить читателям о вещах менее приятных и предупредить о фактах незаконного переиздания[12] трактата «О молитве Иисусовой», грубо нарушающих общепринятые издательские правила и этические нормы. Говорить об этом приходится потому, что продукция недобросовестных издателей часто содержит неточности и искажения, способные причинить духовный вред. На некоторые из этих публикаций мы укажем[13].

[12] С нарушением Закона РФ «Об авторском праве и смежных правах» № 5351-1 от 09.07.93–19.07.95.

[13] 1) Internet: ***Антоний, архиеп.*** **О молитве Иисусовой и Божественной благодати.** Эта сокращенная «пиратская» версия трактата, составленного нами на основе записок архиеп. Антония, размещена на нескольких сайтах и изобилует серьезными погрешностями. В частности, грубые ошибки, касающиеся практических рекомендаций и способные причинить духовный вред, содержатся в главе о деятельной умно-сердечной молитве.

2) **Жемчужина отцов**: в 2 т. / сост. свящ. Сергий Молотков. СПб.: Сатисъ; Держава, 2006. В сборнике помещена ущербная версия из Internet, сокращенная, содержащая грубые ошибки и не пригодная для тех, кто всерьез интересуется данной тематикой.

3) ***Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп.*** **О молитве Иисусовой и Божественной благодати. Путь умного делания.** Азов: Красносадовский Царский храм; Изд-во Мирт, 2004 (сост. свящ. Владимир Панковец). Издание содержит неточности и искажения.

4) ***Антоний (Михайловский), архиеп.*** **О молитве Иисусовой.** Ростов-на-Дону: Изд-во Феникс, 2005 (сост. свящ. Владимир Панковец). Это издание, помимо неточностей и искажений, содержит не соответствующие действительности факты биографии архиеп. Антония.

5) ***Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп.*** **О молитве Иисусовой. Путь умного делания**: в 2 т. Издание Украинской Православной Церкви (двухтомник в мягкой обложке. Анонимное издание без указания каких-либо выходных данных). Здесь, помимо трактата «О молитве Иисусовой», незаконно перепечатаны наши обширные комментарии к нему и составленные нами заметки о жизни архиеп. Антония. Издание содержит неточности и искажения.

* * *

Проект серии «Путь умного делания» и состоявшиеся в этой серии публикации были одобрены архимандритом Кириллом (Павловым), по благословению которого в 1997 году и была начата работа над проектом, а также митрополитом Питиримом (Нечаевым) и протоиереем Георгием Бреевым, преподавшими существенно важные рекомендации. Автор благодарен всем, кто оказал молитвенную поддержку в этой работе, и прежде всего приснопамятному отцу Иоанну (Крестьянкину); особую признательность хочется выразить архимандриту Даниилу (Воронину), схиигумену Илию, игумену Петру (Пиголю), схимонахине Антонии (Сухих).

Николай Новиков

ДУХОВНЫЙ РОСТ



Битва за сердце

Первое благо

Вот уже две тысячи лет, как имя Бога Иисуса Христа не сходит с уст и безмолвно звучит в сердцах тех, кто образует *малое стадо*[14], рассеянное по миру в поиске вещей незримых, часто гонимое и никогда не понимаемое теми, кто составляет обширные стада топчущих землю в поиске тучных пастбищ. И правда, если посмотреть вокруг, мы видим, что человечество всей своей массой движется не навстречу своему Спасителю на уготованный Им *брачный пир*[15], но, как гадаринское *стадо свиней*[16], добровольно устремляется в бездну навстречу гибели. Но это наш сиюминутный взгляд. *Не бойся, малое стадо!* – ободряет Пастырь, не стоит смущаться мрачностью этой картины, ощущением своей малости и одинокости. Когда мы, вверившись всем своим существом Богу, пройдем вратами, вводящими в Его Царство, то будем изумлены тем, что *стадо* Его вовсе не так мало. Встречать нас выйдут *тьмы тем*[17] верных чад Его. О том и сказано, что *Бог ста в сонме богов*[18], раздавая дары блаженства[19].

[14] *Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство* (Лк. 12, 32).

[15] Мф. 22, 2.

[16] Мк. 5, 11.

[17] Тьма (μύριας) – десять тысяч; бесчисленное множество. См.: Пс. 67, 18; Дан. 7, 10; Откр. 5, 11; 9, 16.

[18] Пс. 81, 1.

[19] См.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 238.

Бог «для того и стал Человеком», говорит прп. Максим, «чтобы соделать человеков богами»; и «мы веруем, что будем там, где ныне

«Две тысячи лет прошло с того момента, когда в мир явился его Создатель», с тех пор «до сего времени все уверовавшие в Него пребывают в муках творческого освоения данного Им Откровения» и многие пытаются идти одним из двух преобладающих направлений. Одни усиливаются «приблизить Откровение к нашему образу мышления», другие всецело предаются «молитве покаяния и хранению заповедей». Однако «те, в ком преобладает стремление постигать Божество интеллектуально, через богословскую науку», кто направился первым путем, – те «не получают живого опыта вечности». В свою очередь, ставшие на иной путь, «те, что довольствуются *одной* молитвой, – не достигают совершенства, хотя моментами и приближаются к Богу более интенсивно, чем первые». Направление единственно верное указывает вековой опыт подвижничества: «Ни интеллектуальное богословие, без покаянной молитвы, ни молитва, даже горячая, но без умного богословского видения, не являются совершенством». Нам «необходимо аскетическое очищение нашего ума», а с другой стороны, недопустима та «простота», которая может привнести в учение Церкви «элементы воображения». Поэтому только в единении познаний с аскезой находим «приближение к полноте», ведущей человека к высшей, конечной цели – обретению обожения[20].

Молитва «в простоте» приемлема для тех, кто остается на самых начальных, упрощенных уровнях молитвы сло-

находится Сам Христос» – в Своем Царстве, окруженный спасенными и обоженными праведниками, которых и св. псалмопевец именует *богами*. Такое именование, по замечанию Иоанна Златоуста, «служит великим доказательством любви к нам Бога», когда «Он, Творец, сообщил свое название творению». *Иоанн Златоуст, свт.* Полн. собр. творений. Т. 5. Кн. 2. С. 862.

[20] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 27, 29.

весной, но даже и здесь неминуем риск по неведению заплутать в дебрях собственного воображения, запутаться в сетях самообмана. Не ведающий повадки врага, не знакомый с наукой трезвения – как упредит свое падение? Ведь собственное же воображение предает нас: «оно не может не обманывать... Оно и обманывает, и обольщает, скрывая обман, ясный для одних чистых по уму, сердцу и телу». Нас же, далеко не чистых, не защищенных от преткновения, предупреждают: «к действию воображения в человеке плотском и грехолюбивом удобно присоединяется действие падших духов», именно они и «стараются возбудить в нас действие воображения». Потому и «воспрещена нам мечтательность, как бы она ни была благовидна», потому и всем начинающим «святые отцы строго воспрещают употребление способности воображения»[21].

Тот же, кто хочет двигаться глубже, дальше молитвы словесной, – тому, безусловно, нужны познания. Безграмотность чревата большими разочарованиями и неприятностями; вторгаться в область умно-сердечного делания, пренебрегая учением, – легкомыслие, которое может дорого стоить. Бывали простецы, достигавшие высот созерцания, но они полностью предавали себя в руки богодухновенного наставника, который вел их, сам водимый Духом Святым. Это сродни той *простоте и богоугодной искренности*, с которой в апостольские времена *не по плотской мудрости, но по благодати Божией, жили в мире* истинные *рабы* Его, *в веселии и простоте сердца*, повинуясь и *боясь Бога*[22]. Если же мы узнаём о простецах, ничего не читавших, даже и грамоты не знавших, а, тем не менее, без наставников достигших высокой молитвы, то

[21] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 287, 288.
[22] Деян. 2, 46; 2 Кор. 1, 12; Еф. 6, 5; Кол. 3, 22.

понимаем, что простецы эти были не так уж просты[23]. Это благодатные, столь духовно одаренные личности, настолько чистые и сердечно восприимчивые, что могли быть водимы благодатью по путям духовного просвещения, не нуждаясь в книжном, теоретическом подспорье. Такая *простота* есть созерцательный талант, одаренность более совершенной способностью, нежели восприятие интеллектуальное[24]. Такая святая простота есть проявление глубочайшей искренности, движимой необычайным упованием на Бога. Все это примеры поистине апостольской веры – случаи исключительные.

Двумя путями «дается дарование откровений умного созерцания: иногда дается по благодати – за горячность веры, а иногда – за делание заповедей и за чистоту». Оба пути чудесны, но если второй – это удел всех святых, то первый – редчайших. Он дается «по благодати, как блаженным апостолам, которые не деланием заповедей очистили ум и сподобились откровения созерцания, но горячностью веры, – потому что в простоте уверовали во Христа и, не колеблясь сомнением, с горящим сердцем последовали за Ним. И Христос... послал им Духа Утешителя, очистил и усовершил ум их, действенно умертвил внутри них ветхого, страстного человека и действенно

[23] Такова, например, история монаха-простеца, удостоившегося чудесной трапезы «вместе со Христом». См.: *Паисий Святогорец, старец.* Слова. Т. 5. С. 258. Но совершенно иного духа история монахов-простецов, воображающих себя творцами новых догматов и находящих в этом повод для бунта и разорения монастырей.

[24] Изначально, по воле Творца, существует три типа людей, и первый – это обладатели «высших дарований», от рождения имеющие «более восприимчивый ум». Это «богонаученные» люди, которые способны достичь совершенства без посредства человека-наставника, принимая обучение прямо от Бога. «Такими в древние времена были Антоний Великий, прп. Мария Египетская» и другие.
Иосиф [Исихаст], старец. Выражение монашеского опыта. С. 32.

оживотворил в них нового, духовного человека... Так и блаженный Павел обновлен был таинственно и потом приял созерцание откровения тайн»[25].

Мы же, понимая, что духовные задатки прививаются лишь на почве смирения, станем прилежно вникать в отеческое Предание, упрочняя основание молитвенной жизни, памятуя о том, что, по мысли святых, «всякий, имеющий ум, признает ученость первым для нас благом»[26]. Или, как выразился выдающийся русский аскет, «явивший собой невиданный ни до, ни после него пример разума духовного»[27]: «Вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством»[28].

Чтение предлежит молитве, оно и сопутствует ей как необходимое вспоможение, восполняющее то, что не всегда могут преподать нам пастыри. Многие поколения христиан постигали основы молитвенной науки по писаниям святых подвижников, предавших бумаге свой сокровенный, выстраданный опыт с одной-единственной целью — поделиться знанием с потомками, дать им возможность обучения по книге. Причем особенность отеческого творчества в том, что никогда автор не берется за

[25] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 269.

Все цитаты и ссылки на творения прп. Исаака Сирина, помещенные в нашей книге, относятся только к его классическому труду, известному в русской православной традиции как «Слова подвижнические» («Слова духовно-подвижническія»), и не имеют отношения к так называемым «Новообретенным текстам» (или «2-му тому творений»), переведенным и опубликованным еп. Иларионом (Алфеевым).

[26] *Григорий Богослов, свт. // Соколов В., свящ.* Младостарчество... М., 2005. С. 217.

[27] *Алексий (Симанский), патриарх.* Митр. Филарет о Церкви и государстве. ТСЛ, 2005. С. 23.

[28] *Филарет Московский, свт. // Соколов В., свящ.* Младостарчество... М., 2005. С. 218.

перо по своей воле, отнюдь не страдая потребностью самовыражения. Это можно видеть на примере таких ярких духовных писателей, как прп. Силуан Афонский и его ученик старец Софроний Эссекский, у которых никогда не было цели писать какие-либо «душеполезные книги». Вообще «само желание говорить о себе расценивается в монашеской культуре как крайнее и весьма опасное неразумие». Если же приходится говорить, то только по *принуждению* свыше. «Единственно, что могло подвигнуть людей с такой школой афонского послушания к писательству, – это ясное изъявление воли Божией, чтобы именно такие книги были написаны. Таков Промысл о современном монашестве»[29].

О значении книжного знания говорит прп. Никодим Святогорец в своих предисловиях к Добротолюбию и творениям прп. Симеона Нового Богослова. Он пишет, что цель этих книг – «раскрыть святоотеческий дух умной молитвы и побудить пространным научением христиан, монахов и мирян, к тому, чтобы они разожгли в себе любовь к непрестанной молитве». Преподобный подчеркивает, что «письмена и книги» создавались именно «для напоминания и научения», что назначение их – выполнить роль наставника и «передать учение об умном делании и созерцательной жизни пребывающим в мире верным»[30]. Тех же воззрений держались веками и на Руси, вполне их выразил великий наш безмолвник прп. Серафим: «Если же не можно найти наставника, могущего руководствовать к умосозерцательной жизни», то Господь повелевает нам, глаголя: *испытайте Писаний, яко вы мни-*

[29] *Панкратий (Жердев), еп.* Афон как источник возрождения монашества в XX веке. М., 2006. С. 11.

[30] *Феоклит Дионисиатский, мон.* Прп. Никодим Святогорец. М., 2005. С. 125, 126, 227, 228.

тѣ в них имети живот вечный[31]. «Также до́лжно тщиться прочитывать отеческие писания и стараться... восходить к совершенству умосозерцательной» жизни[32].

В то же время, книжные занятия никак не могут восполнить отсутствие живого опыта. «Вера не есть предмет просто разума», она, как и молитва, «не возрастает от простого изучения, исследования», так что «свидетелем истины» человек становится «не тогда, когда обсуждает ее на основе логики мира сего, упражняясь в искусстве человеческой диалектики», но когда он приобретает «*иное* познание, которое осуществляется во *внутреннем безмолвии* и всецелой самоотдаче Богу»[33]. Поэтому, говорят с дерзновением святые, «никакое чтение, если даже прочесть целые тьмы священных книг, не дает того знания, что может дать сердечная молитва», а посему, «если будешь заниматься молитвой Иисусовой, она очистит твое сердце, а Господь в чистом сердце напишет Своими перстами все, что тебе надо знать»[34]. Понимая это, мы припадаем, обращаясь прямо к Богу: *научи нас молиться* и *умножь в нас веру*[35]. Тогда и в самом деле – не бесполезной становится и книга.

Знакомясь с аскетической литературой, читатель встречается с богатым разнообразием методов, мнений и взглядов, обусловленных особенностями различных традиций и отражающих характер того или иного времени, места. Иногда это повергает в растерянность, кажется, что некоторые соображения и советы не согласуются

[31] Ин. 5, 39.

[32] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 213–215.

[33] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 30, 155.

[34] Прп. Никон Оптинский: Жизнеописание и духовные наставления. М., 1998. С. 111.

[35] Лк. 11, 1; 17, 5.

друг с другом. Действительно, какие-то несоответствия можно усмотреть. Но чаще дело не в противоречивости авторов, а в ограниченности нашего торопливого ума. Читающему нужна и теоретическая осведомленность, и практическая опытность, чтобы не обмануться – не отнести сказанное о созерцании к периоду деятельному, чтобы раздражительную силу души не путать с силой вожделения и так далее. Спотыкаться будет рассудочный ум, стараясь строить искусственные схемы; попытки сопоставлять внешне схожие выражения из творений разных отцов или противопоставлять не схожие кого угодно заведут в тупик. Явления жизни духовной, как и их описание, не уложить в рамки обыденной логики – здесь область, выходящая далеко за пределы, подвластные формальному анализу и систематическому изложению. Тут способность познания связана не столько с напряженностью ума, сколько – духа.

Но есть в писаниях отцов и реальные расхождения. Это естественно, так как писали живые люди, исходя из опыта. Истина одна, но способы постижения ее разнообразны, как и человеческие характеры; шествуя одним путем, каждый ступал по-своему; созерцая объективную реальность, каждый отразил ее сообразно своей индивидуальности. Оттого «на всех боговдохновенных писаниях отпечатлелись, однако без малейшего ущерба боговдохновенному содержанию, черты времени их происхождения и индивидуальные особенности их писателей, то есть душевные стороны человека»[36]. Это не мешает нам, напротив, позволяет развить идею древнего египетского пустынника, обогащая ее словом русского старца последнего столетия, – так, выявляя оттенки мысли, а

[36] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 54.

вместе приподнимаясь над временны́ми и пространственными границами, мы открываем цельную картину единого, никогда не устаревающего учения. «В отеческом богословии раскрывается множественность типов и направлений. Но все они совпадают в своих основах в едином опыте Церкви»[37].

Широта спектра запечатленных подвижниками воззрений и методов составляет богатство отеческой литературы, – в этом ее ценность, в этом ее созвучие многообразию наших индивидуальностей. «При всей своеобразности» подходов «они не исключают друг друга, освещая один и тот же предмет, только с разных сторон»[38]. Взирая с различных ракурсов на существо христианского подвига, отцы высвечивают многие грани пережитого опыта, – разнясь в деталях, их писания именно этим и дополняют друг друга. Такое не под силу совершить одному человеку. Благодаря этому всякий читатель может найти доступное ему изложение учения, подходящие ему ответы и советы. Многогранное, но единосущное в своей основе и единое в духе творчество отцов образует учение Церкви о спасительном пути. Каждый из святых вложил в его созидание частицу своего духовного дара, – а мы знаем, «сколь разнообразные возрастил Господь плоды духовные во множестве святых». Многообразие «дарований духовных устроено с тою целью, чтобы было более взаимного общения в членах Тела Христова, в Церкви, чтобы была между ними как бы равномерность[39], чтобы каждый, не имеющий какого-либо дарования или имеющий его только отчасти,

[37] *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 27.
[38] *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 19.
[39] См.: 1 Кор. 12, 12–26.

нуждался в содействии другого, чтобы дарование каждого служило на общую пользу»[40]. Потому книга Добротолюбие и состоит из творений многих отцов. *А если бы все были один член, то где было бы тело?*[41] Если бы все отцы писали одинаково об одном, Добротолюбию хватило бы одного автора. Если бы не нужда в этом соборном многоголосье, то церковное сознание давно отобрало бы и канонизировало некое «оптимальное» писание какого-нибудь одного святого вместо всего святоотеческого наследия. Но ведь и одна евангельская история нуждалась в четырех благовестителях.

Изгнание диавола

Спасение человеческой души совершается Богом, когда душа бывает к тому готова. Ведет к этому моменту долгий путь покаянного подвига, напряженной борьбы за очищение сердца от страстей. На этом поприще человек совершает все со своей стороны возможное, чтобы привести душу в состояние, позволяющее Господу спасти ее от вечной погибели и ввести в Свое Царство. Возможность сражаться за освобождение души от смертельного плена человек получает как Божественный дар в таинстве крещения. Через крестильную купель открывается путь к обновлению человеческой природы. Спаситель называет это рождением *свыше*[42] – рождением в жизнь вечную. Рождение дает начало «нового бытия»: освобождаясь от первородного греха и от греха личного, человек восстает из купели христианином; отныне ему,

[40] *Фаддей Тверской, сщмч.* // Олонецкие епарх. ведомости. 1906. № 12.
[41] 1 Кор. 12, 19.
[42] См.: Ин. 3, 3–7.

рожденному *водою и Духом*, даровано *внити во Царствие Божие*, ныне *во Христе* он есть *новая тварь*, и для него в этом мире *теперь все новое*[43]. Новорожденный преображен внутренне: разорвав «метафизический союз с демоном», он вступает в союз со Христом и переходит в совсем иную сферу бытия, «включается в новое творение»[44], становится частицей духовного Тела Бога, входит в единение со святыми и с ангельским миром. Всякий ли, вступавший в купель, вполне осознает произошедшее с ним: Само «Божественное Блаженство сообщает крещаемому часть Самого Себя», оставляет на нем «печать Своего света, делая его человеком Божиим, принимая его в общение заслуживающих обожения и составляющих общество святых»[45]. Бог некогда «от небытия в бытие нас привел»[46] и теперь вновь приводит, и крещальный «дар Его благодати – это более важное и чудесное событие, чем начальное сотворение из ничего»[47].

Крещение потому «есть начало будущей жизни», что войти в нее «можно не иначе как здесь», находясь на земле, приобщаясь в таинствах Христу – «Отцу будущего века»; и нет возможности «перейти в блаженный мир, если не приготовиться» в этой жизни[48]. Крещеному «Царствие Бога уже доступно в Теле Христовом»[49]; эта возможность предлагается всем и сейчас, обожение, или «охристовление, праведников начинается еще здесь, на земле»[50].

[43] Ин. 3, 5; 2 Кор. 5, 17.

[44] *Лосский В.Н., еп. Петр (Л'юилье).* Толкование на Символ веры. Киев, 2000. С. 34.

[45] *Дионисий Ареопагит, св. // Верховской С.С.* Бог и человек. М., 2004. С. 382.

[46] Божественная литургия. Анафора.

[47] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 96.

[48] *Николай (Кавасила), св.* О жизни во Христе. М., 2006. С. 37.

[49] *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 270.

[50] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Эсхатология. М., 2005. С. 136.

В единении с Церковью, привитые к богочеловеческому Телу, «мы становимся детьми Бога Отца, членами Его семьи, братьями другим христианам»[51]. Это «иное рождение» – второе в жизни – восстановление человека: рожденный прежде с душою в теле, теперь рождается в Духе Святом – воссоединяется с Творцом, как некогда – изначала, когда Тот *вдунул в лице его дыхание жизни*, когда впервые *стал человек душею живою*[52]. «Крещаемый опять соделывается таким, как был Адам до преступления, и, введен бывая в мысленный рай, приемлет заповеди *возделывать* его и *хранить*[53]» – то есть исполнять заповеди Христовы и хранить благодать Духа Святого. Так дважды рожденный получает возможность вхождения в Царство Бога, «в которое не войдет некрещеный»[54].

Спасение души крещеного человека созидается участием в церковных таинствах, через постепенное приобщение Божественной благодати[55] в продолжение всего земного существования. Создание тварное, человек нуждается в посредстве тварного вещества евхаристии, чтобы стяжать нетварные дары Святого Духа. Став христианином, человек «соделывается сосудом», способным вмещать ниспосылаемую благодать – несотворенную Божественную энергию, которая, пронизывая все существо твари, обоживает ее, тогда как вне содействия этой силы

[51] *Нектарий (Антонопулос), архим.* Возвращение. ТСЛ, 2006. С. 4.

[52] Быт. 2, 7.

[53] *И взял Господь Бог человека, [которого создал], и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его* (Быт. 2, 15).

[54] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 309, 310.

[55] Благодать (χάρις) – милость, дар, благоволение – благое добровольное дарование; нетварная энергия Святой Троицы, проявляющаяся в действии Святого Духа; спасительная Божия сила, дающая христианину средство к преображению души и способность к вхождению в Небесное Царство.

нет возможности избежать греха, стяжать добродетель, обрести праведность. Святоотеческую мысль здесь надо понимать буквально: «Когда Бог не действует в нас, все совершаемое нами является грехом»[56]. Жизнь христианина – это борьба за стяжание благодати и удержание ее, это ответ на Божий призыв к соработничеству, в котором созидается основа для обретения обожения – высшего дара Бога людям. «Обожение, удел праведников, есть уподобление Богу и соединение, совершаемое в Церкви действием Святого Духа. В нераздельном, но и неслиянном соединении с Божественными лучами творение уподобляется Творцу»[57]. Но то, что дается праведникам, не есть результат самой по себе праведности: «Мы испытываем обожение как вышеестественное» дарование, но сами «не совершаем его»[58].

Святоотеческое учение об очищении сердца основано на фундаментальном положении об изгнании из него диавола в таинстве крещения. До совершения таинства «духи злые, наподобие змей, гнездятся во глубине сердца», душа человека полностью порабощена сатаной, вторгшимся в самые недра сердечные. Плененный таким образом человек не имеет возможности сопротивляться действию страсти, воздерживаться от греха. Некрещеный не может своими силами начать борьбу за освобождение от одержимости демоном, так как лишен активного содействия Божественной благодати, без помощи которой диавол непобедим. Сила благодати не входит вглубь сердца человека некрещеного, она воздействует на его

[56] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 34, 56, 58, 59.

[57] *Дионисий Ареопагит, св.* // *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 234.

[58] *Максим Исповедник, прп.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 34, 56, 58, 59.

сердце только извне. Такое положение – результат прародительского грехопадения, и с той поры, став присущим поврежденной человеческой природе, наследуется каждым новорожденным[59]. Поэтому в чине оглашения Церковь молится о крещаемом: «Господи... изжени из него всякаго лукаваго и нечистаго духа, сокрытаго и гнездящагося в сердце его... Отжени от него вся действа диаволя, запрети нечистым духо́м, и изжени я, и очисти дела́ руку́ Твоею». Именем Господа тайносовершитель повелевает: «Изы́ди от человека, и да не ктому вни́деши в него»[60].

По совершении таинства состояние человека полностью изменяется: «С того часа, как возрождаемся в крещении, бес бывает вне, а благодать внутри. Почему и находим, что как древле господствовала над душою прелесть, так по крещении господствует над нею истина». Под действием благодати диавол изгоняется из сердца, «сквернообразный змий извергается» из его глубин, отныне доступ в недра сердечные закрыт для врага – он способен воздействовать на человеческое сердце только извне, «а злые духи гнездятся не́где окрест членов сердца»[61]. Лишь «огненными стрелами» помыслов нападает диавол на души, но «не может, как прежде, гнездиться» в сердце[62]. Изгнан «враг бесплотный, внутри нас, в сердце нашем гнездящийся»[63], и «то место, где посредством страстей совершалось поклонение сатане» преображает-

[59] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 50–57.

[60] Молитва во еже сотворити оглашеннаго // Требник. Киев, 1998. Ч. 1. С. 18–20.

[61] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 25, 50–52.

[62] *Диадох Фотикийский, свт.* // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 408.

[63] *Иоанн Кронштадтский, прав.* // *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания о св. прав. Иоанне Кронштадтском. М., 2006. С. 109.

ся «в святой храм Бога, в обитель Святой Троицы»[64]. Так «в крещении мы отрекаемся от диавола и соединяемся со Христом» и через это получаем право на вход в Царство Небесное[65]. Теперь «враги наши, демоны, укрываются *около* сердца... Так учат святые отцы»[66].

В первые века христианства распространялось еретическое учение мессалиан[67], по представлению которых в

[64] *Ефрем Святогорец, архим.* Жемчужины... ТСЛ, 2001. С. 79.

[65] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 61.

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

[67] Мессалиане, или евхиты (от сирийск. месса и греч. εὐχή – молитва), – последователи ереси «псевдомонашествующих», возникшей в IV и наибольшее распространение получившей в V в.; именовались еще «экстатиками», т.к. на своих собраниях добивались состояний экстаза. Мессалианство – ересь харизматического толка, детище более древнего манихейства, связанная с древнейшей гностической сектой Маркиона (II). Еретики настаивали на необходимости непосредственного личного опыта богообщения, но, по сути, отвергали Церковь с ее таинствами. Мессалианствующие монахи скитались по городам, проповедуя презрение к таинствам и обрядам, отрицали иерархию и все богоустановленные учреждения земной Церкви, они вовлекали в бродячую жизнь женщин или жили с ними в мон-рях, смущая верных. Ими отрицалась истинность Нового Завета, полностью отвергалось Св. Предание. Учение утверждало существование двух богов: материя и плоть человека созданы злым богом (сатаной), а душа и невидимый мир – благим Богом. Считалось, что злой дух, обитающий в человеческих сердцах совместно с Божественной благодатью, изгонятся исключительно постом и умной молитвой. Душа человека, ставшего посредством молитвы и аскезы «духовным» и полностью бесстрастным, «превращается в чистую божественную природу», и этим достигается спасение. Как отмечает свт. Григорий Палама, «согласно мессалианам, достигшие вершин добродетели становятся причастниками Божией сущности».

Однако ко временам Паламы мессалианство в чистом виде уже исчезло, переродившись в иные еретические секты. В частности, свт. Григорий дискутировал с разновидностью мессалиан – богомилами. В свою очередь, Варлаам Калабрийский обвинял в мессалианстве исихастов и самого свт. Григория, он же написал трактат «Против мессалиан», направленный как раз против православных монахов. Мессалианская ересь лежит в основе целого ряда сектантских движений: в Южной Армении возникло учение павликиан (VII–XII), в Болгарии антицерковное учение богомилов (X–XVII).

сердце «одновременно могут пребывать благодать Божия и сатана». В борьбе с заблуждениями святые отцы разъясняли истинное положение вещей. После крещения сатана вынужденно покидает сердце, так как в него проникает благодать; благодать и диавол никогда не могут находиться «одновременно в одном и том же месте». То обстоятельство, что из сердца, как из источника, продолжают исходить и благие и дурные помыслы, не означает, что там вместе с благодатью пребывают демоны. «Износит сердце и само из себя помышления добрые и недобрые», но дурные мысли оно рождает не по своей природе, а потому, что помнит о прежнем зле. В основном же злые помыслы сердце «зачинает от злодейства демонов», а мы воспринимаем все их «как бы исходящими из сердца»[68].

Хотя сатана воздействует на душу, как и прежде, а «нередко даже горше того», он уже не может завладеть сердцем полностью. Он остается все тем же «искусителем и соблазнителем, но он уже не властелин – беспокоит и тревожит, но не повелевает»[69]. Бог попускает врагу нападать на человека, но дозволяет лишь *совне* искушать и тревожить чувства и ум. Особенно когда мы инертны в духовной жизни, когда «нерадиво и беспечно течем путем благочестия». Тогда злые духи пленяют нашу душу,

Последнее проникло в Италию, Францию, Германию, породив самобичевателей – флагеллантов-хлыстов, оно же проникло в Киевскую Русь (XI–XII). Позднее запрещенные Церковью книги, содержащие антихристианское учение манихеев-мессалиан-богомилов, проникали на Русь из Болгарии, переписывались «заволжскими старцами» и сохранились во множестве списков в мон-рях и книгохранилищах. Им мы обязаны появлению псковских стригольников (XIV), те же корни имеют русские секты духоборцев (XVIII), молокан (XVIII), штундистов, отсюда же происходят хлысты и скопцы.

[68] *Диадох Фотикийский, свт. // Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. С. 160, 166.

[69] *Диадох Фотикийский, свт. // Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 2. Ч. 2. С. 20.

влекут ее ко греху, они «нападают на чувства телесные и в них гнездятся, удобно действуя чрез подручную им плоть». Среди наших врагов «есть два рода злых духов: более тонкие и более грубовещественные. Тончайшие воюют на душу, а грубейшие плоть пленяют посредством срамных сластных движений». Но это единственное, на что после крещения человека способны бесы: уловлять в свои сети через помыслы и чувства, когда «найдут человека нерадивым к духовным подвигам»[70].

По принятии крещения, после того, как *Бог послал в сердца* наши *Духа Сына Своего*[71], благодать Божия входит, по святоотеческому выражению, «в глубокое сердце», затворяется «в глубине духовного сердца» и почивает там потаенно. До тех пор пока сердце подвержено действию страстей, оно не способно к прямому восприятию благодати и человек вынужден вести великую борьбу, чтобы раскрылись сокровенные глубины, чтобы явился доступ к источнику *воды живой*[72]. Ум и сердце раскрываются к приятию благодати у живущих по заповедям христиан. А для вхождения в пределы созерцания и для стяжания обожения необходим сверх того напряженный аскетизм и исихастский подвиг внутреннего делания, подвиг умно-сердечной молитвы. «Когда, прекратив внешние развлечения, ты укротишь и внутренние помыслы, – учит свт. Феолипт[73], – тогда только ум начнет

[70] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 50–57.

[71] Гал. 4, 6.

[72] Ин. 7, 38; Откр. 21, 6.

[73] **Феолипт Филадельфийский** (1250 – ок. 1320), святитель. Митрополит Филадельфии, один из главных деятелей исихастского возрождения. Родился в Никее, был женат, служил в сане диакона, но расстался с молодой женой ради принятия мон-ва. Стал учеником прп. Никифора Монаха, вел подвижническую жизнь на Св. Горе, был вызван с Афона и поставлен на епископское служение (1284).

воздвизаться к делам и словам духовным»; уединенная жизнь и «борьба против внешних помыслов» потребны до той поры, «пока не обретем место чистой молитвы – дом, где обитает Христос»[74]. Отсюда незыблемый постулат: «Для того чтобы совлечься ветхого человека и облечься в нового, требуется непрестанная аскеза»[75].

В таинстве крещения человеку, сотворенному *по образу* и *подобию* Божию[76], даруется возрождение *образа*, который был основательно поврежден в Адаме, и, вместе с тем, возвращается возможность достижения *подобия* Божия. По учению отцов, «образ есть потенциальное подобие, а подобие есть образ в действии»[77]. Сказанное будет яснее, если осознана взаимосвязь двух этапов спасения

Став духовным руководителем Григория Паламы, в бытность последнего мирянином, свт. Феолипт наставил его в умном делании, посвятил в тайны священного трезвения и психофизического метода молитвы Иисусовой, повлиял на всю его дальнейшую судьбу. Палама называет его человеком, «за которым признано обладание силой Святого Духа». Митр. Феолипт играл первостепенную роль в исихастских спорах, «активно участвовал в религиозной и политической жизни своего времени. Его авторитет оставался значительным в самых разных кругах, как паламитских, так и антипаламитских».

Постриженицей и духовной дочерью владыки была известная участница исихастских споров игум. Евлогия (княгиня Ирина Хумнина), вдова императора Иоанна Палеолога, основательница и настоятельница мон-ря Спаса-Человеколюбца. Именно ей и ее монахиням адресованы духовные сочинения свт. Феолипта, помещенные (в сокращенном виде) в Добротолюбии. Он же является предполагаемым автором Канона ко Господу Иисусу Христу и 4-х следующих за ним стихир. Основные произведения святителя до сих пор не издавались. Память празднуется в Соборе Афонских преподобных (2-я Неделя по Пятидесятнице).

[74] *Феолипт Филадельфийский, свт. // Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 161.

[75] *Лосский В.Н., еп. Петр (Л'юилье).* Толкование на Символ веры. Киев, 2000. С. 34.

[76] *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (Быт. 1, 26).

[77] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 162.

человека. На первом Сам Господь совершил искупительный подвиг, и человеческая *природа* уже обожена в Его воплощении – образ нам возвращен. На втором человек сам должен, при содействии Духа Святого, стяжать обожение своей *личности*, достигая богоподобия в личном подвиге единения со Христом.

Возрождение образа в человеке происходит сразу же «посредством освящающей силы купели крещения» – душа, по действию Божественной благодати, очищается от скверны греха, восстанавливается ее изначальная чистота. Возможность же подобия – уподобления Богу, возможность достижения того, что делает святых *преподобными*, – дается крещаемому лишь «в зачаточной форме». Если первое вручается как дар, то второе должно быть завоевано и обретается при личном усилии и «собственном стремлении человека к богоуподоблению»[78], в повседневном подвиге жизни по заповедям Христа. «Вся последующая жизнь христианина – это умножение талантов, полученных при святом крещении»[79]. Умеющие достичь обетования и величаются Церковью как преподобные. В то же время, первое без второго – дар без завоевания – теряет всякую ценность, как *талант*, закопанный *в землю*, как *соль*, утратившая *силу*, и не употребивший *усилие* лишается всего, *что имеет*[80]: если, пренебрегши даром, «мы предпочитаем жизнь во грехах», то ни крещение, ни прочие церковные таинства «не избавят нас от вечного

[78] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 63; // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 40.

[79] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 327.

[80] *Получивший же один талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро господина своего; Если же соль потеряет силу, то... она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон; Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его; У неимеющего отнимется и то, что имеет* (Мф. 25, 18; 5, 13; 11, 12; 25, 29).

осуждения»[81]. Человека, согрешающего после крещения и не прибегающего немедленно к таинству покаяния, постигает духовная смерть – он вновь лишается возможности богообщения. Утратив связь с Богом, умерев духовно, христианин теряет принятую им в таинстве крещения возможность «стать сыном Божиим и наследником вечных благ». Благодать, правда, при этом не исчезает, не покидает человеческое сердце, однако она «не созидает в нем спасения»[82], но ожидает того момента, когда душа обратится к покаянию. Если человек, принимая крещение, не ведет себя достойно звания христианина и не исполняет данных при крещении обетов, то «он зван, но не избран»[83].

Древнейшее учение, развитое за века в отеческих творениях, разъяснит нам, что Господь, по премудрому Своему усмотрению, «возродив человека крещением и запечатлев его благодатью Святого Духа, оставляет его тело смертным и страстным». Бремя тления продолжает тяготить человека, и по-прежнему он «подвергается извне нападениям диавола». Все это «не изъян в действии Божественной благодати», а спасительное попущение Божие, дабы христианин стал соучастником собственного спасения, дабы «учился отражать нападения врага и готовился таким образом к обретению бессмертия», дабы путем борьбы, покаяния и доброделания завоевал дар «обожения в жизни будущего века»[84]. Конечно, Бог вмиг может изгладить в крещении все дурные наследственные задатки, «может, но оставляет их человеку, чтобы он подви-

[81] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 2. С. 128, 129.

[82] *Григорий Палама, свт. // Иерофей (Влахос), митр.* Господские праздники. С. 126.

[83] *Григорий Палама, свт. // Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды свт. Григория... С. 223.

[84] Там же. С. 213.

зался, чтобы победил и получил победный венец... Ведь что преклоняет к нам Бога? Труд, который мы прилагаем, чтобы победить ветхого человека»[85].

«Крещением уничтожается жало смерти», – сказал свт. Кирилл Иерусалимский. Таинство освобождает человека «от власти смерти, вошедшей в мир через грех», однако, по немощи естества, человек устоять не способен – он «подвержен гибели и после крещения». Это «происходит не по слабости или несовершенству таинства», но, как говорит прп. Марк Подвижник, «по нерадению и чувственности человека». Вина же и ответственность грешника крещеного усугубляются. «По сравнению с преступлением Адама, отступление человека от воли Божией после крещения заслуживает большего осуждения» – так выражает мысль древних отцов свт. Григорий Палама. Многие легкомысленно порицают пра́отца Адама, который, как кажется, легко поддавшись наущению диавола, преступил заповедь Божию и стал виновником человеческой смерти. Но далеко «не одно и то же – прежде опыта желать вкусить от какого-нибудь смертоносного растения» или же «после того, как стало известно по опыту, что оно смертоносно, страстно желать съесть его»[86]. Надо признать, что если первое сопоставимо с несчастным случаем, то второе приходится соотнести с самоубийством.

✢

[85] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2001–2008. Т. 5. С. 21.

[86] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 36, 39, 40, 43–45, 63.

Свобода от насилия

Божий дар, получаемый в крещении, – это освобождение из рабства: диавол, принудительно закабалявший некрещеного человека и владевший им изнутри, уже не может творить насилие – для овладения человеком ему нужно соизволение самого человека. Крещеному возвращена утраченная в грехопадении возможность свободы выбора – способность человеческой воли противиться злу или уступать соблазну. «Эта свобода имеет колоссальный, неизмеримый масштаб. По своей свободной воле человек может даже и Бога отвергнуть и принять диавола». Он «может стать и богом по благодати, но и диаволом по свободному произволению». Свобода огромна: человек волен избирать «между жизнью и смертью». Свобода неприкосновенна: «даже сам диавол не может принудить человека ко злу», он лишь предлагает выбор. Но «точно так же и Бог не принуждает к добру»[87].

Выбор всегда остается за человеком и потому – всегда на его совести. Начинается борьба за свою душу с врагом и с самим собой. Бог обязательно помогает человеку, воюющему со злом, но помогает тайно. «Благодать Божия сокрывает свое присутствие у крещеных, ожидая произволения души»[88]; проникнув в самую глубь сердца, она оттуда неприметно содействует подвигу. Так будет продолжаться до определенной поры. Спаситель, не ущемляя свободы человека, предоставляет ему возможность как бы самому, один на один, сражаться с врагом, дабы выказать тем свое волеизъявление, исповедать верность Господу. «Великая помощь Божия объемлет человека, но

[87] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 309, 311.
[88] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 59.

ему не попускается видеть ее» — это слова прп. Пимена Великого. Вступивший в духовную брань совершенствует свою душу: «каждое сопротивление, оказанное требованию страсти, ослабляет ее, постоянное сопротивление низлагает ее». Но справедливо и другое: «каждое увлечение страстью усиливает ее, постоянное увлечение страстью порабощает увлекающегося ею»[89].

Спаситель «освободил нас святым крещением, подав свободу делать добро, если пожелаем» и «не увлекаться насильственно ко злу»[90]. Он «освободил человека от муки бесовской, избавил от порабощения диаволу, от невольного, насильственного и мучительного служения греху», дал возможность не вовлекаться в грех по принуждению, если только «сами добровольно не захотим грешить»[91]. Мы вольны «или пребывать самоохотно в заповедях Того, в Кого крестились... и ходить путем повелений Его, или, уклонясь от правого пути сего, опять возвратиться к диаволу, противоборцу и врагу». Но без нашего согласия «лукавый никаким способом не может поселить в нас какое-либо зло»[92], — если человек не дает повода сатане овладеть им и не желает подчиняться его влиянию, то враг никак не способен «господствовать над ним принудительно»[93].

Отсюда следует, что, скончайся христианин внезапно — выходя из крещальной купели, он перейдет в вечность в состоянии святой чистоты[94]. А если допустить,

[89] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 525.

[90] *Дорофей, авва.* Душеполезные поучения... 1994. Поуч. 1. С. 24.

[91] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М., 1993. С. 109.

[92] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 153, 548.

[93] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. Сл. 4. Гл. 12.

[94] Отсюда, естественно, следует и другое: «Если случится, чего не дай Бог, что постигнет нас нечаянная смерть и мы отойдем отсюда без просвещения крещением, то, хотя бы мы имели здесь тысячи

что после крещения мы ни разу «не согрешим и сохраним непорочно» евангельские заповеди, то тогда мы пребудем в земной жизни «бесстрастными и святыми»[95]. «Если бы, – как говорят отцы, – со времени крещения мы не согрешали в течение жизни нашей, то вовсе были бы не только праведными, но и совершенно святыми»[96]. Возобладать же над человеком диаволу удается посредством страстей, когда христианин, вместо очищения сердца молитвой, бывает увлечен чем-то тленным. Тогда ранее обретенная благодать отступает и бывает погребена – хотя и не утрачена окончательно, но сокрыта: «принятое нами о Христе Иисусе во святом крещении не истребляется, а только зарывается, как некое сокровище, в землю». Пока не поздно, его нужно вернуть, вновь «открыть и привести в явность»[97]. Каясь в своем безумии, мы повергаемся пред Богом, от начала знавшим, что «и после крещения мы будем грешить», и давшим «нам святые заповеди покаяния, очищающие нас не только от грехов, но и от страстей», чтобы мы через покаянный подвиг возвращали утраченные сокровища, чего и сподобились многие павшие, «вновь став святыми»[98].

Облеченные во Христа[99] в церковной купели, «все человеки получают равенство, потому что достоинство каждого христианина есть одно и то же. Оно – Христос». И «достоинство это бесконечно велико», ибо «в нем

благ, нас ожидает не что другое, как геенна, червь ядовитый, огонь неугасимый и узы неразрешимые». *Иоанн Златоуст, свт.* Избран. творения. Т. 1. С. 166.

[95] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М., 1993. С. 109.

[96] *Серафим Саровский, прп.* // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 209.

[97] *Григорий Синаит, свт.* // *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 182.

[98] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. М., 1993. С. 109.

[99] См.: Гал. 3, 27.

уничтожается всякое земное различие» между людьми[100]. Но человек еще не в силах устоять во Христе, удержаться на этой, туне даруемой ему, но им самим не завоеванной высоте. Вышедши из купели, он не убережется от воздействия прежних своих оценок и взглядов, не избежит пристрастных чувств и расположений, он не способен разом перестроить сложившуюся систему ценностей. Уже в следующую после совершения таинства минуту скажутся годами устоявшиеся подсознательные связи, вновь проявятся прежние симпатии и антипатии, а значит, человека снова настигнет какое-либо неправое движение ума или сердца. И тут же «великое христианское достоинство» будет утрачено, мир, как и прежде, станет восприниматься в дисгармонии «земного различия между людьми»[101]. Сможет ли человек возвратить Божий дар, завоевать его в христоподражательном подвиге? Ответом станет вся последующая жизнь.

До искупления человеческого рода, совершенного Спасителем, человек, при всем желании, не смог бы противостать властвующим над ним страстям: «в состоянии падения грех и диавол так насилуют человека, что он не имеет никакой возможности противиться им, но невольно увлекается». Только христианину даруется духовная свобода – по своей воле «избирать добро или зло». Он свергает с себя иго страстей, получая благодатную по-

[100] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 377.

[101] «Новокрещеный после причастия обоживается. Так же обоживается каждый в момент очередного причастия. Но каждый из нас вскоре, а то и немедленно, утрачивает это состояние, не удерживаясь на таком духовном уровне, т.к. душа еще не исцелена; больная и слабая, она сразу же склоняется к страстям, теряет благодать. Если бы человек способен был удержать душу в чистоте, полученной после крещения и причастия, то он мог бы стать обоженным раз и навсегда». *Мейендорф Иоанн, прот.* Рим – Константинополь – Москва. С. 310.

мощь и возможность сопротивляться злу: «при крещении сатана, жительствующий в каждом человеке... изгоняется», и тогда «предоставляется произволу крещеного человека или пребывать храмом Божиим и быть свободным от сатаны, или удалить из себя Бога... и снова сделаться жилищем сатаны». Не устоявший в первом обречен на второе. Согрешающий после крещения «оживляет свое падшее естество», опять теряя духовную свободу, «грех снова получает насильственную власть», диаволу попускается вновь возобладать над человеком. Этот насилующий душу грех и называется страстью. Притом коварство враждующих с человеком сил таково, что «страсть не всегда выражается очевидно: она может жить тайно в человеке и губить его» исподволь, почти неприметно. Когда человек крещеный возвращается на свою *блевотину*[102] и позволяет себе «проводить жительство по разуму и воле естества падшего», тогда его «духовная свобода совершенно теряется», так как он предает Христа. И как следствие – духовный распад: «совершенно разлагается природа, когда она не такова, каковой должна быть»[103]. Ведь в крещении он «отрекся своего естества и обязался во всех действиях, словах, помышлениях и ощущениях... жительствовать единственно по воле и разуму Господа Иисуса Христа» – по Его «евангельским заповедям и учению»[104]. Посему «те, которые по святом крещении повинуются хотениям лукавого и угодное ему творят, отчуждают себя от святых ложесн святого крещения»[105]. Если

[102] *Как пес возвращается на блевотину свою, так глупый повторяет глупость свою* (Притч. 26, 11).

[103] *Максим Исповедник, прп. // Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 73.

[104] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 525. Т. 2. С. 376–378.

[105] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Гл. 122. С. 548.

ты, христианин, лишаешь сам себя того «благолепнейшего изменения»[106], что преподано тебе Святым Духом в купели обновления, то «ты оскорбляешь все таинство, приводишь в расстройство всю свою жизнь и мучаешь самого себя, не принимая Того, Кто решительно возвещает: *Се, творю все новое*[107]»[108].

Дух нечистый, изгнанный крещением из человеческой души, начинает скитаться, обходя души безводные, то есть безверные – лишенные веры и благодати крещальной[109]. Но в них бес не обретает покоя, ибо удовлетворение он находит в том, чтобы смущать лукавыми делами христиан, а некрещеные и так принадлежат ему от начала – от зачатия их. И он возвращается ко крещеному, а с ним еще семь демонов: «как семь даров Духа, так семь и лукавых злых духов». Когда же демоны найдут христианина праздным, то есть по причине лености ослабившим духовный подвиг и не противоставшим супостатам, тогда, напав на него, они «злодействуют лютее прежнего». Теперь несчастному ничего не остается помимо долгого пути «многотрудного покаяния»[110], борьбы с «сопротивной силой, возвратившейся снова по крещении с иными лукавейшими духами в ленивую душу, по причине нерадения»[111].

[106] Триодь цветная. Пятидесятница, канон 2-й, песнь 9-я, тропарь 2-й.

[107] Откр. 21, 5.

[108] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 71.

[109] *Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом* (Мф. 12, 43–45).

[110] *Феофилакт Болгарский, блж. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 377.

[111] *Григорий Синаит, свт. //* Там же. Т. 2. С. 377.

С другой стороны, отрадна участь христиан, подвизающихся неослабно: «противостоя закону *греха*[112], мы изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа». Кто устоит в этом делании, «тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем»[113], таковые «суть други Христовы, коим вверены тайны и которые проводят жизнь в духе Христовом». Но те, что «совсем не получили такой благодати, то есть некрещеные», а равно «и те, которые получили ее, но не познали, – таковые суть враги Божии. Ибо всякий, кто не причастен Божеского естества, то есть не имеет Божественной благодати, плотян есть и не может благоугодить Богу»[114], *потому что плотские помышления суть вражда против Бога*, потому что *плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления*[115].

Стрелы врага

Итак, диавол хотя и продолжает нападать на христианина, но таинством крещения исторгнут навсегда из человеческого сердца; проникнуть обратно, туда, где обитает благодать, ему невозможно. «Вражья сила... колеблет глубины сердца, к своей склоняя воле... Непрестанно приближаются к сердцу потоки греха, готовые его низринуть и увлечь на свою сторону»[116], но действовать враг

[112] *Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим. 8, 2).

[113] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. II, 1, 2. С. 42.

[114] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 466, 467.

[115] Рим. 8, 7; 1 Кор. 15, 50.

[116] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. С. 281, 279.

может только опосредованно: «он вовне и издали стреляет, внушая дурные помыслы»; как только открывается для него возможность, он тотчас «подскакивает и дает свои советы», однако все его злокозненные хитросплетения расстраиваются нашей внимательной молитвой[117].

Между тем в духовной литературе встречаются такие выражения, как «диавол в сердце», относящиеся к человеку крещеному. Например, прп. Макарий Египетский, подразумевая христиан, пишет: «Сердце малый сосуд, но там есть змии»; упоминает он и о «гнездящемся в сердечной глубине змии». Эти же слова повторяет свт. Игнатий. Иногда говорится о диаволе, который «снова входит в человека», согрешившего после крещения, и что таковой «снова соделывается жилищем сатаны». Каллист и Игнатий Ксанфопулы указывают на «извержение из пажитей сердца врага» как на плод сердечной молитвы[118]. Свт. Григорий Палама так, например, выражается: «Имя Иисусово, которому человек всегда поучается в сердце своем, бьет, уязвляет и изгоняет из сердца бесов – начальников и творцов всех злых помыслов и душевных страстей»[119]. А у прав. Иоанна Кронштадтского читаем: «Во внутренностях наших есть мысленное гнездо, где обитает Христос или поселяется диавол. Это – сердце. Диавол часто гонит нас самих из этого гнезда и поселяется сам: и тогда бывает нам очень худо. Святые апостолы называли это гнездо храмом Божиим или храмом Духа Святого; Спаситель – домом»[120].

Надо правильно понимать такие высказывания, которые на самом деле не означают, что враг после крещения

[117] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 428.
[118] Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 375.
[119] *Григорий Палама, свт.* // *Власий, мон.* Сияние святости. М., 1999.
[120] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2003. Т. 2. С. 180.

может вновь полновластно пребывать непосредственно в нашем сердце. Образные выражения о действии врага «внутри сердца» не следует воспринимать буквально. Подразумевается общая порабощенность человека страстями и диаволом, так как враг хотя и опосредованно, но действительно властвует над греховной и страстной душой, действительно овладевает человеческим сердцем через страсти и злые помыслы, коренящиеся в сердце, – диавол использует их как оружие против человека. Свт. Феофан Затворник, толкуя слова прп. Макария о «гнездящемся в глубине сердца змии», так и разъясняет: «Это разумел он или живущий в нас грех, или главную страсть каждого, в которую преобразуется тот грех». Сам же свт. Феофан, упоминая о местонахождении диавола, выражается об этом предмете точнее: «*Вокруг* сердца увивается такой змий, который готов погубить нас, – и погубит, только представься случай»[121].

У старца Ефрема Святогорца можно встретить такую фразу: «Цель умной молитвы – привести Христа в сердце человека, изгоняя оттуда диавола... Когда в сердце войдет Христос, тогда убегут оттуда колонны демонов». Это образ, благодаря своей емкости он позволяет кратко и наглядно передать пространную мысль. В развернутом виде смысл сказанного в следующем. Когда после очищения души христианина от страстей будет достигнута, посредством умно-сердечной молитвы, чистота сердечная, тогда благодать Божия, прикровенно таившаяся в глубине сердца с момента крещения, наконец открыто, во всей полноте овладеет человеческим сердцем и с торжеством воцарится в нем. Тогда демоны не смогут более воздействовать на душу чрез зависимость сердца от страстей и

[121] *Феофан Затворник, свт.* О покаянии... М., 1998. С. 297.

наступит состояние бесстрастия. Наступит то состояние, когда Бог, образно говоря, «воссядет на престоле сердца», или «сотворит Себе обитель в сердце», и мы обретем «Царствие Божие внутри нас».

Нам нужна ясность в этом вопросе, потому что враг крайне заинтересован в нашем невежестве, которое препятствует целенаправленной молитве. Наше осознание того факта, что диавол изгнан из сердца окончательно, – опасно для него: «Бесы же отнюдь не хотят, чтоб люди как-нибудь удостоверялись в этом», дабы ум наш, «верно зная это, не вооружался против них непрестанною памятью о Боге»[122].

Несмотря на то что демонические силы посредством таинства исторгнуты из сердца, наша цель еще далеко не достигнута, одним только этим действием сердце не очищается – в нем по-прежнему коренится «вожделение скотоподобное... находящееся в соотношении с вожделением падших духов»[123]. «Причастие злу» осуществляется через «духовное пленение» – диавол вовлекает нас в этот «процесс омрачения и рабствования греху через посылаемые им в наш ум стрелы». Это помыслы – напитанные ядом *прилоги*; если они достигают цели, то отравленный ими ум «подчиняется велениям злого начала». А далее «ум, отступив от Бога, становится или скотоподобным, или демоноподобным и, удалившись от законов естества, вожделеет чуждых ему вещей»[124].

Во власти диавола остается атаковать сердце, уязвляя ум горящими стрелами помыслов, с тем чтобы устроить внутри страстный пожар. Успех врагом достижим пото-

[122] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 25.

[123] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 256.

[124] *Григорий Палама, свт.* // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 408.

му, что в наших сердцах накоплено много горючего вещества страстей. Если лукавый помысл не отражен и пронзает сердце, то враг достигает цели: *от стрелы́ летящия*[125] вспыхивает мусор укоренившихся в душе пороков.

«Бесы ведут с нами брань либо через вещи, либо через страстные мысли, относящиеся к этим вещам. Через вещи они ведут брань с теми, кто погружен в мир вещей, а через мысли – с теми, кто удалился от вещей»[126]. Апостол Павел указывает нам на необходимое для этой брани оружие: *Возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого... и меч духовный, который есть Слово Божие*[127].

Каждый человек призван противостать врагу, взирая на своих святых учителей – таких, как праведный Иов, который, «ударяемый, не ударяя» сокрушил диавола и преподал нам образ брани: «постоянно поражаемый от диавола стрелами, он выдержал всякий вид искушений, опустошил весь его колчан»[128]; таких, как Иосиф из Волока Ламского, своими подвигами трезвения, «яко броне́ю, страстей разжженныя стрелы отразивый» и тем «праздных помыслов шатания упразднивый»[129]; таких священномучеников, как Андроник Пермский, который, «меч духовный взем», «за Церковь и Отечество вои́нствовал еси», как Фаддей Тверской, который, став жертвой живою, «лукавства врагов Христовых препобедил еси». Мы призваны подражать в этой борьбе бесчисленному воинству исповедников, праведных и преподоб-

[125] Пс. 90, 5.
[126] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 117.
[127] Еф. 6, 16–17.
[128] *Иоанн Златоуст, свт.* Письма к Олимпиаде. М., 1997. С. 46.
[129] Акафист прп. Иосифу Волоколамскому. М., 1994. Икос 7-й.

ных, «жизнь свою за веру во Христа положившия и кровьми истину соблюдшия»[130].

Всякий грех порождается первичным помыслом, возбуждающим страсти и влекущим затем к совершению зла. Есть два фронта мысленных нападений, но причина всех бед всегда одна – нечистота сердечная. В первом случае мысль возникает в недрах нашего сердца, где скопившееся зло и въевшиеся в душу дурные навыки порождают «лукавые и нечистые помыслы»[131]. Во втором – враг посылает помыслы извне. Если нападение сразу не отражено и демонский прилог не отвергнут, то он проникает туда же – в скопище зла, осевшее в нашем сердце. Здесь, возбуждаясь, закипает страсть, и вновь хотя и по вине врага, но, тем не менее, из нашего собственного сердца *исходят помышления злая* и *человек от злаго сокровища сердца своего износит злое*[132]. Именно поэтому христианин в любом случае несет полную ответственность за совершенный грех и ему лично вменяется в вину проявление страсти, хотя и спровоцировал его на это бес.

Злодейство демонов в лукавстве: всевая свои прилоги, они ухитряются вводить нас в заблуждение, и мы воспринимаем бесовский помысл как будто исходящим из нашего естества, отчего «некие и подумали, что в уме нашем вместе пребывают и благодать и грех». Тут действует своего рода диавольский механизм. Действительно, «помыслы, всеваемые в душу демонами, кажутся исходящими из сердца; усвояем же мы их себе, когда вожделеваем соуслаждаться ими... ибо плоть безмерно любит ласкательства прелести». Таким образом, когда человек «со-

[130] Тропари священномученикам Андронику Пермскому, Фаддею Тверскому и новомученикам и исповедникам Российским.

[131] *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 244.

[132] Мф. 15, 19; Лк. 6, 45.

услаждается помыслами, лукавым сатаною в него всеваемыми, и память о них как бы напису́ет в своем сердце», тогда он присваивает их себе в собственность и потом уже «из собственной своей мысли их произращает»[133]. Иными словами, коварство демонское может иметь успех только при нашем непротивлении. Любой помысл, подброшенный бесами, в первый момент появления в нашем уме сам по себе еще бесстрастен и потому безопасен, – он есть лишь возбуждение нашей *мыслительной* силы, которая с момента крещения частично очищена от страстей. Но если этот помысл сразу не отсечен и ум начинает внимать ему, то в процесс включается страстная часть души: привлекаются *желательная* и *раздражительная* силы, под действием которых мысль окрашивается страстным чувством[134]. Отравленный ядом страсти помысл проникает в сродные ему нижние области сердца – место средоточия желательной и раздражительной сил – и укореняется там[135]. Так происходит осквернение сердца, питаемого страстными помышлениями.

Здоровье и спасение человеческой души полностью зависит от чистоты сердца. Только через очищение от скверн страсти открывается путь к достижению созерцательной молитвы и полного единения с Богом. Без победы над страстями нет возможности видеть Бога: «Страсти суть дверь, заключенная перед лицом чистоты. Если не отворит кто этой двери, то не войдет он в непорочную и чистую область сердца»[136]. Любая страсть через помыслы и чувственные движения становится властелином пора-

[133] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 58.

[134] О действии трех основных сил в душе человека см. гл. «Исцеление души».

[135] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 73.

[136] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 55. С. 254.

бощаемого ею человека. Однако слишком часто вместо того, чтобы воевать с диаволом, «люди по инерции страстей ведут жестокую взаимную борьбу»[137]. Сущность нравственного зла в том и состоит, что люди, по собственной воле уклоняясь от достодолжного помысла, склоняются к страстному, а в результате питаемые страстью помыслы препятствуют «достижению спасения души, ввергая ум человека в погибель»[138]. Как видим, вся борьба за жизнь ведется вокруг ума и сердца. Поэтому и главный душеспасительный труд сосредоточен на мысленной брани, в которой основным орудием является умносердечное молитвенное делание. Только подвиг трезвения может послужить очищению сердца и исцелению души: «Корни зла сами собой не исчезают», и поэтому без «деятельной умной молитвы никто не может избежать действия страстей и сложения лукавых помыслов, за которые будут истязаны в час смерти и дадут ответ на Страшном Суде»[139].

Умное трезвение, как главное оружие в битве за сердце, должно иметь надежность и силу, а для этого нужен постоянный «подвиг труда покаянного, при благодатном укреплении духа приобщением Святых Христовых Тайн»[140]. Но и действенность евхаристического таинства зависит от меры содействия человека: для полной победы над врагом причастник должен быть вооружен постоянной умной молитвой. «Мы – всегдашние пленники у диавола, и несмотря на то что мы в крещении искуплены и освобождены из плена Честною Кровью Христа Бога

[137] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 20.

[138] *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 245.

[139] *Паисий Молдавский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 58.

[140] *Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп.* // О молитве Иисусовой. Наст. изд. Т. 1. С. 288.

нашего, мы и после, за впадение в грехи, опять пленяемся; и держит нас диавол как цепями железными, и сильно противится молитвам нашим», совершаемым, «дабы вырваться из его плена. Причащением Тела и Крови Христовых мы освобождаемся из плена, но ненадолго, потому что, хотя причащением Господь и очистил душу от всех грехов и страстей», но удержать эту чистоту без постоянной молитвы мы не можем. «Только благодатной чистой умно-сердечной молитвой может оградить себя человек от пленения бесовского»[141].

В сердце совершается великая битва. Ведя сражение на два фронта, подвижник борется за очищение души оружием молитвенного трезвения. Именем Иисуса он подавляет помыслы, идущие из сердечных низин, и в то же время отсекает вражеские прилоги, приходящие извне. «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»[142]. Со временем, при невидимой поддержке Всемогущего Бога, свершаются благие перемены: иссякает страстный источник зла на дне сердечном и демонские стрелы угасают на лету, не достигая цели. Постепенно, с годами брани, обретается блаженная чистота – начальное бесстрастие, и тогда, наконец, благодать, не таясь более, открыто вступает во владение сердцем и Господь уже Сам всецело воцаряется в нем.

[141] *Никодим Карульский, схимон.* // Русскій паломникъ. Platina, 2003. № 28. С. 115.

[142] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 421.

Преодоление раскола

При знакомстве со святоотеческой письменностью нельзя упускать из виду присущую ей особенность. Здесь нет привычной для рационалистичного сознания строгости в применении терминов. Так, слово *ум* может употребляться в различных значениях: прежде всего имеется в виду разум как таковой, энергия души, мыслительная сила. Но то же слово может подразумевать саму душу, или сердце, или внимание, или такой образ, как «око души»[143]. Понятия *ум*, *душа*, *дух*, *сердце* (νοῦς, ψυχή, πνεῦμα, καρδία), имеющие в аскетике совершенно самостоятельное значение, могут, тем не менее, использоваться в отеческих писаниях, относящихся к различным эпохам и культурам, в качестве синонимов, могут заменять друг друга, один и тот же термин может одним автором применяться в разных значениях[144]. Связано это с тем, что писания, как правило, не могли быть согласованы между собой, создавались они не в академических кабинетах, а в пустынях – по наитию Святого Духа. У аскетов не было строго научных задач, не было цели создания некой единой системы. Подвигаемые благословением свыше, они призывались запечатлеть назидательные для других

[143] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 13.

[144] Несогласованность может возникать из-за того, что свойства, присущие уму, духовные писатели часто переносят на сердце. Понятия сердце и дух (καρδία, πνεῦμα) поставляются в теснейшую связь между собой. По словам *свт. Василия Великого*, Писание часто понимает сердце в значении ума. *Свт. Григорий Нисский* термином «душа» в одних местах обозначает ум, а в других – сердце; иногда образ Божий полагается в уме, а в других случаях он усматривается в сердце. То же самое – в творениях *прп. Макария Великого*. Святые отцы не полагают существенного различия в наименовании высшей стороны природы человека – умом, духом или сердцем (νοῦς, πνεῦμα, καρδία), отсюда происходит параллельное, синонимическое употребление этих терминов. См.: *Зарин С.М.* Аскетизм. С. 375–380, 577–582.

крупицы личного опыта и открытое в благодатном созерцании знание. Чуждые буквализма, отцы передали нам прежде всего дух истины[145].

При таких особенностях и от читателя аскетических текстов ожидается известное напряжение не только мысли, но и духа. Точный смысл многих понятий и терминов уясняется из контекста при внимательном, вдумчивом чтении. Вообще, не лишним будет напомнить, что внешний, вне опыта внутреннего делания, подход при изучении вопросов духовных обречен на бесплодность: мысль отцов в этом случае останется не до конца или неверно понятной. Когда суждения выносятся не из духовного опыта, а из «внешнего знания», это не является в истинном смысле просвещением и уж никоим образом не может привести к богообщению[146]. Писания отцов действительно не всегда и далеко не во всем понятны: «замечается по местам образ такой неясности», но «если где и видна в них темность, то сие происходит не от темноты изложения, а от того, что истины, в оных излагаемые, обыкновенно бывают лучше понимаемы посредством делания, с ними сообразного, и не могут быть объяснены одними словами... ибо познание, от самых дел приобретаемое, не может быть вполне изъяснено посредством слов»[147].

Источником бытия человека при его сотворении стало «дуновение духа жизни», исходящее непосредственно

[145] Надо еще учесть, что в отеческих писаниях после IV в. понятия *сущность*, *природа*, *естество* (οὐσία, φύσις) являются в основном синонимами, так же как – *личность*, *лицо*, *ипостась*, *персона* (πρόσωπον, ὑπόστασις, persona), так же как – *энергия*, *действие*, *сила* (ἐνέργεια).

[146] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. II, 1, 12; *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 13.

[147] *Фотий Константинопольский, свт.* // Слова духовно-нравственные. М., 1995. С. 7, 8.

от Бога[148], а «образцом» для этого творения Господь избрал Самого Себя[149], поэтому в человеческом существе изначально заключено некое соответствие Самому Богу. Будучи образом, тварь в некоторой мере отражает бытие своего Создателя, «душа в человеческом теле есть символическое отображение Бога»[150], «как Бог управляет миром, так душа – телом»[151]. Подобно тому как действует Бог в природе, управляя мирозданием через Свои нетварные энергии, так и «душа действует в членах тела и направляет каждый член к собственному действию»[152]. Наподобие Бога, имеющего Свою сущность и энергию, человеческая душа также обладает и сущностью, и энергией, с тем только различием, что последние тварны. В системе аскетических понятий *сущность* (οὐσία) души человека соответствует понятию *сердце* (καρδία), которое есть «средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей», «точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь»[153], «источник всех душевных и духовных движений»[154]. Если сущность сконцентрирована в сердце, то *ум* (νοῦς) человека понимается как *энергия* (ἐνέργεια) души, которая проявляется в акте мышления. Энергия является естественной, врожденной силой и движением каждой сущности, соответст-

[148] *Создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою* (Быт. 2, 7).

[149] *Сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его* (Быт. 1, 27).

[150] *Григорий Палама, свт. // Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 344.

[151] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 28.

[152] *Григорий Синаит, прп. // Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 27.

[153] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 151.

[154] *Макарий Египетский, прп. //* Там же.

венно, «вечно движущаяся сила разумной души», ее энергия «есть вечно движущийся ее разум, естественным образом постоянно из нее изливающийся»[155].

Христианская антропология, исходя из поврежденности человеческой природы грехопадением, рассматривает Церковь как грандиозную лечебницу, предназначенную для исцеления души человека ради спасения ее от вечной погибели[156]. Если, по обычным понятиям психиатрии, душевно здоровым человеком считается тот, у кого внутренние конфликты просто пока еще «не приняли острой формы, явно разрушительной для индивидуума или нетерпимой для общества», то, по христианским понятиям, все, кроме достигших совершенства в святости, «в той или иной мере больны, поскольку здоровье души понимается как преодоление греха и страстей и как новая благодатная жизнь в Боге»[157]. «Церковь, – говорят отцы, – это мастерская спасения, преображения, образования и обожения»[158]; «Церковь – богочеловеческая мастерская, в которой люди с помощью

[155] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 37. С. 173.

[156] Русское слово *спасение* соответствует греческому σωτηρία, означающему собственно *оздоровление*, в смысле освобождения от болезни, порчи. В Новом Завете этот греческий термин подразумевает прежде всего избавление от опасности, смерти, болезни, возвращение здоровья и переводится на русский как *выздоровление, исцеление*. В значении *спасения* термин σωτηρία подразумевает избавление человека от греха и его следствий, от вечной погибели, духовной смерти, возвращение природы человека в ее нормальное состояние путем *оздоровления* ее. В этом смысле и характерны слова Спасителя: *Не здоровые имеют нужду во враче, но больные* (Мф. 9, 12). Таким образом, *спасение* в христианстве означает исцеление от греха и, как следствие, приятие дара вечной жизни (ζωὴ αἰώνιος) в Царствии Божием. См.: *Зарин С.М.* Аскетизм. С. 4–6.

[157] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 187.

[158] *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 21.

святых таинств и святых добродетелей обоживаются, преображаются в святых боголюдей по благодати»[159]; в этой «чу́дной мастерской люди воскресают и возносятся на Небо, где и есть наше жительство»[160]. А путь к спасительному выздоровлению лежит через воссоединение ума и сердца.

С позиций православной аскетики *рассудок* и *ум* есть два различных, в некотором смысле противоположных, начала. Исконная миссия ума (νοῦς), или разума, – находиться в непрерывном молитвенном общении с Богом, с его помощью человек призван обретать опыт богопознания, постигать невидимое, ему присущ молитвенно-созерцательный способ восприятия, постижения. Изначальное место «обитания» ума отнюдь не голова, но – сердце. Напротив, рассудок (λογική, λόγος) – это орудие, посредством которого мы осознаем окружающий материальный мир, входим с ним в соприкосновение, с его же помощью, когда есть необходимость, излагаем, насколько возможно, результаты этого опыта. Предназначение рассудка – заниматься земными попечениями, оперировать понятиями чувственного трехмерного мира. Его способность познавать тварное – видимое, осязаемое, конечное – осознается нами как функция интеллекта, а «территориально» его деятельность привязана к области головного мозга[161]. В работе рассудка задействуются прежде всего наши низшие познавательные способнос-

[159] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Экклесиология. М., 2005. С. 15.

[160] *Иосиф Ватопедский, старец.* От смерти к жизни. М., 2007. С. 109.

[161] Как замечал *схимон. Паисий Святогорец*, многие переводчики допускают серьезную ошибку: переводя отеческие писания, в том числе тексты о трезвении, слово *ум* они переводят как *рассудок*. Между тем *рассудок* есть функция головного мозга и не может соответствовать понятию *ум*. См.: *Христодул Агиорит.* Избранный сосуд. С. 128.

ти, такие как воображение и память. При их посредстве через наблюдение, чтение, слушание рассудок собирает для себя материал – «здешние наземные познания»[162], – получая «сведения о всем, являемом и сущем вне нас и в нас самих», о всем, что «существует и является в пространственно-временных отношениях»[163]. Чувственное восприятие осуществимо только с помощью воображения и памяти, но это не есть собственно процесс мышления, а лишь доставка сырья для оного. Полученное «через исследование и изыскание»[164] рассудок обрабатывает: анализирует, обсуждает, обобщает, конкретизирует[165]. Но рассудок и его телесный орган – головной мозг – это всего лишь инструмент познания[166], но не орган постижения[167].

Св. Дионисий Ареопагит, а следом и Максим Исповедник, и Иоанн Дамаскин говорят о «деянии и созерцании», отличая деятельную силу рассудка от созерцатель-

[162] *Феодор Едесский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 348.

[163] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 1. Ч. 1. С. 229.

[164] *Феодор Едесский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 349.

[165] См.: *Коржевский Вадим, свящ.* Пропедевтика аскетики. М., 2004. С. 383, 384.

[166] *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа и тело. М., 1997. С. 49.

[167] Близкие в русском языке по смыслу слова *познание* и *постижение* чаще всего выступают в роли синонимов, однако они имеют тонкое различие, на котором мы в данном случае и делаем акцент, чтобы яснее выразить соотношение понятий *рассудок* и *ум*. ***Познавать*** – значит приобретать знания о предмете, это скорее сбор сведений и составление представлений, процесс, подразумевающий наблюдение, регистрацию, сопоставление и исследование. Это действия более внешние и потому соотносятся с работой рассудка. ***Постигать*** – по преимуществу означает проникать вглубь, открывать сущность предметов и явлений, уразумевать их содержание, внутренний смысл. Отсюда выражения «объять умом», «проникнуть разумом». Такая деятельность как раз соответствует назначению ума, а не рассудка.

ной силы ума: «В разумном существе одна способность созерцательная, а другая деятельная», при этом «деятельная рассматривает и определяет надлежащую цену того, что должна делать», в то время как «созерцательная постигает, какова вещь». Посему «созерцательная способность называется умом теоретическим, а деятельная практическим[168]»[169].

Одно из катастрофических последствий грехопадения состоит в том, что ум человека отделился от сердца и соединился с рассудком. В таком состоянии ум усвоил себе в качестве основной деятельности совместную с рассудком заботу о земном и тленном, а соответственно – утратил свою природную способность пребывать в молитвенном памятовании о Боге. Эта перестройка означает потерю высочайшего духовного дарования – созерцания. В таком положении не остается никакой возможности обрести совершенство в молитве: достичь созерцания и других высших молитвенных состояний. Перемену своего бытия человек, изгнанный из рая, ощутил как лишение непосредственной связи с Богом, как утрату богообщения. В то время как, «согласно замыслу Бога, человеческое бытие немыслимо вне общения с Источником этого бытия»[170]. С тех пор ненормальное состояние, при котором оторванный от сердца ум сливается с рассудком, стало присущим от рождения всем потомкам Адама и Евы. Истинное понимание строения человеческой души хранит лишь православное Предание, – вне Церкви, вне христианской антропологии оно утрачено. Мир, поте-

[168] От греч. θεωρία (тэория) – созерцание; πράξις (праксис) – деяние, делание.

[169] *Иоанн Дамаскин, прп.* // Святоотеческое учение о душе. Пермь, 2002. С. 34.

[170] Православное учение о человеке. М.– Клин, 2004. С. 10.

рявший Бога, забыл о духовной трагедии человека, он отождествил понятия ум и рассудок – они стали синонимами, означающими всего лишь деятельность головного мозга. Обмирщенный человек и не ведает, что по природе своей наделен высшей способностью, сближающей его с ангелами, – даром созерцания.

В свое нормальное, здоровое состояние человеческая душа может прийти только после того, как будет восстановлено ее исконное устроение, которым человек обладал до грехопадения; должен быть уврачеван раскол, в котором пребывают ум и сердце, – сущность и энергия должны быть приведены к изначально предназначенному им взаимодействию. Ум должен расторгнуть свою незаконную связь с рассудком и воссоединиться с сердцем, образовав единое целое. Тогда по праву умом можно будет назвать и действие ума, проявляющееся в мышлении, и то деятельное начало, которое Писание именует сердцем[171], ведь «соединение ума с сердцем есть соединение духовных помыслов ума с духовными ощущениями сердца»[172]. Когда это бывает достигнуто, когда ум входит в сердце и пребывает в нем, тогда обретается законное триединство между душой–умом–сердцем: «Когда единое ума становится тройственным, оставаясь при этом единым», тогда душа «соединяется с Богоначальной Тро́ической Еди́ницей, затворяет всякий вход для прелести и стоит выше плоти, мира и миродержителя»[173]. Соединенные таким образом силы души обретают, действием Божией благодати, целостность и способность к непосредственному молитвенному общению со Святой Троицей.

[171] *Григорий Палама, свт. // Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 30.

[172] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 5. С. 116.

[173] *Григорий Палама, свт. //* Там же. С. 31.

«Всякая духовность вне этой перспективы неправославна»[174].

Цель аскетики – привести человека к обожению, а воссоединение ума с сердцем становится первым шагом на пути к единству с Богом. Грех – это фактически рассредоточение сил души, и прежде всего – изоляция ума от сердца и растрата энергии ума на предметы тленного мира. По учению свт. Василия Великого, когда ум рассеивается на внешнее, а чувства расточаются на мирские переживания, то душа больна и человек склонен к падению. Это противоестественное состояние порабощенности тварью и страстями. С другой стороны, святой человек – это наиболее *естественный* и нормальный из людей, поскольку ум его достиг «естественного действия»[175]. «Бог даровал нам разум для того, чтобы он принимал и познавал сообщаемое от Бога, а не для того, чтобы он считал себя самодостаточным»[176]. «Вместе с соединением ума с сердцем подвижник получает силу противостоять всем страстным помыслам и страстным ощущениям»[177]. Ставший храмом Святого Духа имеет память о Боге, «не прерываемую земными заботами», душа его «не колеблется от неожиданных нападений страстей»[178]. Одухотворенный человек осознает все происходящее в мире, неизбежно вовлечен в различные мирские заботы, но он, «живя на земле, является небесным гражданином». У достигшего святости налицо признак духовного здоровья, рассудок и ум его действуют одновременно, но между

[174] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 38.

[175] Там же. С. 31, 37.

[176] *Иоанн Златоуст, свт. // Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 32.

[177] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 5. С. 115.

[178] *Василий Великий, свт. //* Там же. С. 34.

ними произошло естественное разделение труда: *рассудок* осознает окружающий мир, имеет земные попечения и занимается ими, в то время как *ум* пребывает в сердце и, творя молитву, погружен в непрерывное памятование о Боге[179].

Исцеление души, восстановление ее целостности возможно только сверхъестественным образом, при помощи благодати, – главным же средством, как для стяжания благодати, так и для сведе́ния ума в сердце, служит умносердечная молитва, на высоких степенях которой достигается нерасторжимый союз сердца и ума. «Нисхождение ума в сердце», «соединение ума с сердцем», «хранение сердца умом» – эти аскетические понятия отражают взаимосвязь двух центров человеческой личности. Без сердца, средоточия всей духовной деятельности человека, – ум бессилен. Без ума – сердце слепо, лишено руководства. Поэтому требуется «гармоническое соотношение между умом и сердцем, чтобы строить человеческую личность в благодати» на «пути соединения с Богом»[180]. *Блаженны миротворцы*[181] – это ведь сказано не только о тех, кто сеет мир и уничтожает распри в обществе, но и о тех, «которые прекращают междоусобную брань в самих себе», давая окончательный перевес уму над страстями и создавая гармонию личности[182]. Большинство людей в своей наивности даже «не разумеет того, как разбито их существо», когда оторванный от сердца ум «рассеян повсюду», – а здесь начало дисгармонии нашего бытия.

[179] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 34, 35, 37.

[180] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 152.

[181] Мф. 5, 9.

[182] *Григорий Нисский, свт. // Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 35.

Молитва же воссоединяет человека: «ум, сердце и даже тело – все сливается в едином акте». Но целостность «достигается не скоро и не без многого труда»[183].

Главный труд на пути к внутренней исихии – подвиг трезвения, без которого невозможно «вполне отвергнуться падшего естества», без которого «ум и сердце не возмогут соединиться». Здесь средоточие наших усилий. Если «действовать правильно», то требуется низлагать «не только явно греховные, но и все естественные помыслы и ощущения... как бы они ни были тонки и замаскированы мнимой праведностью», ибо они «разрушают соединение ума с сердцем, поставляют их в противодействие друг другу». Без такого, требуемого Евангелием, бдения над мыслью и чувством будут «тщетны все пособия и механизмы[184] – сердце и ум никогда не соединятся между собой». Однако ради ободрения полезно помнить, что та брань, которая ведется за исполнение евангельских заповедей прежде соединения ума с сердцем, значительно отличается от состояния, наступающего после их благодатного соединения. До того «подвижник исполняет заповеди с величайшим трудом, насилуя и принуждая свое падшее естество», но после – «духовная сила, соединяющая ум с сердцем, влечет к исполнению заповедей, делает его удобным, легким, сладостным»[185].

Этот путь неодолим без молитвенного трезвения и настойчивого усилия воли, «это есть время борьбы», как сказано прп. Исааком Сириным. Чтобы победить, нужна постоянная обращенность ума и сердца к Богу. *Бдите убо*

[183] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 21.

[184] Под «пособиями и механизмами» свт. Игнатий подразумевает здесь художественные приемы – аскетический метод сведения ума в сердце. – *Н.Н.*

[185] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1998. Т. 5. С. 115–117.

на всяко время молящеся[186]. Осуществление евангельских заветов о бодрствовании и трезвении, о молитвенном противлении духовной сонливости – это основание всего восточного подвижничества. Если уменьшается ревность или ослабевают намерения, тогда бездействует и благодать[187]. Христос даровал нам Свою помощь, необходимую для жизни и деятельности в обоих мирах[188], Он разделяет Свои дарования *каждому по его силе*[189], «однако от нашего личного труда и умножения Божественных дарований зависит наше место в животворном богочеловеческом Теле Христовом». И «чем более человек живет полнотою Христовой благодати, тем более в нем дарований»[190]. «Сколько очищается сердце, столько приемлет и Божественной благодати, и опять: сколько приемлет оно благодати, столько и очищается», – когда же исполнится сие очищение, «тогда человек весь всецело бывает бог по благодати»[191].

[186] Лк. 21, 36. См. также: Мф. 24, 42; 25, 13; 26, 38, 41; Мк. 13, 33, 35, 37; 14, 34, 38; Деян. 20, 30; 1 Пет. 4, 7; 5, 8; 1 Кор. 16, 33.

[187] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 151, 152.

[188] Ср.: 2 Пет. 1, 3–4.

[189] Мф. 25, 15.

[190] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 309.

[191] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Там же. С. 319.

Исцеление души

Триединство сил

Насколько жизненно важно для человеческого существа воссоединение ума с сердцем, насколько необходимо это для исцеления и спасения, становится понятнее после знакомства с учением о трех основных силах души. *Царствие Божие*, – говорит Господь, – *подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все*[1]. Одно из значений этой притчи «связано с тремя главными качествами, или силами, человеческой души: с разумом, сердцем и волей. Другими словами – с силой мысли, с силой чувства и силой действия. Это три незримые *меры* души, заключенные внутри человека»[2]. По существу своему душа едина и нераздельна, но в деятельности ее можно различить проявление отдельных способностей, или сил, из которых указанные три выделяются как определяющие: «душа у человека одна, но она многосильна»[3]; «не только тело, но и душа многочастна», она «имеет как бы члены» и «созерцается в трех силах»[4]. Все Божественные заповеди даны нам с учетом такого строения души и предназначены для исцеления каждой

[1] Лк. 13, 20–21.

[2] *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 301.

[3] *Григорий Палама, свт. // Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 76.

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

ее части, поэтому тот, кто, строго следуя заповедям, подвизается во внутреннем делании, «у того сия троечастность соделывается истинно здравою». Хорошо понимая это, «против троечастности души день и ночь ведет войну и диавол», воюя «чрез то против заповедей Христовых», преображающих человека, то есть исцеляющих «*мыслительную, раздражительную* и *пожелательную* силы души»[5].

Наименования этих трех сил варьируются в различных источниках, и из них выстраиваются целые ряды синонимов. В современной церковной литературе можно встретить ошибки, когда авторы неточно распознают и применяют названия, путая желательную силу с раздражительной. Удивляться этому не приходится, поскольку и в старинных, особенно переводных, текстах «желанием» именуется то сила чувства, то воли. В принципе же вся терминология сводится к следующему:

Мыслительная (λογιστικόν, γνωστικόν) способность – ум, мысль, дух, совесть, словесность. Или: сила словесности, словесная, познавательная, разумная.

Раздражительная (θυμικόν, παρασηλοτικόν) способность – чувство. Или: сила ревности, ярости, гнева, мужества, твердости, эмоциональная.

Желательная (ἐπιθυμιτικόν) способность – воля. Или: сила желания, воли, вожделевательная, похотная, желательная, деятельная.

Три эти начала – мысль–чувство–воля – в свою очередь образуют две части души: сила мыслительная являет собой *рассуждающую* часть души, а две прочие силы составляют *страстную* часть души. Обе части человеческой души, по Божественному замыслу, должны пребывать в

[5] *Филофей Синайский, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 408.

гармоничном взаимодействии, чем и обладал изначально Адам. Наше же падшее естество нуждается во врачевании. Поврежденность, недуг души заключается в неверной направленности всех трех сил, отклонившихся от устремленности к Богу. А именно: ум, вместо непрестанного обращения к Творцу, «страдает неведением Бога»; чувство, вместо любви к Богу, «заковано в узкие рамки самолюбия»; воля, вместо жажды богообщения и единения с Богом, «порабощается страстями, находясь под их тиранией». Так мы «естественное движение душевных сил направляем в противоположную сторону, они у нас извращены». Когда святые отцы говорят об очищении сердца, о преображении внутреннего мира души как о первом этапе духовной жизни на пути к спасению, они имеют в виду «исцеление сил нашей души, дабы они действовали согласно естеству, но не вопреки ему»[6]. Пока все три начала не будут очищены и правильно ориентированы, человек не способен вмещать дары Божественной благодати.

Лечение может быть только комплексным, известно и общее целебное средство: «все три части души очищаются и освящаются молитвой»[7]. Но есть и своя специализация: воля врачуется аскезой, чувство – любовью, ум – преимущественно трезвением и молитвой. Аскетические лекарства – послушание, всестороннее воздержание – пробуждают в душе смирение, постепенно своеволие преобразуется в способность следовать воле Божией. Строгое самоограничение, подавляя эгоистическое начало, высвобождает духовные силы на то, чтобы учитывать других, сочувствовать и проявлять деятельное милосер-

[6] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 72, 73.
[7] *Георгий (Капсанис), архим.* Бог стал человеком... М., 2008. С. 39.

дие. Под действием благодати преображаются воля и чувство – являются первые плоды любви: дух жертвенности, сострадания, созидается то устроение души, когда «чужая боль становится своей». Все это вершится одновременно с духовно-творческой работой мысли. Аскеза истинная включает в себя непрестанный умственный пост: воздержание от лишней информации, ограничение во внешних впечатлениях, а также в передвижении, в общении. Мыслительная сила освящается молитвой и очищается трезвением, «которое есть непрестанное внимание к своему уму и рассуждение помыслов, отсечение мыслей и чувств, внушаемых врагом» и, в то же время, «возделывание иных, приходящих от Бога»[8].

Кто так противостанет силе *закона греха*[9], «кто воздержанием очистит свое тело», кто «силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей», а трезвящийся ум свой «в просветленной молитве отдаст Богу, – тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем»[10]. Когда наконец все три силы, в результате подвига аскезы, деятельного милосердия и умного делания, будут очищены и направлены на служение Богу, то это и станет гармонией целостного состояния души, называемого бесстрастием (ἀπάθεια). В этом состоянии становится возможным обретение наивысшего дара Бога человеку – обожения.

Быть вместилищем и центром действия трех сил в человеческом организме предназначено сердцу, вследствие чего, с точки зрения христианской антропологии, оно

[8] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... 2000. С. 20.

[9] *Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (Рим. 8, 2).

[10] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 2, 2. С. 42.

также имеет трехчастное строение: силы души, наполняя сердечную область, локализованы в соответствующем порядке, на трех уровнях[11]. В верхней части сердца Творцом помещена образующая разумную часть души мыслительная сила, которая есть средоточие духовной жизни человека. Она проявляется «в совести, или сознании нашего духа... в страхе Божием, в духовной любви к Богу и ближнему, в покаянном чувстве, в смирении, кротости, в сокрушении духа, или глубокой печали о грехах, и в других духовных ощущениях». Это именно те свойства, которые отсутствуют у животных, обладающих только двумя, низшими видами сил, – весьма основательно «сердце человеческое отличается от сердца скотов». Человек и называется существом *словесным*, он обладает, «в отличие от животных, внутренним свойством, особенной способностью души», которую «назвали силою словесности, собственно *духом*. Сюда отнесена не только способность мыслить, но и способность к ощущениям духовным, каковы ощущения высокого, ощущения изящного, ощущения добродетели. В этом отношении значение слов *душа* и *дух* весьма различно»[12]. Мыслительная сила «отвечает за разумную деятельность души – рассуждение и созерцание», то есть она имеет возможность не только делать логические заключения, но обладает способностью воспринимать предмет мысли созерцательно – непосредственно, интуитивно[13].

[11] 1. **МЫСЛЬ** —— рассуждающая часть души *(вершина сердца)*.
2. **ЧУВСТВО** —┐ страстная часть души *(середина сердца)*.
3. **ВОЛЯ** ———┘ страстная часть души *(нижняя часть сердца)*.

[12] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997–1998. Т. 3. С. 296. Т. 5. С. 115, 116.

[13] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... 2000. С. 19, 20.

Силы раздражительная[14] и желательная, образующие страстную часть души (называемую также чувственной или неразумной), привязаны, соответственно, к средней и нижней частям сердца: «ниже силы словесности, в середине сердца, помещается сила ревности; ниже ее, в низшей части сердца, помещается сила желания, или воли»[15]. Наполняя центральную область сердца, сила чувства предназначена быть посредником, объединяющим ум и волю, это сфера эмоционального, это начало *душевное*, в отличие от поместившегося выше – *духовного*[16]. Низшие способности, желания плотские «располагаются» в самой нижней части сердца, здесь средоточие душевно-телесного начала, истоки психофизических процессов организма. Так в строении сердца отражается, в нисходящей последовательности, тройственность состава человеческой природы: дух–душа–тело.

Диапазон проявления низших сил в человеке очень широк: «люди действуют сообразно тому, насколько и каким образом развит дух их», склоняясь к добру или злу. «В животных же эти две силы действуют очень грубо, как нисколько не связанные словесностью»[17]. Сила желательная, воля человека, определяет влечения его души – она «может обратиться к чувственным удовольствиям, алчности, чревоугодию, плотским страстям»; а сила раз-

[14] Происхождение этого термина надо связывать не с раздражительностью как проявлением злобы и гордости, но с понятием о чувственном раздражителе, т.е. причиной, возбуждающей те или иные чувства. *Свт. Василий Великий*: сама по себе «раздражительность есть душевный нерв, сообщающий душе тонус, силу к прекрасным делам». А дальнейшее уже зависит только от нас: каждая душевная способность «становится для обладающего ею благом или злом – по образу употребления». *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. С. 82, 83.

[15] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 5. С. 116.

[16] 1 Кор. 15, 44.

[17] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 5. С. 116.

дражительная «ответственна за приведение этих влечений в исполнение» – она «может быть направлена положительно или отрицательно, рождая любовь или ненависть»[18].

Пресечение зла

Мыслительная сила существенно отличается от прочих. Связано это с тем, что в таинстве крещения душа человека преображается не вся целиком, но освящается как раз та ее часть, что находится во владении мыслительной силы. Именно это словесное начало души, или дух, становится средоточием благодати, которая даруется в таинстве и вселяется в сердце человека: «благодать сначала приосеняет душу только в одной ее части»[19]. Так происходит возрождение в человеке образа Божия, до основания поврежденного в грехопадении пра́отцев: «в силе словесности преимущественно напечатлен образ Триипостаснаго Божества»[20], да и «что же такое образ Божий, если не ум»[21]. Вместе с тем две низшие силы до поры остаются не освященными: «проникновение благодати в другие стороны человеческого существа, завоевание благодатью всех сил... совершается постепенно»[22], – поэтому в крещении происходит «не полное и окончательное уничтожение порока, но только некоторое пресечение непрерывности зла»[23]. Волевое и чувственное начала «находятся еще в плену, не хотят и не могут покорствовать

[18] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... 2000. С. 20.
[19] *Макарий Египетский, прп.* // *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 114.
[20] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М., 1997. С. 37.
[21] *Иоанн Дамаскин, прп.* // Там же.
[22] *Макарий Египетский, прп.* // Там же.
[23] *Григорий Нисский, свт.* // Там же.

требованиям новой жизни». У новокрещенного «воля не умеет хотеть по-новому, а хочет по-старому; сердце не умеет чувствовать по-новому, а чувствует по-старому» – человек «весь еще нечист, кроме единой точки, которую составляет сознающая и свободная сила – ум, или дух»[24]. Начинается внутренняя брань за душу: пока страстная ее часть, «поблажая телу, омрачается удовольствием... боголюбивый ум действует противно этому: он причиняет скорбь телу и спасает душу»[25].

При этом надо учесть, что и мыслительная сила на самом деле еще далека от совершенства. Осенившая ее благодать до времени, пока человек не очистится от страстей, присутствует в сердце потаенно и помогает неприметно, каждый раз «ожидая произволения души»[26]. Восстановленный в душе образ Божий дает, в понимании святых отцов, лишь *возможность* достижения подобия Божия[27]. Ради его стяжания, ради полного исцеления человеку предстоит подвиг – «необходимы великий труд и усилие»[28]. А инициатива в приложении этих усилий полностью остается за человеком, – как только она проявлена, Господь «подхватывает» ее, соучаствуя в подвиге. «Потщимся же прежде всего исправить ум свой», ибо, «если не исправим ума, все другое тщетно и душа наша

[24] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 2. Ч. 2. С. 187.

[25] *Антоний Великий, св.* Духовные наставления. М., 1998. С. 131.

[26] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 59.

[27] «Два блага подает нам святая благодать чрез возрождающее нас крещение... Одно подается тотчас, именно: в самой воде обновляются все черты души, составляющие образ Божий». Другое обновление достигается постепенно – «это то, что составляет подобие Божие». И только «когда человек подвигами облечется во все добродетели... тогда благодать все естество его озаряет». *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбие. Т. 3. С. 63, 59.

[28] *Макарий Египетский, прп.* // *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 115.

никакого не восприемлет преуспеяния»[29]. Отчего прежде ум? Вспомним, что «тремя образами грешат люди: помышлением, словом и делом. Первый грех – грех умом – есть причина и всех тех грехов, в каких грешат словом и делом; ибо не ум заканчивает грех, а слово и дело заканчивают то, что изобретает ум. Итак, из этих трех чему прежде и более всего необходимо быть уврачеванным от Христа? Очевидно, первому – то есть уму»[30]. К этому прибавим, что ведь «умом нужно стоять в сердце», а у человека между умом и сердцем каменная стена. «Эта стена и делает невозможной истинную религиозную жизнь»[31].

Процесс выздоровления, начавшись с мыслительной силы, напрямую зависит от состояния двух прочих. Все три они находятся в тесной зависимости, и, «если одна из сил под угрозой, вся душа в опасности». Поэтому хотя первый шаг и должен сделать именно ум, как самое облагодатствованное в таинстве крещения начало, но очищение ума не может окончательно завершиться прежде исцеления сил низших: «пища для гнева – неисполненное желание. А для мысленного превозношения – обе силы, вожделевательная и раздражительная, при их худом расположении. И никогда не будет здорова ни раздражительная сила души, если не будет прежде исцелено вожделение, ни разумная, если не будут прежде уврачеваны две прочие»[32].

Первое дело на этом пути – расторжение союза ума с рассудком и восстановление умно-сердечного единства. И понятно – почему. Через такую метаморфозу сердце

[29] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. Сл. 9, гл. 3. С. 85.
[30] Там же. С. 84.
[31] *Харитон (Дунаев), игум.* // Валаамский Патерик. М., 2003. Т. 2. С. 165.
[32] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 76.

освобождается от страстных движений, вызываемых проникающими в него помыслами. Ведь законное место обитания помыслов – это рассудок, но никак не сердце, которого они вообще не должны касаться. Сердце предназначено быть храмом молитвы. Однако с нами все творится наоборот. Ум наш, слившись с рассудком, вбирает в себя его помыслы, и, доколе он оторван от сердца, он и будет обречен на порабощение суетными рассудочными помышлениями. Оставаясь же в таком положении, ум неизбежно содействует отравлению сердца энергией страсти. Происходит это следующим образом. Когда некий помысл, вместо того чтобы оставаться в пределах рассудка, приходит на ум человеку и когда человек при этом недостаточно бдителен, чтобы сразу остановить, отсечь его, – тогда в дело включаются раздражительная и желательная силы, они, так сказать, окрашивают помысл, напитывают его своей энергией: чувство не может оставаться равнодушным, а воля заражается от чувства. Тогда первоначальный помысл уже становится желанием, которое в свою очередь стремится быть исполненным. Так нейтральный поначалу мысленный импульс, выйдя за пределы рассудка, проникает, при содействии страстной воли и чувства, в самое сердце и укрепляется там, становясь новым источником действия страсти[33].

Из этого понятной становится насущная необходимость соединения ума с сердцем. И еще: уясняются причины категоричности, с которой отцы говорят о сосредоточении ума именно в верхней части сердца во время умно-сердечной молитвы[34]. Что же может служить лучшим

[33] См.: *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 73, 74.

[34] Подробнее об этом см. в разделе «Ум и сердце», в гл. «Внимание».

убежищем уму, как не законно определенные ему Создателем пределы. На самом деле здесь, в вершинах сердца, единственно приемлемое для него обиталище. Это место средоточия человеческого духа, область вселения Божественной благодати. Дух – ипостасная основа человеческого существа – «присутствует в верхней части сердца», подобно тому как рассудок обитает в районе головного мозга. «Не член плоти – сердце», но сосредоточенность сил души в этом органе «собственно и называется сердцем, в нравственном значении». Посему, «читая в отцах о сердечном месте, которое обретает ум молитвою, надо понимать под этим словесную силу, помещенную Творцом в верхней части сердца»[35].

Отсюда же можно уразуметь, почему недопустимо направлять молитвенное внимание в нижние части сердца, привлекая тем самым туда и ум: поступая так, человек вторгается в страстную часть души и возбуждает действие низших сил, опаляющих страстью и ум, и весь душевный состав. Напротив, ум, водворившийся в верхней части сердца, прекращает быть источником чуждых помыслов, а из сердечных низин перестает в ответ подниматься муть страстных движений. Если ум не остается праздным, но занят молитвой, то к сердцу привлекается ток благодати. «При молитве нужно, чтоб дух соединился с умом и вместе с ним произносил молитву, причем ум действует словами, произносимыми одною мыслью или с участием голоса, а дух действует чувством умиления или плача»[36]. Все это способствует взаимному их постепенному очищению. Затворившись в сердце, освободившись от плена рассудочных помышлений, ум достигает наконец покоя,

[35] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 1. С. 256, 266. Т. 5. С. 115.

[36] Там же. С. 266.

а затем, укрепившись, уже сам охраняет сердце от набегов помыслов извне, поскольку «не может войти помышление в сердце, не толкнувшись прежде в двери ума»[37]. Проникнутый памятью Божией, ум, став стражем у сердечного входа, не пропускает ничто нечистое.

В дальнейшем, после очищения страстной части души, когда по мере преуспеяния в подвижничестве все три силы предстанут обновленными, благодать, более не скрываясь, обнаруживает свое царственное присутствие в душе христианина: «коль скоро человек очистился, Бог тотчас являет полное Свое вселение»[38]. Это столь же закономерно, как и обратное: «если естество наше посредством Духа не сохранится от скверны и не сделается... чистым, то ни в нынешней, ни в будущей жизни не возможет соединиться со Христом в одно тело и дух»[39]. Для существа же исцеленного, когда все силы души направлены к единой цели – на служение Богу, становится возможным подлинное созерцательное богопознание: «единство душевных сил в созерцании дает возможность воспринимать Бога, Единого в Святой Троице. Когда... раздражительная и мыслительная силы души сольются с желательной, единым станут трое в созерцании Трóической Едúницы», и тогда «они видят невидимо неизреченную красоту Самого Бога... И добрый наш Владыка даруст Самого Себя Своим подлинным рабам и исполняет всякое их желание»[40].

[37] *Исихий Иерусалимский, прп. // Иларион, схимон.* На горах Кавказа. СПб., 1998. С. 865.

[38] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 2. Ч. 2. С. 187.

[39] *Григорий Синаит, прп. // Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 2. Ч. 2. С. 187.

[40] *Симеон Новый Богослов, прп. // Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон... Н.Новгород, 1996. С. 221.

Центр жизни

Еще во времена древних греков слово καρδία означало не только сердце в прямом смысле, но также душу, настроение, взгляд, мысль, ум, убеждение и даже благоразумие[41]. В аскетике под понятием *сердце* подразумевается прежде всего не физический орган тела, а духовный центр, через сосредоточение ума в котором человек имеет возможность достичь встречи и единения с Богом, – в этом смысле сердце служит «орудием души»[42]. Оно «есть орган высшего познания, орган общения с Богом и со всем трансцендентным миром»[43]. Это вместилище духа – «потаенный человек», по апостолу Петру, или «внутренний человек», по апостолу Павлу[44], это та нива, где Бог «насадил Дух Своей жизни»[45]. Здесь сосредоточены способность самопознания, совесть, идея о Боге и «вся духовная жизнь». Сердце – «это богоподобный дух, вдунутый в первозданного. Он несокрушимым пребывает и по падении»[46]. «Чрез дух человеческий проникает в сердце Дух Божий[47] и в нем действует»[48]. Часто в Писании сердцем бывает названа вся совокупность внутренних сил, так как «сердце есть центр не только сознания, но и бессознательного начала, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только ума постигаемого, но и непостигаемого, – одним словом, оно есть абсолютный центр»[49].

[41] *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа и тело. М., 1997. С. 26.
[42] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 5. № 896.
[43] *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа и тело. М., 1997. С. 118.
[44] 1 Пет. 3, 4; 2 Кор. 4, 16.
[45] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 31.
[46] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 75.
[47] См.: Рим. 8, 16.
[48] *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго... М., 1993. С. 22.
[49] *Харитон (Дунаев), игум.* // Валаамский Патерик. М., 2003. Т. 2. С. 164, 165.

«Никто не может логически и рассудочно определить, что такое сердце», – во всяком случае, как «средоточие душевно-телесной организации человека» оно «есть объединяющее начало трех способностей души: *разумной, вожделевательной и раздражительной*». Когда человек живет внутренней жизнью, когда пробужден его дух, «тогда он чувствует существование этого центра, существование сердца. Там ощущается боль и духовная скорбь, там человек переживает благодать Божию, там он слышит и глас Божий»[50], там есть – «престол благодати»[51].

Аскетика, основываясь на новозаветном богословии, учит, что «душа (ψυχή), как субъект личной жизни, имеет в духе (πνεῦμα) свой высший, богоподобный принцип, а в сердце (καρδία) – свой непосредственный орган», в котором «концентрируется вся личная жизнь человека»[52]. Отсюда – «сердце и дух поставляются между собою в теснейшую связь неразрывного взаимоотношения». Вся жизнь духа протекает «по преимуществу в сердце», так что иногда сердцу и приписывается то, что в действительности «принадлежит собственно духу»[53]. В духе, как начале *богообразном*, человек обретает источник высших форм духовной жизни[54], ведущих к *богоподобию*, и вся эта деятельность духа, как признает Писание, по преимуществу соотносится с сердцем[55]. Здесь причина и той связи, в которую поставляются сердце и совесть: последняя есть резуль-

[50] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 32.

[51] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 2, 3. С. 44.

[52] Ср.: Иак. 5, 8; 6, 8; 1 Пет. 3, 4; Еф. 3, 17; 4, 18; Гал. 2, 20; 4, 32; Флп. 4, 7; 1 Фес. 3, 13; Евр. 13, 9.

[53] Ср., напр.: Пс. 34,19; 51, 19; 78, 8; Иер. 23, 16, 26; Деян. 19, 21; 2 Кор. 9, 9; Кол. 2, 5.

[54] Ср.: Рим. 1, 9; 6, 16; 8, 10; 1 Кор. 2, 11; 5, 5; 6, 20; Гал. 6, 10; Флп. 4, 23.

[55] См.: 1 Пет. 3, 4; Рим. 2, 29.

тат деятельности духа в сердце[56]. И наконец, посредническая миссия духа, связующего человека с Богом[57], предопределила именно сердцу быть вместилищем Святого Духа[58].

Изначально, как знаем, дух человеческий «пребывал постоянно горе́, при Боге», он «увлекал туда с собою душу, она влекла туда с собою тело». Гармония первобытного состояния определялась тем, что тело Адама «было в совершенном согласии с душой, а душа находилась в совершенном согласии с духом, то есть с силой словесности — этим высшим достоинством души человеческой». Присущая нам «борьба между составными частями... нынче не прерывающаяся и не дающая покоя человеку ни днем, ни ночью»[59] может быть преодолена, как уже говорилось, только путем уврачевания сердечно-умственного раскола через практику внутреннего делания — путем «внутрь-пребывания», или «пребывания ума в сердце», — через *умно-сердечную молитву*, совершаемую *на всякое время*[60]. Через то, то есть, делание, в коем и заключены предъявляемые христианину словом Божиим обязательные для преуспеяния в духовной жизни требования, как-то: бодрствование и трезвение[61], уберегающие от смертного сна[62]. «Блажен раб, егоже обрящет бдяща» Господин его, а посему «блюди убо, душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана́ будеши, и Царствия вне затвори́шися»[63].

[56] Ср.: Евр. 10, 22; Рим 2, 15.

[57] Ср.: Пс. 51, 2; Рим. 5, 5; 8, 15–16; 2 Кор. 1, 22; Гал. 4, 6.

[58] *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 375–380, 577–582.

[59] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М., 1997. С. 31.

[60] Лк. 21, 36.

[61] *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить* (1 Пет. 5, 8).

[62] *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 375–380, 577–582.

[63] Тропарь, глас 8-й, на утрене Страстной седмицы.

Сосредоточение ума в сердце, делание, составляющее «главную задачу исихаста», не только доступно для всех христиан, но и, как выяснилось выше, естественно присуще душе в ее здоровом состоянии. «Обращение ума к самому себе возможно потому, что ум – это не только сущность, но и энергия; а энергия может перемещаться и по прямой, и по кругу, возвращаясь к своему первоисточнику»[64]. В отличие от глаза, который видит все прочие вещи, а сам себя не видит, ум, рассматривая вне себя все, что ему необходимо, способен и «к себе самому возвращаться... самого себя созерцая». Первое действие св. Дионисий Ареопагит называет «прямым движением ума», второе – «круговым»[65]. Это второе и есть по природе «свойственное уму проявление энергии», через которое он восходит в сверхъестественное состояние, «соединяясь с Богом». Ум может от внешних восприятий, – говорит о том же свт. Василий Великий, – «возвращаться к самому себе», а после из «самого себя к Богу восходить». Благодаря такой одаренности ума возможны для нас и трезвение, и умно-сердечная молитва. Эти «невыразимые действия (энергии), о которых мы говорим... совершаются в телах священных безмолвников, посвятивших всю жизнь исихии»[66].

Желая последовать им, должно разумную способность своей души блюсти в трезвении, а для этого необходимо, «собрав рассеянный по внешним ощущениям ум», привести его «к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов», ибо «тем, кто решился внимать

[64] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 9, 79, 80.

[65] О круговой, или круговращательной, умно-сердечной молитве см. в разделе «Ум и сердце», в гл. «Образ молитвы» («Молитва умно-сердечная»).

[66] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 2, 5; II, 2, 12. С. 170, 43–46.

себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело», и именно в сердце. По слову Лествичника, «исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное». Ум, как и душа, обитает в теле, поэтому наивысшей концентрации внимания он способен достигать, находясь не где-то вовне, но в сердце – на «престоле благодати». С другой стороны, если следовать противникам исихазма[67] и направлять ум куда-либо вне тела, то он никогда не обретет состояния сосредоточенности в себе, но пребудет в «парении» и рассеянности. «Если, и по псалмопе́вцу, *вся слава дщери Царя внутри*[68], то зачем мы будем искать ее где-то вовне? Если, и по апостолу, Бог даровал Духа Своего, вопиющего в сердцах наших *Авва, Отче*[69], то разве не в наших сердцах мы должны молиться вместе с Духом? Если, и согласно Господу пророков и апостолов, *Царствие Божие внутрь* нас *есть*[70], то разве не останется вне Царства Небесного» тот, кто вместо заключения ума в сердце пытается вывести его за пределы своего тела?[71]

История болезни

Замысел Бога о человеке абсолютно благ. Он создает тварь для блаженной богоподобной жизни, чтобы даровать ей жизнь бога с Богом и в Боге – обожение. Пребывая по сотворении в состоянии *естественном*, то есть бесстрастном, человек Адам, если бы принял в свое вре-

[67] О значении понятия *исихазм* см. в разделе «Ум и сердце», в гл. «Образ молитвы» («Возвышение и низвержение»).

[68] Пс. 44, 14.

[69] Ср.: Гал. 4, 6; Мк. 14, 36.

[70] Лк. 17, 21.

[71] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. I, 2–4, 6. С. 43, 44, 46.

мя благодать обожения, то перешел бы в состояние *сверхъестественного* бытия. Но дар невозможно вручить насильно, тогда это не дар, а бремя. Дар становится даром, когда желанен, когда принимается добровольно. Ошибка в выборе стоила прародителям утраты и того, что имели: отвергнув Божественный дар, они вместо подъема пали на уровень ниже – в состояние *противоестественное*, то есть страстное. «Человек остановил в себе приток Божественной благодати»[72]. Ошибка обернулась космической катастрофой. «Истлевша преступлением, по Божию образу бывшаго всего тления суща, лучшия отпадша Божественныя жизни»[73]. Человеческая природа вместо нейтрального обрела качество со знаком минус и в таком состоянии унаследована нами[74]. Поскольку «миссию, данную человеку, Адам не выполнил», ее осуществляет Сам Творец «в деле Христа – Нового Адама[75]»[76]. Бог причащается смерти, дабы человек стал причастником

[72] *Филарет Московский, свт. // Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 100.

[73] Даже будучи сотворенным по образу Божию, человек отпал от лучшей Божественной жизни; преступлением он всецело подвергся порче и разрушению. Служба Рождества Христова. Канон утрени, песнь 1-я.

[74] Надо верно понимать смысл этого тяжкого наследия: от Адама потомкам передается не греховность, не *грех* как таковой и не *вина* за грех, как это понимается в католицизме, но – *последствия* грехопадения: смертность и поврежденность природы. Соответственно, и искупление в православном понимании – это прежде всего не оправдание, не жертва удовлетворения и умилостивления, как в латинизированном «школьном» или «юридическом» толковании, но восстановление и очищение падшей человеческой природы и победа над смертью. См.: *Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления; *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. С. 231.

[75] *Первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба* (1 Кор. 15, 45, 47).

[76] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 102.

бессмертия[77]. Принеся Себя в искупительную Жертву, Бог вновь дарует человеку возможность обожения, но задача человека теперь усложнилась вдвойне. Из своего состояния, которое ниже естества, нужно возрасти, вновь обретя бесстрастие, а затем, на втором этапе, подняться до следующего уровня – со знаком плюс.

Итак, в Адаме «идея человека не получила своего осуществления», она «была омрачена падением». Падение произошло в области как раз той силы души, «которой человек и должен был осуществить свое предназначение, – в области произволения». Ошибка воли «здесь – начало зла». Зло порождается человеком, когда «по ложному суждению» он избирает неверное направление и движется мимо «своей Цели – Бога, в Котором только и можно найти истинную опору бытия»; любое иное направление есть «отделение от Бога» и «приближение к небытию». В «неправильном движении сил души и заключается грех первого человека. Вместо Источника жизни и обожения, он обратился... к чувственным благам и в видимом мире стал искать для себя точки опоры». Сразу же за этим «все силы его души получили неподобающее направление, наклонились ко злу, ко страстям»[78]. Зло, поразившее душу, тем самым расстроило всю гармонию Божественного замысла о человеке, и в результате – «больна душа: больной ум, больное сердце, больная воля»[79].

Душа, «сама по себе будучи создана разумной и духовной», получила вместе с бытием бесстрастные чувства похотения и гнева, – только «по преступлении, когда

[77] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 1. С. 163.

[78] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 77.

[79] *Исаак Сирин, прп. // Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 20.

впал человек в тлю и дебельство плоти», преобразились они в греховную похоть и ярость зверскую[80]. От «злоупотребления собственными силами» – разумом, желанием и волей – «в человеке возникли три величайших первичных порока», ставшие «родителями всякого иного порока: неведение, самолюбие и тирания»[81]. Эта поврежденность образа Божия в человеческой природе передается при зачатии каждому новорожденному, наследующему от пра́отцев болезни, страдания, смерть. Таким образом, телесное начало неестественно возобладало над душой: «тело часто представляет собой бремя для души и помеху для ее богонаправленной деятельности», *ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум*[82]. Отсюда происходят «пагубный раздор, борьба и вражда между душой и телом»[83]: *плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы*[84].

Человек падший может «умствовать, но умствует неправо; может желать, но желаниями неразумными; может являть ретивость, рвение и гнев, но бессмысленно» – оттого все в человеке «криво и ошибочно». Особенно прискорбно то, что совративший человека сатана умеет внушить ложь о том, что греховные страсти есть от природы присущее нам свойство, «а не дело бесовских козней». Если так, то невозможным становится и исцеление. Между тем, покуда не будет очищена душа и силы ее не

[80] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 194.

[81] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 148.

[82] Прем. 9, 15.

[83] *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 182.

[84] Гал. 5, 17.

получат «должного врачевания, преобразования и укрепления», то нет «никакой возможности исполнять волю Божию». А значит, любое подвижничество, не сопряженное с внутренним деланием очищения от страстей, бессильно, неспасительно. «От незнания того... многие христиане, несмотря на то что в великих подвизаются подвигах... трудятся напрасно. Многие так и умирают неисправленными и неуврачеванными и *там*, конечно, должны бывают испытывать огонь вечного осуждения»[85].

Болезнь человеческой души проявляется прежде всего в помрачении ума, испорченности воли и осквернености сердца. ***Помрачение ума*** сказывается, например, в его медлительности и ослеплении, «неспособности принять, усвоить и постичь духовные вещи», о чем сказано: *Мы едва можем постигать и то, что на земле, и с трудом понимаем то, что под руками*; тем более не доступны нам области горние: *что на небесах – кто исследовал?*[86]. Отягченный греховностью, плотский человек не способен постигать явления духовного мира, судит о них извращенно: *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия... он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно*[87]. «Отсюда – неведение истинного Бога и духовных ценностей, отсюда – заблуждения, предрассудки, неверие, суеверие, язычество, многобожие, безбожие[88]»[89].

«В мысленной силе души рождаются и действуют помыслы... в уме – мечтательные воображения, в рассуд-

[85] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 221, 134, 135, 225.

[86] Прем. 9, 16.

[87] 1 Кор. 2, 14.

[88] См.: Рим. 1, 21–31; Пс. 13, 1–3; 52, 2–4.

[89] *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 179.

ке – мнения»[90], – все это производит в человеке болезненные состояния «неблагодарности к Богу и ропотливости, богозабвения, неведения Божественных вещей, нерассудительности и всякого рода хульные помыслы»[91]. «Злое направление сей способности души» порождает «превратное и ложное понятие о естестве вещей, яко почитати свет тьмою, а тьму светом»[92]. Помраченный человек насквозь пронизан страстными помышлениями, отчего его «ум слеп бывает для духовного созерцания и молитвенного восхождения»; посему желающие прозреть по необходимости прибегают к подвигу трезвения, дабы «тщательно внимать помыслам, причины их познавать и отсекать»[93].

Ум, забывший в грехопадении свое истинное назначение, «прилепился к чувствам», вслед за чем в человеке, «под влиянием чувственного познания природы как источника наслаждений, возобладали плотские влечения». Одновременно ум потерял власть над страстными силами души – чувством и волей – «и подчинился их беспорядочным движениям, побуждающим стремиться только к удовольствию». Так разум попал в рабство «плотского самолюбия, страсти плотоугодия и насильничества». Побуждаемый «к борьбе за мирские блага и средства услаждения», он поражен ненавистью «ко всему, что препятствует удовольствию... Страстная любовь или ненависть к чему-либо чувственному наполнили жизнь человека и составили в нем закон плоти, закон животной жизни». Оторванный от Бога – истинного бытия – человек «дове-

[90] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 190.

[91] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 51.

[92] *Григорий Нисский, свт.* Каноническое послание: Правило 1 // Книга правил. ТСЛ, 1992. С. 360.

[93] *Максим Исповедник, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 198.

рился веществу, которое само по себе – небытие; вместо того чтобы стать богом, предпочел стать прахом, стал служить плоти», поставив «себя на край погибели»[94].

Другая сторона недуга – ***испорченность воли*** – проявляется в расслабленности души, в большей склонности ко злу, нежели к добру. «Грехоцентричное самолюбие стало главным рычагом деятельности потомков Адама. Оно сковало их богообразную свободу и сделало их рабами греха[95]. Человек сознает добро, желает его, а растленная грехом воля влечет его ко злу»: *доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю*[96]. В результате «греховное стремление ко злу путем навыка стало неким законом человеческой деятельности»[97]: *Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое*[98]. Любой страстный помысл возбуждает желательную силу, оживляя греховные наклонности души и «скотские похоти»[99]. Часто не только диавол наводит на «страстные воспоминания о женщинах», но и сам человек бывает тому виною – из-за «невоздержанности в пище и питии и частого неразумного обращения с женщинами»[100]. «Греховное движение сея способности бывает, когда кто вожделение обратит к мечтательному тщеславию или к цветущей красоте телесной». И отсюда же, при непротивлении страсти, «происходит сребролюбие, славолюбие, сластолюбие и все сим подобные пороки»[101] «со всеми их

[94] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 77–80.

[95] См.: Ин. 8, 34; Рим. 5, 21; 6, 12–20.

[96] Рим. 7, 19.

[97] *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 180.

[98] Рим. 7, 21.

[99] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 190.

[100] *Максим Исповедник, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 199.

[101] *Григорий Нисский, свт.* Каноническое послание: Правило 1 // Книга правил. ТСЛ, 1992. С. 360–362.

многочисленными видоизменениями, составляющими область самоугодия»[102].

Имеем, наконец, и ***осквернённость чувства***, сердечную нечистоту – общий удел всех потомков Адама. «Она проявляется как нечувствие духовных вещей и погруженность в неразумные стремления и страстные желания». Зараженное «греховностью сердце является мастерской злых мыслей, злых желаний, злых чувств, злых дел»[103]; очень нелегко пробудить его к ощущению вечной реальности и восприятию святых истин Божиих[104]. «От силы раздражительной рождаются помыслы: гнева, ненависти, зависти, мщения, злорадства, зложелательства и все вообще злые помыслы»[105] или «зверские страсти»[106]. «Раздражительную силу возмущают страстные воспоминания о людях, нас огорчивших; причиною сего служат сластолюбие, тщеславие и любовещность, из-за коих огорчается страстный – или что их лишился, или что их не получил»[107]. Вражда, злословие и прочие «многих доводящия до убийства и кровопролития... превратныя движения сея силы всем явны суть», но нечистое сердце есть ко всему еще и самоубийца, ибо порожденное им страстное чувство, «не обретая, како с пользою употребити оружие, обращает противу самаго себя острие железа», и тогда «оружие, данное нам от Бога на защищение» становится для «злоупотребляющаго оным погибельным»[108].

[102] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 51.

[103] См.: Мф. 15, 19; Мк. 7, 21; Быт. 6, 5; Притч. 6, 14.

[104] *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 181.

[105] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 51, 52.

[106] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 190.

[107] *Максим Исповедник, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 199.

[108] *Григорий Нисский, свт.* Каноническое послание: Правило 1 // Книга правил. ТСЛ, 1992. С. 360–362.

Итак, Адамово «первозданное блаженство не было состоянием обоженным», но только «известным к нему предрасположением». Если бы первый человек в своей свободе сделал правильный выбор и не утратил возможность «достичь совершенного единения с Богом», то уже тогда «свершилось бы обожение человека», а благодаря этому и «всего тварного мира»[109]. Но как ни трагичны судьбы падшего творения, изначальный замысел Бога о человеке все же абсолютно благ. *Все, что Он создал*, было *хорошо весьма*[110], в том числе и первый человек; здесь не могло быть «недочетов». Почему бы тогда не создать человеческое существо обоженным от начала, вне риска грехопадения и неуязвимым для сатаны? Но изначально божественен только Бог, и именно потому, что безначален, тогда как любая тварь имеет начало своего бытия и уже потому – не божественна по природе. Отсюда неизбежна последовательность действий: сначала вершится сотворение человека, и только как обретший уже бытие он имеет возможность обожения нетварной энергией Бога, что в перспективе и ожидалось от Адама. Но он должен был сам этого пожелать. А дар свободы заведомо содержит в себе неустранимую вероятность ошибки. Мог ли Бог оградить людей от неверного выбора? Но для этого при сотворении надо было не наделять человека свободной волей, а это означало бы создать еще один вид животного. Свобода есть важнейшая часть и неотъемлемое свойство образа Божия, вдунутого *в лице*[111] первозданному существу, – то, что и делает человека челове-

[109] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 102.

[110] Быт. 1, 31.

[111] *И вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою* (Быт. 2, 7).

ком. А поэтому, как утверждают Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама и другие отцы Церкви, исполнение абсолютно благого «Божественного замысла о человеке» полностью «зависит от свободного произволения человека»[112].

Неуязвимость бесстрастия

«Главные наши страсти – гнев и пожелание – сильнее в нас действуют и более других свойственны нам»[113], – замечает свт. Иоанн Златоуст, имея в виду низшие силы души – чувство и волю. Обратим внимание на то, что именно эти начала во фрейдистском психоанализе возводятся в ранг двух основных инстинктов: агрессивности и полового влечения. Бессознательная тяга к разрушению и сексуальность понимаются здесь как главная движущая сила поведения индивида и даже общества. В результате складывается довольно своеобразная картина мира; не случайно для Фрейда религия есть форма «массового безумия»[114] и «надстройка над сексом»[115], а совесть – продукт «социальных запретов». Ошибка в том, что действие двух низших сил в их болезненно искаженном страстью состоянии признается естественно присущим человеческой природе. Это означает, что об исцелении души не может быть и речи. Психоанализ ничего и не исцеляет, предназначение фрейдизма на самом деле совсем в другом – узаконить культ страсти.

[112] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 12.

[113] *Иоанн Златоуст, свт.* // Святоотеческое учение о душе. Пермь, 2002. С. 39.

[114] Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М., 1997. С. 17.

[115] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 325.

В действительности «воля и желание... не прямо дурны по своей природе»[116], и «очень ошибаются, ошибаются в погибель себе» те, кто греховные желания плоти признают «неотъемлемыми свойствами тела человеческого, а удовлетворение их естественной необходимостью». Греховные плотские пожелания – плод грехопадения. Они присущи «естеству падшему, как свойства недуга – недугу; они противоестественны естеству человеческому в том состоянии, в котором оно было создано»[117]. Вот «если бы со-вечное Отчее Слово не вочеловечилось, то было бы очевидно, что по самой природе грех находится в человеке». Тогда было бы основание и для «упрека Творцу, якобы Он не есть Творец добра или Сам не есть добр, что Он и несправедливый Судия, неправо осудивший человека, который уже был создан Им же как заслуживающий осуждения. Посему Бог воспринимает человеческое естество, дабы показать, до какой степени оно вне греха и настолько чисто, что было возможно соединить его с Собою по ипостаси навечно»[118]. Что же касается порчи, то «извращение страстей порождается злоупотреблением силами души», неправильным их применением[119]. Иначе говоря: «Поелику ум наш занемог и потерял здравие... и, как больной и поврежденный, вышел из своего чина и растлился и стал... помышлять только о мирском, то по сей причине вожделевает он того, что не сообразно с ним, и гневается неразумно... Таким образом, гнев и пожелание не первоначально суть страсти, но стали тако-

[116] *Дионисий Ареопагит, свт.* // *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 178.

[117] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М., 1997. С. 31.

[118] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 1. С. 158, 159.

[119] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 74.

выми вследствие потери умом нашим здравия»[120]. Сам же человек добр от природы, и «злые проявления в нем – лишь неестественные отклонения», почему и возможно истинное духовное целительство: преображение и перенаправление душевных способностей[121].

Воля и желание – это «ходящая в одном ярме пара нерассудительных сил», которые, если бывают управляемы разумом, то могут успешно взаимодействовать: тогда «порывы слишком упрямой воли сдерживаются разнимающей силой желания», а слишком увлекающееся «желание одергивается волей»[122]. Здоровая воля – «копьеносец духа», на ней строится добродетель терпения; извращенная воля – гневливость. Доброе желание – любовь, извращенное – греховная похоть[123]. В процессе врачевания души ум заставляет эту «упряжку служить добродетели и строго правит ею». Когда же здравие возобладает и страстное начало «вполне подчинится закону духа», тогда раскрывается в душе во всей «цельности и чистоте образ безначального Царя», а «разум дает полную свободу и воле и желанию: воле – для чистого наслаждения Божественной любовью, желанию – для "духовного кипения"»[124].

Все это становится возможным, когда «заключенный в сердце ум, как верховный правитель, устанавливает законы для всех сил души»[125]. Когда «разумная сила здраво

[120] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 219, 220.

[121] *Григорий Палама, свт. // Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 74.

[122] *Феодорит Кирский, еп. // Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 178.

[123] Комментарии // *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 178.

[124] *Максим Исповедник, прп. // Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 178.

[125] *Григорий Палама, свт. // Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 81.

рассуждает и верно отличает добро от зла, показывает определенно и властно силе желательной, к каким вещам подобает ей склоняться желанием, какие любить, от каких отвращаться», когда «раздражительная сила стоит между сими двумя, как благопокорливый раб, готовый усердно служить желаниям их, спомоществует им, пробуждает и подвигает к мужеству, содействию добрым и противодействию злым людям», — тогда и наступает «освящение ума», то есть «воскресение души в настоящей жизни, вследствие коего можно сподобиться и будущего воскресения»[126]. Тогда обретает человек «благозвучную гармонию органа душевного». В этом состоянии «мысленная наша сила неослабно прилежит созерцанию добродетелей», воля «устремляется ко Христу Господу», а «сила раздражительная вооружается против бесов», — вот «тогда силы наши действуют по естеству своему»[127]. Как еще сказано: «разумная душа действует в соответствии с природой, когда желательная часть ее устремляется к добродетели, яростная же часть сражается за эту добродетель, а разумная часть обращается к созерцанию»[128].

Вообще, «доброе действие силы раздражения есть ненависть ко злу, брань противу страстей и укрепление души в мужестве, дабы подвизающийся за веру и добродетель не устрашался... но подвизался противу греха до крови, презирал угрозу смертию, тяжкие муки и разлучение от того, что есть приятнейшаго, и, словом, был выше всего, что многих держит в плену сластей»[129]. «Дело бла-

[126] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 410. Т. 1. С. 85.

[127] *Феодор Едесский, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 324.

[128] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 109, 110.

[129] *Григорий Нисский, свт.* Каноническое послание: Правило 1 // Книга правил. ТСЛ, 1992. С. 360–362.

горазумия есть – всегда подвигать раздражительную силу нашу к схваткам во внутренней брани и к самоукорению», направлять ее «против внешнего нашего человека и против змия – сатаны. *Гневайтеся*, сказано, *и не согрешайте*[130]. Это значит: гневайтесь на грех, то есть на самих себя и на диавола, чтобы не согрешить против Бога». Силу желательную всегда надо «устремлять к Богу и добродетели». Главное же дело мудрости – «мысленную силу нашу напрягать к трезвению строгому и непрерывному и к духовному созерцанию». Поставим «силу мысленную госпожою над обеими иными, чтобы с мудростью и благоразумием упорядочивала их, вразумляла, наказывала и начальствовала над ними, как царь начальствует над подданными. И тогда сущий в нас разум по Богу будет управлять ими, а не им покоряться»[131].

При правильном взаимодействии трех оздоровленных сил человек способен соприкоснуться с чудом богообщения. Люди, достигшие святости, «подвигом соделали себя обиталищем Святой Троицы, потому что обожили свои разум, сердце и волю, которые словно три сосуда наполнились Духом Святым», подобно трем мерам муки[132] из притчи Христовой[133]. Чудо становится возможным, когда ум, воля и чувство способны в полном согласии внимать «голосу живого Отца». Гласу Божию присущи те же, что и человеку, начала «живого Духа: ум, воля и чувство», потому нам и надо «сосредоточить в себе все эти силы в одном акте живого внимания, чтобы быть способными услышать Его. Жизнь можно услышать только

[130] Пс. 4, 5.

[131] *Исихий Иерусалимский, прп.* Слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 166, 184.

[132] См.: Мф. 13, 33; Лк. 13, 21.

[133] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 19.

жизнью же». Одностороннее восприятие не может объять полноту Божественного слова. «Поэтому если мы слышим голос живого Отца, то непременно слышим его не только умом и чувством, но и волей»[134]. Поскольку «душа человеческая одна по существу, но троична по свойствам, которые можно назвать волей, разумом, чувством», то в этом и можно «видеть ее богообразие»[135]: «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, но не три Бога, а один, имеющий три Лица; подобно этому и душа-ум, душа-воля, душа-чувство, но не три души в одном теле, а одна душа, имеющая три силы, и в этих трех силах наш внутренний человек по естеству своему чудесно отражает образ Божий»[136]. Однако «помимо сего подобия существует все-таки существенное и огромное различие между троичностью в Боге и троичностью в душе человеческой, ибо троичность в Боге означает три отдельных, самостоятельных, совершенных и вечных Лица, а троичность в человеке – три несамостоятельные, безличные силы и свойства»[137].

Исцеление душевных способностей есть, в то же время, обретение *бесстрастия*. По учению святых отцов, «бесстрастие означает прежде всего восстановление в человеке духовного равновесия, нарушенного вторжением греха, и возвращение духовных сил в их естественное состояние»[138]. Здоровая душа в таком положении становится неуязвимой для соблазнов и искушений. Это показал Господь на своем примере. Диавол искушал Христа в пустыне «в трех расположениях души, в которых, как знал,

[134] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 195.

[135] *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 126.

[136] *Амвросий Медиоланский, свт.* // Там же.

[137] *Иустин (Попович), прп.* // Там же.

[138] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 73–76.

пленяется весь род человеческий... Он искушал вожделевательную часть духа Его, говоря: *скажи, чтобы камни сии сделались хлебами*; искушал раздражительную часть, когда старался подстрекнуть Его к желанию власти над настоящим веком и к желанию царств этого мира; разумную часть искушал, когда говорил: *если Ты Сын Божий, бросься вниз*»[139]. Однако «обольщение не имело никакого успеха», так как сатана «не нашел в Нем ничего поврежденного. Потому никакая часть души Его, искушаемая наветами врага, не соглашалась с ними»[140]. И *тогда оставляет Его диавол*[141].

«Бесстрастие – это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему», то есть «когда она полностью отворачивается от дурного и обращается к прекрасному; и бесстрастный для нас тот, кто избавился от дурных состояний и обогатился добрыми»[142], кто в своем совершенстве способен «бесстрастно созерцать мысленные образы женщин и обидчиков»[143]. Православная аскетика видит в бесстрастии проявление высшей христианской добродетели – любви. Отцы называют любовь «внучкой бесстрастия»[144], указывают, что «только любовь ведет к бесстрастию», величают ее «огнем бесстрастия»[145], а говоря иначе: «бесстрастие имеет душа, которая приобрела такой же навык в добродетелях, какой страстная – в сластях»[146].

[139] Мф. 4, 3–9.

[140] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 621.

[141] Мф. 4, 11.

[142] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. II, 2, 19. С. 178, 179.

[143] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 134.

[144] *Евагрий Понтийский, авва* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 74.

[145] *Диадох Фотикийский, свт.* // Там же. С. 74, 75.

[146] *Иоанн Синайский, прп.* // Там же. С. 75.

Стяжание бесстрастия — это завоевание желанной и долгожданной чистоты ума и сердца, чистоты души. Вот что можно сказать о признаках этого состояния: «чисто сердце у того, кто не только не бывает тревожим и тяготим какою-либо страстью, но и не помышляет даже ни о чем худом или мирском, хотя бы и хотел того, и одну память о Боге держит в себе с неудержимою любовью. Ибо око души, ум, когда ничто не мешает его созерцанию, чисто в чистом свете видит Бога». Сердце то чисто, «которое не находит в себе никакого помышления или помысла мирского, но все прилеплено к Богу» и «не воспоминает уже ничего мирского, ни печального, ни радостного, но пребывает в созерцании, возносясь до третьего неба, восторгаясь в рай и видя наследие благ, обетованных святым»[147]. «Через чистоту ума освобождается душа от своих страстей», и тогда «происходит умное видение». И напротив: когда нет «бесстрастия, бесы дерзают входить в нас, возмущают нас и показывают вместо истины прелесть»[148].

Что переживает подвижник, победно завершивший свою брань со страстями, можно примерно представить по нескольким скупым словам, оброненным прп. Гавриилом Седмиезерским. На склоне лет, сокрушенный телесной немощью, но преисполненный дарами благодати, старец признавался: «Теперь ведь мне и молиться можно. Страсти меня уже сами оставили, так что и развлечения уже нет прежнего. Прежде я, конечно, тоже молился, да это все не то. Прежде, бывало, то прилоги разные от страстей мешали, то дела по послушанию мешали,

[147] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 562, 563.
[148] *Паисий Величковский, старец.* Крины сельные. Киев, 1997. С. 20, 21.

то времени не было. А теперь и Господь-то Сам навстречу идет – только молись... Ах, молитва, молитва, и не знал я, что она такое. А теперь вот и узнал...»[149]

[149] *Симеон (Холмогоров), архим.* Един от древних. М., 1996. С. 139.

Жизнь духа

Три периода

Трем уровням человеческого бытия соответствуют и периоды духовной жизни, отмеряющие возраст души, ступени, по которым восходит личность, осуществляя свое природное предназначение. Восставая из падшего нижеестественного состояния, человек возвращает себе богозданное состояние естественного бесстрастия, чтобы из этого положения стяжать предназначенный ему дар обоживающей благодати и взойти на уровень вышеестественного бытия. Это поэтапный путь восхождения от скотоподобного состояния грешника до полноты божественного преподобия: «есть три чина, которыми человек преуспевает: чин новоначальных, чин средний и чин совершенных»[1], то есть «три степени преуспевающих в восхождении к совершенству: очистительная, просветительная и таинственная, или совершительная. Первая свойственна новоначальным, вторая – средним и третья – совершенным. По трем сим степеням восходя по порядку, рачительный подвижник возрастает в соответствии с возрастанием Христа и приходит *в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова*[2]»[3]. «Новоначальным, средним и совершенным свойственны:

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 66. С. 345.
[2] Еф. 4, 13.
[3] *Никита Стифат , прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 151.

одним – деятельность, другим – просвещение и последним – воскресение души»[4].

Путь подвига, ведущий к Небесному Царству, не может слагаться из беспорядочных действий, он неодолим при самодеятельном поиске средств и методов, изобретаемых по собственному желанию. Порядок и способ действий задан самой человеческой природой. «Борьба со страстями должна развиваться последовательно и планомерно, соответственно ходу развития страсти», пониманию того, что страстью поражены все силы души. «Борьба совершается обратно развитию страсти: начинается с уничтожения внешних проявлений зла по плоти и заканчивается внутренней борьбой с помыслами». Планомерность основана на «различении трех сторон в подвижнической жизни: деятельной, созерцательной и мистической... Эта схема отвечает аскетическому взгляду на подвижничество как на постепенное оздоровление сил души», сначала низших – воли и чувства, затем – просвещение силы ума, наконец – обожение всего тварного естества[5].

Существуют группы понятий и признаков, соответствующих трем периодам духовной жизни, помогающих определить меру духовного возраста человека. Без ясного различения этих понятий едва ли удастся разобраться в существе аскетического учения.

Деятельный период – иначе называемый: делание (πρᾶξις); аскеза (ἄσκησις); аскетический путь, или подвижничество; путь покаяния, очищения сердца. Понятия, характеризующие этот период: плотский, или душевный, человек; человек ветхого состояния; период

[4] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 87.

[5] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 102–131.

ветхой деятельности души; жизнь плотского ума; отсутствие духовной жизни; отсутствие всецелой преданности в волю Божию, частичное ее исполнение; нижеестественное состояние души – состояния Адама по грехопадении; переход от положения раба к положению наемника, или новоначалие; очистительная степень; действие очистительной благодати; достижение начального смирения.

Покаянный путь – это преодоление ветхости через исполнение заповедей и участие в таинствах, через борьбу со страстями и очищение от страстей. Все это осуществляется при условии синергии[6]. Результатом человеческих усилий становится приуготовление души к восприятию благодати (χάρις) Святого Духа, она же, в свою очередь, является главным творческим деятелем, преобразующим душу. В иночестве этому периоду соответствует преимущественно общежительный образ жизни. Молитва доступна только деятельная, то есть совершаемая за счет усилия человека и в пределах человеческих возможностей, а именно следующие ее виды: словесная, умная деятельная, умно-сердечная деятельная. Вершиной аскетического подвига становится достижение гармоничной целостности души, когда все три ее силы очищены и

[6] Синергия, синергизм (συνεργέω, 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 совместную деятельность Святого Духа и самого человека в деле совершения его спасения, взаимное проявление Божественной благодати и человеческих усилий, человеческой свободы; это взаимодействие воли Бога и человека, по речению Св. Писания: *Мы соработники у Бога* (1 Кор. 3, 9). «По сотворении человека Господь уже не действует один, но всегда с согласия сотворенного», этот процесс «слагается из встреч двух воль: Творца и творения, двух персон: Бога и человека». *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога... С. 125. См.: *Зарин С. М.* Аскетизм. С. 75, 86–96, 114.

устремлены к Богу. Венчается подвиг обретением начального бесстрастия (ἀπάθεια) и дара благодатной непрестанной молитвы, именуемой самодвижной. Эти признаки указывают на переход ко второму, созерцательному периоду, для которого первый служит необходимой подготовкой.

Созерцательный период – или: созерцание (θεωρία); исихия (ἡσυχία); мистика (μύστικα). Понятия, характерные для этого периода и присущие ему свойства: духовный человек; мистический путь; просвещение ума; обретение целомудрия ума; благодатное состояние; созерцательная, или духовная, жизнь; исихия, или безмолвие; достижение естественного состояния души – состояния Адама до грехопадения; состояние начального бесстрастия; достижение спасения; переход от положения наемника к положению сына; просветительная степень, или действие просветительной благодати; способность к созерцательному богословию; достижение истинного смирения, то есть самопознания (я есть ничто). На этом этапе достигается всецелая преданность в волю Божию и полное ее исполнение. Этому сопутствует полное просвещение ума. Ведется преимущественно схимнический образ жизни. Человеку даруются благодатные виды молитвы: самодвижная, глубокая сердечная, чистая. Обретается способность к созерцательным молитвенным состояниям, человеческой силой не достижимым, – вход в созерцание вершится и управляется силой Святого Духа. Здесь достигается непосредственное богообщение. Венцом этого периода становится возможность перехода к третьему, наивысшему состоянию души – обожению.

Обожение (θέωσις) – период достижения духовного совершенства; предельно возможное для человеческого существа на земле состояние; положение сына, или со-

вершенного; восхищение ума к Богу; вышеестественное состояние; степень совершенства, или таинственная степень; действие совершительной, таинственной, или обоживающей, благодати; истинное богословие; состояние полного бесстрастия. Здесь даруется то, что называют молитвой зрительной, или духовной, – то, что уже не является молитвой в собственном смысле слова, но есть неизъяснимое состояние пребывания в Боге.

При всей схематичности и условности эти выкладки не просто дань отвлеченному теоретизированию, – разобраться в основах антропологии и аскетики имеет смысл ради практической пользы. Знакомясь в самых общих чертах с особенностями духовного развития, можно предупредить собственные ошибки, суметь более трезво рассудить, на верном ли мы пути и на каком находимся этапе; это поможет не отклониться, не заблудиться, не обмануться. Самообман прелести возникает из ошибочного представления о своем положении и своих возможностях, когда путают и нарушают обусловленный человеческой природой порядок действий или принимают лекарство не от той болезни. Путнику важно знать конечную цель, чтобы не расслабиться раньше времени, пройдя всего полпути, не усыпить себя обманчиво успокоительным: «мы люди немощные». Свт. Григорий Палама на вопрос, полезно ли новоначальным говорить о таких недосягаемых высотах, как обожение, не опасно ли тому, кто столь далек от света, говорить о нем, отвечал: «Каждый, познав, сколько он поистине должен Владыке, когда не имеет чем отдать всего, то со смирением приносит сколько ему возможно» и так, смирением, «восполняет недостающее». Осознающий величие задачи, хотя «и совершит все доброе, но, имея пред собой сверхсовершенное, не посчитает себя чего-либо достигшим», а умножит

свое смирение. Свт. Григорий ободряет: сама устремленность к обожению уже на пользу всякой душе. И собственным примером, как и богословием своим, указывает христианам на вершину, дабы помочь им восходить к ней посредством делания и созерцания высшего и совершеннейшего[7].

Приведенная трехчастная схема встречается у всех аскетических отцов, но прежде всего ее усматривают в Писании Нового Завета. Апостол Павел, будучи *восхи́щен*[8] во время созерцания, прошел «три неба», что, по толкованию прп. Максима Исповедника, символизирует прохождение трех этапов: деятельного, созерцательного и обожения. Из последнего состояния, которое и является третьим небом, апостол был возведен уже в рай, в Небесное Царство[9]. Тот же троичный порядок отражен в учении св. Дионисия Ареопагита о ступенях духовного развития; в его выражении это: «очищение, просвещение, усовершение». Мы видим, что в отеческой терминологии соответственно именуется и Божественная благодать: когда она «очищает человека от страстей, то называется *очищающей*, когда просвещает его ум – *просвещающей*, когда же обоживает человека – *обоживающей*»[10], или «благодатью *совершенства*»[11]. В каждый период она влияет на человеческое естество различным образом, сообразуясь с духовным состоянием подвижника; тут есть свои закономерности, хорошо изученные святыми отцами. Первая благодать очистительно действует на «новона-

[7] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 64.

[8] См.: 2 Кор. 12, 2–4.

[9] *Иерофей (Влахос), митр.* Рай и ад. 2005. С. 5.

[10] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 69–71, 129, 134, 135.

[11] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 23.

чальных, утверждает их в страхе Божием, послушании, плаче, простоте, безмолвии, кротости, усердии к молитве и иных боголюбивых делах». Затем она «изглаждает нечистые страсти души и тела, изменяет гнев и похотение, прогоняет окаянное тщеславие, очищает сердце, уготовляя его к вселению Духа, – по слову Евангелия: *и Мы придем к нему и обитель у него сотворим*[12]; говоря же вкратце – соделывает человека деятельнейшим исполнителем заповедей Божиих и повелений евангельских». Благодать другая, «относясь к части созерцательной, творит восприявших ее небесными человеками и земными ангелами; иными словами, возводит в горнее достоинство, сподобляет причастия преестественных дарований Духа: святости, бесстрастия, тайнозрения, прозорливости и звания искреннейших друзей Божиих, чего достигли просиявшие знамениями и чудесами отцы и наставники»[13]. О третьей же благодати, соделывающей людей сынами Света, что скажешь? Здесь умолкает «всякая плоть человеча»[14].

Деятельное подвижничество «очищает человека от страстей»[15], эта покаянная часть пути состоит «в претерпении плотских скорбей – телесных лишений, неизбежных в борьбе», когда исцеляется страстная часть души[16]. По мере прохождения первого периода «вера, страх Божий и происходящие от них ревность и точное исполнение заповедей» умерщвляют страсти и душа «всецело обращается к Богу, поскольку, по слову апостола, смерт-

[12] Ин. 14, 23.

[13] *Даниил Катунакский, старец.* Ангельское житие. М., 2005. С. 211, 212.

[14] Божественная литургия Великой Субботы. Тропарь, замещающий Херувимскую песнь, глас 8-й.

[15] *Максим Исповедник, прп. // Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 110.

[16] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 2. С. 12.

ное поглощается жизнью»[17]. Подвиг совершается в рамках строгого воздержания, что порождает плач и ясное осознание своей греховности[18]. Если пост, воздержание, послушание и молитва будет лишь эпизодичным, а не постоянным нашим состоянием, если ум не будет пригвожден ко кресту трезвения, чувства не подчинятся целомудрию, а собственная воля воле Божией, – то мы никогда не вырвемся из мрака нижеестественного бытия. Если же твердо пребудем в этом злострадании, не поддаваясь похоти, то благодать начнет таинственно действовать, просвещая наш ум[19].

Результатом деятельной аскезы становится «бесстрастие, или полное уврачевание желательной и раздражительной сил», – тогда наступает второй период, благодать «просвещает ум истинным ведением в созерцаниях»[20], здесь «просвещающие энергии Божии научают человека, и освящающие – освящают его»[21]. «Благодать восхищает ум к созерцанию и дарует ему предвкушение божественного блаженства»[22]. Созерцание «заключается в тонком делании ума, в божественном размышлении», в осиянии благодатной молитвой, – все это «просветляет разумную часть души»[23]. «Наконец, из бесстрастия рождается высшая добродетель – любовь», и подвижник вступает в период обожения. «Третье состояние называется еще совершенством, богопознанием или любовью к Богу. Его именуют и субботством, при коем человек почивает от

[17] Ср.: 2 Кор. 5, 4.

[18] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 134.

[19] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 345–347.

[20] *Максим Исповедник, прп. // Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 110, 113.

[21] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... 2000. С. 14.

[22] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 347.

[23] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 2. С. 12, 13.

дел покаяния»[24]. Благодать «увенчивает человека высшими мистическими состояниями», это «моменты постепенного одухотворения человека, постепенного приближения к пучине Божественного бытия»[25]. Обожение человека «совершают Божественные энергии. Они суть Сам Бог, хотя и не сущность Его. Но они тоже Бог – и только поэтому они могут обожить человека. Благодаря Божественным несотворенным энергиям, которыми Бог соединяется с нами, мы можем общаться с Ним, соединяться с Его благодатью», можем становиться богами по благодати[26]. «Обожение, действующее и возрастающее в человеке через благодатную святость, начавшись еще в этой жизни, завершается в жизни будущей» полнейшим соединением твари с Творцом[27].

Последовательность действий на пути подвига не должна быть нарушена: «Всякого человека, который прежде совершенного обучения в первой части переходит ко второй... постигает гнев Божий за то, что не умертвил прежде *уды* свои, *яже на земли*[28], то есть не уврачевал немощи помыслов терпеливым упражнением в делании крестного поношения, но дерзнул в уме своем возмечтать о славе крестной... Если ум вознамерится взойти на крест прежде, нежели чувства, исцелясь от немощи, придут в безмолвие, то человека постигает гнев Божий». Ибо восхождение на крест не может осуществиться «в первой части претерпения скорбей», оно становится возможным только тогда, «когда человек входит в созерцание; а это

[24] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 133.

[25] *Максим Исповедник, прп. // Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 118.

[26] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... 2000. С. 15.

[27] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 347.

[28] Кол. 3, 5.

есть вторая часть, следующая за исцелением души»[29]. «Человек состоит из тела и души, а потому и путь жизни его должен состоять из действий телесных и душевных – из деяния и умосозерцания. Деятельная жизнь служит к очищению нас от греховных страстей и возводит на степень деятельного совершенства, тем самым пролагает нам путь к умосозерцательной жизни», а «без деятельной жизни в умосозерцательную прийти невозможно», – посему «всякому, желающему проходить жизнь духовную, должно начинать от деятельной жизни, а потом уже приходить и в умосозерцательную»[30].

В тропаре священномученику сказано: «деяние обрел еси, богодухновенне, в виде́ния восход», – тут изъясняется различие между деятельным периодом и созерцанием. «Молитву творить обыкновенно – это деяние, каковую бы молитву кто ни творил; а видение, или восхищение ума, – то дар Божий от благодати Божией нам»[31]. «У деятелей молитва совершается от страха Божия и благой надежды, в то время как у созерцателей – из любви к Богу и совершеннейшей чистоты. Характерный признак первой ступени, деятельной, – сосредоточенность ума в сердце, когда ум, не отвлекаясь, молится Богу. Признак второй ступени, созерцательной, – охваченность ума Божественным светом, когда ничего из мира не чувствуется, даже собственное "я"»[32].

О переходе с первой стадии на вторую говорит и богослужебная песнь: «деяние убо восхождение истиннаго видения; видение же конец боголюбиваго деяния, блаженне положив, Христа молил еси Отчую славу показати

[29] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 2. С. 12, 13.
[30] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 213–215.
[31] *Лев Оптинский, прп.* // Житие иеросхим. Льва. 1994. С. 339.
[32] *Иерофей (Влахос), митр.* Одна ночь в пустыне Св. Горы. ТСЛ, 1997. С. 56.

тебе неизреченную»[33]. Богословский смысл этого отрывка в следующем: деятельный путь ведет к достижению чистого созерцания, блаженны прошедшие этот путь, они готовы в созерцательной молитве предстоять Господу.

На каждом из двух первых этапов совершается своя духовная работа, и каждому соответствует определенная направленность мысли. Для деятельного периода характерно движение ума *к себе*, это направленность внимания от внешнего к внутреннему, утверждение ума в сердце, «внутрь-пребывание». Созерцательному периоду соответствует движение ума *к Богу*, восхождение к богообщению. Так учит св. Дионисий Ареопагит, так рассуждают и другие отцы. «Ум, не рассеянный на внешние предметы, сначала обращается к самому себе, а через себя восходит к размышлению о Боге»[34]. Движение к себе состоит в осознании человеком своего падшего состояния: греховной растленности сил души, неспособности к добру, зависимости от зла, в понимании крайнего своего бессилия в деле спасения и неизбежной нужды в помощи Божией. Такое познание, обретаемое на первом этапе, совершенно необходимо, потому что отверзает доступ к приятию благодати, без которой недоступно само спасение. «Без отрешения от внешних впечатлений и страстей и возвращения к себе, к своему сердцу», без «осмысления своей внутренней жизни невозможен второй этап духовного пути» – богообщение в созерцательной молитве[35]. Созерцание есть устремленность ума и сердца навстречу Господу, к соединению с Ним, это движение ввысь из глуби-

[33] Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Крины молитвенные. М., 2002. С. 149.

[34] *Василий Великий, свт. // Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 245.

[35] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 248.

ны сознания своей падшести, обретенного на первом этапе. И осуществляется это движение через непрестанную благодатную молитву, которая, по старческому слову, «как златая некая вервь, соединяет нас с Творцом».

Деятельная жизнь

«Делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души»[36], начальный уровень духовного развития, первый шаг к совлечению *ветхого человека*, преобразованию души в того человека *нового*, который только и может войти в *Царство Господа*[37]. Это христоподражательный путь, когда, исполняя Его заповеди, уподобляем нашу жизнь той, что Он показал нам. Включенные в этот процесс, мы реально, на деле преобразуем свое бытие. В одном не мог дать нам пример Спаситель – лично Ему не в чем было каяться. Но Он учит нас по-другому: взяв на Себя нашу греховность и взойдя на Крест, показывает, как мы должны самораспинаться в покаянии.

Все добродетели в этот период вершатся, конечно, при помощи Божией, содействием благодати, но по преимуществу – усилиями собственного ума и воли, поэтому «весь такой подвиг с достоверностью называется *деянием*», в отличие от созерцания, а все добродетели сей поры именуются *деятельными*. Подвижник понуждает себя «на любовь к ближнему и Богу, на кротость, смирение и терпение и на исполнение всех прочих Божиих и святоотеческих заповедей, на совершенное душою и телом по Богу повиновение, на пост, бдение, слезы, поклоны и прочие утомления тела, на всеусердное совершение

[36] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 108.
[37] Кол. 3, 9; Еф. 2, 15; 4, 24; Кол. 3, 10; 2 Пет. 1, 11.

церковного и келейного правила, на умное тайное упражнение в молитве, на плач и размышление о смерти»[38]. Речь идет о «горячем покаянии, печали и потоках слез, неусыпной памяти смертной, беспрестанной молитве и терпении всевозможных находящих искушений», а также, и даже «прежде всего, – о молчании, глубоком смирении, совершенном послушании и отсечении своей воли». При постоянстве в таких упражнениях «ум становится способным к восприятию озарений». Это первые проблески созерцательной молитвы, которые мимолетно посещают усердных тружеников покаяния. Но они «скоро угасают, потому что ум не утончился еще настолько, чтобы тотчас возжигаться. Когда же Божественный луч коснется и сердца, тогда и его осветит и ум очистит и на высоту поднимет и, возведя на небо, соединит с Божественным светом»[39].

О продолжительности первого периода обычно ничего не говорится отцами, так как в определении сроков слишком многое зависит от частных обстоятельств. Однако некоторые ориентиры существуют. Есть мнение, что при строгом подвиге[40] и правильном руководстве на прохождение деятельного периода и достижение созерцания исихасту может потребоваться около двадцати лет[41].

Говоря обобщенно, традиция понимает покаяние как подвиг, состоящий «из трех добродетелей: из очищения

[38] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 18, 19.

[39] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 3. С. 23.

[40] Что разуметь под строгим подвигом, можно представить, ознакомившись с жизнеописанием старца Иосифа Исихаста, которому принадлежит это мнение.

[41] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 76.

помыслов, из непрестанной молитвы и из терпения находящих скорбей», – последнее и есть то, о чем сказано: *последуй за Мною, взяв крест*[42]. Делание внешнее должно непременно сопровождаться внутренним – умным: благодушному, с благодарением Бога, перенесению всех внешних тягот сопутствует постоянное трезвение и молитва. «Подвижникам, которые долговременным упражнением стяжают навык» в этих трех добродетелях, предназначено обрести бесстрастие[43]. Как видим, выделяются два аспекта деятельного подвижничества: первый – умное делание, состоящее из трезвения и молитвы, и второй – претерпение всякой скорби.

«Подвиг мысленной брани в особенности труден, и не только по существу», не только потому, что эта болезненная для человека борьба с самим собой, «но и потому, что это есть брань с демонами, внушающими помыслы»[44]. «Трезвение – это духовное бодрствование, то есть готовность ума не принимать никакого искусительного помысла», это «стояние ума у врат сердца, дабы в него не вошел никакой помысл и не возникло искушения совершить грех». Трезвение неразрывно связано с молитвой. По слову прп. Максима Исповедника, «трезвение сохраняет ум чистым от искушающих внушений, а молитва вносит в сердце обильную благодать». Так совершается приуготовительное очищение, и «только через очищенное сердце мы можем приобщиться освящающей, то есть обоживающей, энергии Божией»[45].

[42] Мк. 10, 21.

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

[44] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 122.

[45] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 69–71, 129, 130.

Под помыслом в аскетике разумеются не «простые»[46] мысли, но внушения рассудка, соединенные с образами и побуждениями, окрашенные чувством пристрастия. Это могут быть умозаключения и зрительные представления, эмоциональные импульсы и прочие душевные движения. «Простая память о предмете – это идея. Страсть же – это неразумная любовь или безрассудная ненависть к какому-либо предмету». Пока ум не утвержден в Боге, в душе «открыты двери страстям», ум рассеивается и постоянно блуждает в страстных помышлениях, скитается по земле в поиске чувственных развлечений, плотских утех и утверждения самости. Чувство чистой любви к Богу и ближнему неведомо человеку даже отчасти, он пленен пристрастием к бесполезным вещам, жаждет пустой славы, ненасытен в сластолюбии, сребролюбии, тщеславии. «Подчиненность человека тирании помыслов» создает серьезные психологические проблемы, доводит даже до безумия. Душа человека, над которым властвуют помыслы, теряет возможность общения с Богом. Положение в корне изменится и приблизится к норме только тогда, когда станет возможным удерживать в сердце непрестанную молитву, а рассудок будет занят *простыми*, свободными от страстей помыслами. Тогда человек становится готов к созерцанию»[47].

Другая сторона деятельного подвига – несение скорбей. В противоположность «греховному закону плоти,

[46] *Прп. Максим Исповедник*: «Из помыслов одни *просты*, а другие – *сложны*. Простые помыслы – бесстрастные, а сложные – страстные, состоящие из страсти и мысли... Страстное умственное представление есть помысл, возникающий из сочетания страсти и мысли. Если мы отделим страсть от мысли, то останется простой помысл». *Максим Исповедник, прп.* Творения. Т. 1. С. 118, 126.

[47] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 69–71, 129, 130.

побуждающему человека стремиться к удовольствию и избегать страдания», аскетика «предписывает несение вольных трудов воздержания и терпеливое перенесение невольных страданий»[48]. Эту мысль часто встречаем в писаниях Марка Подвижника, Максима Исповедника, Диадоха Фотикийского, Нила Синайского да и других отцов: «невольными страданиями человек очищается от вольных согрешений»; «без скорби не приобретается добродетель»; «вольный труд – враг похоти»; «невольные скорби – милость Божия, избавляющая от будущего наказания». Поясним. Страдания вызывают в человеке действие страсти *печали* – так реагирует неудовлетворенная греховная похоть наслаждения. Победа над этой страстью достигается через борьбу с ней в подвиге *терпения* и

[48] Заметим, что из уст современных проповедников часто можно слышать, что, мол, «наше время – это время терпения скорбей, а не стремления к высоким духовным подвигам». Однако, основываясь на святых отцах, нужно внести в эту мысль поправку. Терпение скорбей есть удел любого христианина, вступившего в деятельный, покаянный период; это закон духовной жизни, который остается в силе во ***все*** времена, и в этом отношении ничем не выделяется *наше* время. Также и высокое созерцание есть дар, не ограниченный рамками какой-то эпохи, он может быть обретен во всякое время человеком, успешно прошедшим деятельный период. Стремление к высоким достижениям, конечно, губительно, если сопряжено с гордыней, но это есть частный случай прельщения. В нормальном состоянии у человека ***всегда*** есть потребность в разумной устремленности к высшему идеалу; к этому прежде всего побуждает сама человеческая природа, одаренная образом Божиим и предназначенная к достижению преподобия в обожении. Даже если рассуждать только в психологическом плане, понятно, что, не имей подвижник высокой цели и стимула, едва ли он сможет преодолеть скорби и тяготы деятельного пути и достичь созерцания. Что касается нашего времени, то, пожалуй, можно заключить, что очень немногим людям хватит решительного самоотвержения и смирения для полного прохождения деятельного подвига, соответственно и созерцателей мы не часто встретим. По-видимому, такое положение вещей есть предреченное следствие того, что *по причине умножения беззакония, во многих* уже совсем охладевает *любовь* (Ср.: Мф. 24, 12). – *н.н.*

печали по Богу. В качестве врачевания нужно переносить невольные страдания с искренним чувством благодарности, сознавая очистительное, целебное значение такого подвига, и иметь при этом скорбную печаль о своих согрешениях. Основу для терпения подает смирение: ведь того, кто добровольно отрешился от благ мира, лишение их не должно повергать в уныние. Смирение, как высшая форма духовного воздержания, являет собой «жизненный нерв нравственной деятельности подвижника на этой стадии»[49].

Благие изменения в душе происходят в деятельный период под действием *очистительной* благодати, которая и «побуждает к покаянию». Хотя от человека требуются в это время самые значительные усилия, тем не менее и начальный импульс, и результат – все «принадлежит благодати», располагающей к подвигу и приносящей плоды: «твоего собственного ничего нет. Она тайно все совершает». Всякого кающегося «благодать побудила к покаянию. И все, что человек делает, – это дело благодати, даже если он этого не знает. Она и воспитывает его, и наставляет», она «дает ему силу и отвагу, тайно помогает очиститься от грехов и выводит из нижеестественного состояния». В чем же смысл собственного усердия? В синергии, принцип которой ненарушим: ослабь человек свои усилия, и Божия благодать отступит. Поэтому, чтобы устоять, никогда нельзя ни расслабляться, ни «полагаться на свои силы и считать, что делаем угодное Богу». Призывая Божию помощь, надо всецело на нее надеяться и вопрошать со страхом: угодное ли Богу творю? не огорчаю ли Его? Если же, сделав нечто доброе, вменить себе это в заслугу – благодать будет немедленно утрачена. Дары, нис-

[49] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 115, 120, 121.

посылаемые Богом, усваиваются по мере нашей чистоты: «благодать возрастает, насколько может вместить человек». Вместимость зависит от духовных усилий с нашей стороны: «человек имеет право столько благодати иметь в себе, насколько с благодарностью терпит искушения, насколько он безропотно несет тяготу ближнего». Приметой завершения деятельного пути бывают благие внутренние перемены: тогда ум породнится с молитвой, «тогда будет она произноситься в тебе непрестанно, без собственного твоего понуждения», движимая благодатью, – человек «ест, ходит, спит, просыпается, а внутри возглашает постоянно молитву, имеет мир и радость»[50].

Обретение благодатной молитвы для одолевших покаянный путь – естественное следствие. Но далеко не всем, конечно, дано его одолеть. Многие останавливаются уже вначале: «немужественная и немощная душа скоро приходит в отчаяние и не достигает полноты покаяния и очищения, а, получив за свое малое и нетерпеливое покаяние некоторую милость от Бога, успокаивается на том». Чтобы не очутиться в застое, важно не малодушничать, не бояться. Надо понимать, что Господь, зная меру сил каждого, дает посильные испытания. Сильные личности претерпевают не то, что попускается слабым. «Испытывается человек, стремящийся к Богу, иногда сурово, а иногда даже “жестоко”», но не всякий, «а лишь те, которых *предузнал*[51] Бог как верных и мужественных». Часто Бог медлит посетить верную душу благодатными утешениями, и «промедление сие в верной и крепкой душе углубляет покаяние».

[50] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 22, 52, 54, 308.

[51] *Кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего* (Рим. 8, 29).

Покаянный труд увенчивается общим преображением души; прошедшим деятельное поприще, по «учению святых апостолов, дается *оставление грехов*», что субъективно переживается как состояние *полного прощения*. Конечно, прощались и ранее все раскаянные и исповеданные прегрешения, но теперь дано человеку ощутить благодать чистоты и освобождения от ветхости. Об этом во все века свидетельствуют получившие сей дар Святого Духа, стяжавшие «дивное изменение ума и сердца» – ими овладевает «святая радость и внутренний мир, достигающие такой силы, что душа забывает весь мир, приходит в состояние потери ощущения материальности». Только после этого происходит реальное изменение личности и перед человеком открываются недоступные прежде возможности, «изменяется вся жизнь самым радикальным образом»: сердце раскрывается в любви к людям и ум начинает воспринимать дотоле непостижимое. По завершении деятельного периода обретается «гармоническое сожительство психического и соматического состава человека» – это «венец долголетнего подвига». Душа, тысячекратно пережившая «бури духовные, посещения благодати, страшные нападения врагов, болезни тела, борьбу с унынием, борьбу за молитву, борьбу с людьми, по неразумию своему враждующими против духовных устремлений наших», наконец обретает покой. И нет более утешительного и благостного состояния, чем эта «гармония совершенной любви Христовой»[52].

——— ✣ ———

[52] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 179, 183–186.

Древо созерцания

Деятельный путь возводит подвижника на уровень духовной зрелости, откуда начинается второй период духовной жизни. Если делание не будет «одушевлено созерцанием», то оно лишено смысла и ни к чему не приводит, оно «бесплодно и неподвижно, как истукан»[53]. Когда же «кто Божиею помощью и вышесказанным подвигом, а более всего глубочайшим смирением очистит душу свою и сердце от всякой скверны страстей душевных и телесных, тогда благодать Божия, общая всех мать, взяв ум, ею очищенный, как малое дитя за руку, возводит, как по ступеням» на высоту созерцательной молитвы. Здесь человеку предлежит дальнейшее развитие, ему открываются «духовные видения», сообщая, в меру его чистоты, «неизреченные и непостижимые для ума Божественные тайны». Это и называется «духовным ви́дением», или же – созерцанием[54]. «Путь умосозерцательной жизни состоит в возношении ума ко Господу Богу, в сердечном внимании, умной молитве и созерцании чрез таковые упражнения вещей духовных»[55].

Подвиг созерцателя полностью «избавляет ум от духовного неведения», это еще один шаг, приближающий к таинству «слияния с Божеством». Здесь «достигается просветленное равноангельское состояние ума, дается сила духовного созерцания всего бытия – дар благодатного озарения». Созерцательная способность развивается постепенно, в течение всего второго периода, охваты-

[53] *Максим Исповедник, прп.* // *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 153.

[54] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 18, 19.

[55] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 213.

вая все более высокие области бытия, все более одухотворяя душу[56].

Высота и значение созерцательного подвижничества отражены в евангельской истории о Марфе и Марии[57], – первая олицетворяет жизнь деятельную, а последняя дает пример созерцания. Хотя Марфа и занималась святым делом служения Самому Господу, тогда как Мария только внимала Его духовному учению, однако Иисус предпочитает последнюю первой – «главное благо Господь поставляет в одном Божественном созерцании». Прочие добродетели полезны и необходимы, но должны почитаться второстепенными по достоинству, ибо все они совершаются ради достижения одного – созерцания. Слова Господа: *едино же есть на потребу* – с очевидностью отождествляют высшее благо не с деятельной, хотя и похвальной и многоплодной, жизнью, но с созерцанием Бога[58].

В деятельном подвиге обретается «полнота первой ступени» – начальное бесстрастие. Это значит, что «чувства подчиняются уму, так что более ничего не требуют и не совершают в угоду похотению»[59], но «для совершенного освобождения ума», чтобы он «мог молиться без развлечения, не довольно деятельного способа» – молитва становится истинной, когда ее «сопровождают духовные созерцания». Молитва деятельная только очищает ум, созерцание же – «избавляет его от неведения, и он получает возможность молиться, как надлежит»[60]. Если пре-

[56] *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник... М., 2003. С. 126.

[57] Лк. 10, 39–42.

[58] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 172.

[59] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 349. См. также: 132–138, 175–177, 348–350.

[60] *Максим Исповедник, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 177.

успевающий в деятельном подвиге «умаляет страсти», то «преуспевающий в созерцании умаляет неведение»[61]; если там исцеляются раздражительная и желательная силы души, то теперь ум подвижника осеняется благодатью *просветительной* и ее действием совершается полное просвещение мыслительной силы. Этот таинственный процесс сопровождается непрестанной молитвой, творимой в глубинах сердца и называемой молитвой *самодвижной*, точнее же говоря – движимой силою Духа Святого. Подобный образ молитвы не достижим человеческим усилием, не может стать результатом даже самых старательных наших трудов, – это то, что даруется Божиим избранникам по Его усмотрению. «Наши же усилия здесь сводятся лишь к тому, чтобы не помешать благодати Божией действовать в нас»[62].

В такую меру духовного возраста удается взойти главным образом тем, кто подвизается в строгом уединении, проводя схимнический образ жизни: «чтобы это пришло, у молящегося должно быть совершенное безмолвие и не прелестный наставник»[63]. Условия преуспеяния соответствуют высоте этой ступени: «малейшая страсть бывает причиною того, что мы не удостаиваемся прийти в созерцание тайн Божиих. И если мы не презрим совершенно самой жизни своей и тела своего, с готовностью на самое мученичество, на то, чтобы предать всецело себя и жизнь свою на всякое мучение и всякую смерть, совсем изгнав из памяти все, что служит к поддержанию жизни тленного тела сего, – то невозможно нам быть друзьями и братьями Христа, ни сопричастниками и

[61] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 109.

[62] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 228.

[63] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 23.

сонаследниками Его и не придем мы никогда в созерцание и опытное познание таинств Божиих. Посему кто не сподобился еще достигнуть сего и получить такие блага, тот пусть обвиняет себя самого, а не говорит, как "непщующий вины о гресех"[64], что это невозможно»[65]. Наше «естество тогда только способно соделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания, когда человек первоначально претерпением страданий и скорбью совлечется ветхого страстного человека», – тогда только «ум способен возродиться духовно», пребывать «в мире Духа и приять созерцание Отечества своего» Небесного[66].

Поскольку «созерцание есть ви́дение ума, приводимого в изумление Домостроительством Божиим»[67], но отнюдь не человеческое достижение, «войти в эти видения не может никто самовластно своим произвольным подвигом, если не посетит кого Бог и благодатью Своею не введет в них. Если же кто без света благодати дерзнет восходить на такие видения, тот, по святому Григорию Синаиту, пусть знает, что он воображает мечтания», то есть прельщается[68]: «приступающий к сему без света благодати», то есть не стяжавший полной чистоты ума, «да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет, мечтательным духом будучи опутываем». Последствием же «мнимого созерцания фантастического» будет «первый образ прелести – прелести от мечтаний»[69].

[64] Непщевати вины о гресех (слав.) – выдумывать извинения, оправдания грехам.

[65] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 57. С. 60.

[66] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 55. С. 269.

[67] Там же. С. 263.

[68] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 18.

[69] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 213, 214.

Итак, мало сподобиться посещения благодатного, надо еще, чтобы снисходящая благодать обрела в подвизающемся *мужа совершенна*[70], – «необходима еще способность самого освещаемого к восприятию света»[71]. Не случайно древо познания, произращенное *посреди рая*[72], хорошо было лишь для того, кто употребит его плоды благовременно. Ибо древо сие не что иное есть, как созерцание, «к которому безопасно могут приступать только опытно усовершившиеся», но не хорошо оно для неготовых и «для неумеренных в своем желании, подобно как и совершенная пища не полезна для слабых, требующих молока»[73]. «Познание – добро для совершенных и утвержденных в Божественном созерцании», ибо они «терпеливым упражнением в таком созерцании приобрели известный навык; но оно не есть добро для неискусных и подверженных сладострастным похотям, ибо они не утверждены в добре»[74]. «К созерцанию безопасно могут приступать только совершеннейшие по своей опытности»[75] и, если возможно, под руководством опытного старца, но только не «с дерзостью и самочинием», ибо такового «диавол своими мрежами удобь уловляет, яко своего слугу»[76]. Если же не удается «найти наставника, могущего руководствовать к умосозерцательной жизни, то в таком случае должно руководствоваться Священным

[70] Еф. 4, 13.

[71] *Григорий Палама, свт.* // *Филофей, свт.* Житие свт. Григория Паламы. ТСЛ, 2004. С. 72.

[72] Быт. 2, 9.

[73] *Григорий Богослов, свт.* // *Буфеев Константин, свящ.* Православное вероучение и теория эволюции. М.–СПб., 2003. С. 319.

[74] *Иоанн Дамаскин, прп.* // *Иустин (Попович), прп.* Православная философия истины. Пермь, 2003. С. 145.

[75] *Григорий Богослов, свт.* // Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 214.

[76] *Григорий Синаит, прп.* // Там же.

Писанием, ибо Сам Господь повелевает нам» это. «Также должно тщиться прочитывать отеческие писания и стараться сколько можно, по силе исполнять то, чему научают оные, и таким образом мало-помалу от деятельной жизни восходить к совершенству умосозерцательной»[77], ибо «самое лучшее дело, когда мы каждый сам собою достигаем совершенства и приносим призывающему нас Богу жертву живую»[78].

«Иное дело – молитва, а иное – созерцание в молитве... Последнее в такой мере выше первого, в какой совершенный человек выше несовершенного отрока... Хотя молитва и созерцание заимствуют себе начало друг в друге. Молитва есть сеяние, а созерцание – собирание, при котором жнущий приводится в изумление неизглаголанным видением, как из малых и голых посеянных им зерен вдруг произросли пред ним такие красивые колосья»[79]. Деятельный путь – «есть сеяние добродетелей на сердечную ниву исполнением заповедей», созерцание – «радостная жатва, брак души, очищенной от страстей, с женихом Христом в тайных чертогах сердца совершаемый». Но находятся несчастные, имеющие «очи ума, ослепленные страстями», которые «прежде деятельной части стремятся ко второй и, так сказать, прямо из блудилища страстей бесстыдно ищут прикасаться чистейшему Владыке» – увы им! «Кто взойдет на брак сей не в брачной одежде, а в рубищах, то есть кто несмысленно и дерзостно пожелает, не совлекши с себя рубища страстей и не облекшись в брачную одежду чистоты, войти в брачный чертог – внутреннюю клеть сердца своего, где

[77] *Серафим Саровский, прп.* // Там же.
[78] *Григорий Богослов, свт.* // Там же.
[79] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 60, 61.

непрестанным богомыслием совершается любовное беседование человека с Богом, – таковому, по словам евангельским, связываются руки и ноги, иначе говоря, прекращается течение его по пути благочестия, погибают все труды его, и ввергается он *во тьму внешнюю*[80], то есть в невежество, рождающееся от гордыни, которое хуже всякого невежества, в коем человек, не понимая самого себя, мечтает, что он все знает»[81]. Однако весьма редкие достигают очищения от страстей, заповеданного нам Господом, потому и сказано, что *мнози бо суть звани, мало же избра́нных*[82].

Восстав из состояния, которое ниже естества, человек в созерцании возвращается к своему изначально *естественному* качеству бытия, ведь «разум в истинном своем виде есть созерцатель таинств Божества»[83]. Почти нет возможности объяснить, что представляет собой состояние созерцателя; обычно такие попытки сводятся к поиску самых возвышенных выражений, которые немногое скажут тому, кто сам еще не прозрел. В созерцательной молитве начинается познание непознаваемого Бога, умственный взор возводится «к достопоклоняемой Троице», и человек помышляет «о неприступности Божией славы... о беспредельной Его премудрости... о Его естестве бесстрастном и ни от чего не приходящем в движение»[84]. Исихастам в созерцании открываются «добытийные бездны мироздания и неразъединенная целость мира. Несозданный свет Фавора озаряет подвижнику то,

[80] Мф. 8, 12; 22, 13; 25, 30.

[81] *Макарий Оптинский, прп.* // Житие иеросхим. Льва. 1994. С. 376.

[82] Мф. 22, 14.

[83] *Феофан Затворник, свт.* // *Коржевский Вадим, свящ.* Пропедевтика аскетики. М., 2004. С. 360.

[84] *Василий Великий, свт.* // Там же.

что недоступно стоящим внизу горы, то есть еще обуреваемым страстями»[85]. Ум созерцателя достигает способности утонченнейшего зрения, в лучах нетварного света он «восходит по пути, который возводит на вечные вершины, и, о чудо! он становится зрителем премирных вещей в том свете, не разлучаясь от этой жизни». Человек созерцающий «слышит неизреченные глаголы», он, как это ни парадоксально, «видит несозерцаемое», и хотя он здесь еще, на земле, но «состязается с ангелами в непрестанном песнопении, став на земле как некий ангел Божий». Созерцающий «причащается Того, Кто превыше всего, чтобы стать точнейшим образом Бога»[86].

«Ум, сподобившийся оного Божественного света», по словам Григория Паламы, освящает и самое тело. То говорит святой, значительную часть жизни сам вкушавший это сияние, чей ум и телесный состав был весь пронизан нетварными лучами благодати: «Человек от этого Божественного просвещения приобретает богоподобную несравненную привычку к добродетели и совершенную неподвижность на зло. От него же бывает и мудрость, уясняющая причины всего сущего и открывающая тайны природы». Созерцатель «возносится к постижению сверхъестественного, к постижению беспредельного всемогущества Творца Бога»; происходят «многоразличные чудесные действия» и обретается «способность провидеть происходящее где-нибудь далеко, беседовать так, как бы оно совершалось у нас перед глазами». В лучах Божественного света уразумевается «и все человеческое, не только бывшее и настоящее, но и будущее, соразмерно,

[85] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 420.

[86] *Григорий Палама, свт.* // Там же. С. 420, 421.

впрочем, духовной чистоте каждого»[87]. «Когда сия благодать Духа Святого сойдет на кого-либо, то не что-либо обычное показывает ему из вещей чувственного мира сего, но показывает то, чего тот никогда не видел и не воображал. Тогда ум такого человека научается от Святого Духа высшим и сокровенным тайнам»[88], *ихже*, по апостолу Павлу, *око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша*[89]. Так, в соответствии со своей мерой, созерцающий ум «приходит в изумление и постигает, что было и будет». Но мало того, что «созерцание есть видение ума... постигающего славу Божию», помимо этого еще «и обновляется сердце» созерцателя, освящаемое обоживающим светом[90]. Это-то и есть самое важное, то, ради чего предпринимается весь подвиг: «цель созерцающих не клонится исключительно к приобретению дара прозрения», это лишь естественно сопутствующие явления. Весь же смысл в том, чтобы приуготовить храм души к восприятию полноты благодати Духа, к стяжанию священного обожения[91].

Святые отцы пустыни определяют созерцание как «удаление души от мира и безмолвие ее». Это такое безмолвие, когда душа, возносясь к Богу, занята «постижением Божиего творения» и «созерцает Владыку своего внутри сердца своего». Когда безмолвник в созерцательной молитве насыщается постижением тайн «будущего века», он достигает вышеестественного состояния полной отрешенности от этого мира, вплоть до утраты ощу-

[87] *Григорий Палама, свт.* // *Филофей, свт.* Житие свт. Григория Паламы. ТСЛ, 2004. С. 72, 73.

[88] *Максим Кавсокаливит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 475.

[89] 1 Кор. 2, 9.

[90] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 55. С. 263.

[91] *Григорий Палама, свт.* // *Филофей, свт.* Житие свт. Григория Паламы. ТСЛ, 2004. С. 73, 74.

щения собственного тела. После этого он вновь возвращается к созерцанию тварного мира, но уже с другой, новой и высшей точки зрения, все глубже постигая действительность[92]. Природа истинного созерцания такова, что во время него «всякое пространственное и временно́е телесное ограничение исчезает, человек оказывается вне места и пространства, среди нерушимого мира», действием Божественных энергий он ощущает, что и «сам он — бог в Боге, не ведая, каким образом и в какой мере это может быть»[93]. Для созерцателя уже не существует более границ и пределов, но лишь возрастание неисчерпаемой творческой силы: «всякое стремление ко благу, по мере приближения к нему, только увеличивается. Истинное созерцание Бога в том и состоит, чтобы никогда не насыщаться в своем вожделении, но, постоянно взирая на Него, гореть желанием узреть еще больше... И никакое насыщение не прекратит вожделения к нему... Ведь истинное созерцание Бога и состоит в том, что человек, взирающий на Бога, никогда не перестает этого желать»[94].

Ступив на вторую ступень духовной лествицы, подвижник встречается с молитвой, совершенно отличной «от той, которую до сих пор приходилось поддерживать трудами и старанием». Если раньше благодать только время от времени посещала человека, укрепляя и утешая его, то теперь она полновластно господствует над умом, руководит человеком. Это состояние владычества «благодати, которая всякий раз, когда пожелает, угодным ей образом сама приводит ум к созерцанию». Истинное созерцание является «Божественным действием»; как, ког-

[92] *Исаак Сирин, прп.* // *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 416–419.

[93] *Иосиф Исихаст, схимон.* // *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 196.

[94] *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя. М., 1999. С. 84, 85.

да и сколько времени оно будет проявляться — «никогда не зависит от человеческой воли», это происходит «в часы молитвы, независимо от места и времени». Если молящийся стяжал «чистый ум и чистое сердце», то неожиданно, в непредсказуемый момент он вдруг озаряется нетварным светом, который «заливает всего человека внутри и снаружи». Затем благодать «восхищает его ум, куда сама хочет, поскольку не действуют ни чувства, ни ум молящегося»; он лишь изумляется, мысленно постигая то, в чем получает извещение. В подлинном созерцании наступает «полное забвение этого тварного мира» и открываются «вышеестественные таинства жизни вечной»[95]. В этот период «следуют прерывания молитвы и частые созерцания: восхищение ума, прекращение действия чувств, неподвижность и предельное спокойствие... единение Бога и человека». Ум, принимая «Божественное просвещение, весь становится Божественным светом, в котором он умно видит истину». Тот, «кто вытерпит искушения и, подвизаясь, не прекратит свой путь, тот меняет вещество на невещественность»[96].

Подвижнику «в стремлении к созерцанию необходимо остановить и чувства, и деятельность ума, все чувственное и умопостигаемое, все сущее и не сущее». В этом состоянии «ум не существует ни для себя, ни для других, а существует единственно для Того, Кто превыше всего»[97]; тогда стирается осознание субъекта и объекта, весь механизм обычной психической деятельности как бы приостанавливается. Смена чувств и мыслей, обуславли-

[95] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 194–196, 349, 350.

[96] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 143, 307.

[97] *Дионисий Ареопагит, св. // Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 42.

вающая восприятие времени, замирает, человек соприкасается с неподвижностью вечности: душа «роднится с Непреложным и Неизменным»[98]. Переживается непосредственное единение Творца и твари: «ум, выходя из себя, становится Божиим»[99]. Такие моменты «соприкосновения с Богом есть обожение души, как бы восприятие ею в себя Бога»[100]. О таких состояниях тайнозрителей сказано: «*что* узрел, тем овладел, ибо созерцание этого блага есть овладение Им». О том же чуде обожения души через созерцание символически повествуется в Писании[101]: «Моисей в течение сорока дней под покровом мрака причащался присносущной жизни и был вне естества, потому что в это время не имел нужды и в пище для тела»[102].

Жизнь таких людей и в самом деле уподобляется бытию бесплотных. Тогда подвижник, как явствует из рассказа изведавшего сей путь прп. Макария Египетского, лишь только станет возносить молитвенно ум к Богу, так тотчас же бывает восторгнут в го́рняя и тут же забывает об этом мире. Иному стоит лишь поднять персты, как он уже не помнит ничего земного, всем существом переселяясь в мир созерцаний. Такому насильно опускают руки вниз, чтобы вернуть его на землю, когда он пребывает в сослужении и общая потребность вынуждает продолжить положенную по уставу службу. Но исихаста уединенного никто не может ограничить – только Бог. Взойдя в молитве на неземную высоту, он больше не желает ни еды,

[98] *Григорий Нисский, свт.* // Там же.

[99] *Дионисий Ареопагит, св.* // Там же.

[100] *Попов И.В.* // Там же.

[101] См. историю Синайского законодательства: *Моисей вступил в средину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей* (Исх. 24, 18).

[102] *Григорий Нисский, свт.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 43.

ни сна, не ведает и прочих влекущих человека утешений, – он предпочел бы так и сидеть в углу пещеры, не возвращаясь из своих надмирных странствий. Однако он призван Богом еще послужить людям, и Сам Господь выводит его из восхищения, благословляя потрудиться ради ближних на страждущей земле[103].

Итак, созерцание Бога, непосредственное богообщение – или, что то же, единение с Богом и вселение в Царство Божие – возможно для человека еще в этой, земной жизни. Оно начинается здесь, чтобы обрести полноту там – в будущем веке, по воскресении. Решающее значение придают этому факту прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама и другие святые отцы исихасты. Это не только возможно, но необходимо – постоянно повторяет прп. Симеон во всех своих писаниях, из которых нетрудно уяснить предельную серьезность этого вопроса: «Бог бывает видим посредством чистого сердца», и, «когда чистота наступает, ви́дение следует за ней», соответственно, «если чистота здесь, то и видение будет здесь». Это означает, что если чистота не обретена прежде кончины, то «ты никогда не увидишь Бога, потому что после исхода у тебя не будет делания, посредством которого ты нашел бы чистоту», так как все средства очищения ума и сердца обретаются в земной жизни[104].

Святоотеческие суждения основаны на строгом следовании учению Иисуса Христа, которое в данном случае толкуется буквально: *блажени* будут *чистии сердцем*, ибо только они *Бога у́зрят*[105]. Такая категоричность могла бы

[103] *Вениамин (Федченков), митр.* О богослужении Православной Церкви. М., 2001. С. 35.

[104] *Симеон Новый Богослов, прп. // Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон... Н.Новгород, 1996. С. 222, 223.

[105] Мф. 5, 8.

многих повергнуть в уныние, если бы не надежда на Божие снисхождение, о котором нас тоже предупреждают. Конечно, вечная участь не достигающих на земле чистоты сердечной не может равняться с благодатью, обретаемой созерцателями. Это справедливо, если учесть, что и сама святость разнится по своей мере в совершенных душах: «Всюду Божественный свет, но не одинаково светит всем, ни даже самим святым», но «смотря по способности световосприятия»[106]. Понятно и то, что надеяться на милость могут те, кто жизнь свою искренно предал Богу в усердном подвиге. Это те, кто верует в возможность реального богообщения, кто на деле стремится к встрече с Творцом, но покидает сей мир, не успев завершить свой подвиг. По милости Божией они некоторым образом тоже могут стать причастниками Его света: «Блаженны не сомневающиеся ни в чем из сказанного», даже и не достигшие совершенства, – «они, хотя ничем из такового не обладают», но если «будут стараться приобрести» оное, то блаженны таковые, «всей душой взыскующие прийти ко свету, презрев все прочие вещи, потому что – если они и не успеют, еще находясь в теле, войти в свет – может быть, однако, как исшедшие из жизни с благими надеждами, будут в нем; хотя умеренно, но будут»[107].

Молитва в двух мирах

Богодухновенные старцы, подвижники и созерцатели, обладавшие чудотворной молитвой, – это люди, несшие подвиг страдания и любви. Дар старческого слу-

[106] *Григорий Палама, свт.* // *Филофей, свт.* Житие свт. Григория Паламы. ТСЛ, 2004. С. 72.

[107] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Там же. С. 225, 226.

жения, дар молитвы, прозревающей чужие души и судьбы, молитвы, способной призвать на недужных исцеляющую благодать Святого Духа или повлиять на ход событий во внешней и внутренней жизни ближних, – такой дар всегда сопряжен для старца с несением личного креста какой-либо тяжкой скорби. Обычно это серьезные, мучительные, неизлечимые болезни, при этом не всегда явные для окружающих. Прообраз на все времена дал в своем служении апостол Павел, получивший неотъемлемое *жало в плоть* и вместе с тем Божие подтверждение, что это не его частный случай, но общий закон стяжания благодати через смирение: *сила Моя совершается в немощи*[108]. В самом преодолении недуга, в благодарном терпении не выносимой для других скорби подвижник обретает источник силы. Смириться со своей болью ради исцеления боли других – это жертва, движимая любовью, и именно этим преодолением своего естества стяжается сверхъестественная сила, возводящая в созерцание и творящая чудеса.

В памяти каждого всплывает череда ярких образов древних и современных иноков, таких, телом прикованных к одру болезни богатырей духа, как старец Амвросий Оптинский или Гавриил Седмиезерский, да и бессчетное множество других, возведенных или сами себя возводивших, как прп. Никита Переяславский, на столп мученичества. Вспоминается, например, святогорский пустынник Арсений Афонский, русский духовник, прозорливец и чудотворец, имевший редкие дары благодати. Этот семидесятилетний старец обладал, наряду с прочим, способностью чудесным образом перемещаться на большие расстояния. Что касается сокровенных скорбей таких

[108] 2 Кор. 12, 7, 9.

подвижников, то, когда после кончины старца «открыли его ноги, увидели ужасное зрелище: у обеих ног от колен вниз остались одни почти голые кости, а плоть вся согнила от стояния и от многолетних ран, и все много удивлялись, на чем он стоял и как так скоро ходил. Никогда не сказывал, что больны у него ноги... и по Святой Горе летал как птица»[109].

Из всех повествований о жизни созерцателей и описаний их молитвенных состояний, встречающихся в литературе, – составленных самими молитвенниками или их сотаинниками, – хочется остановиться только на одном примере. Хотя существует не мало свидетельств, начиная с апостола Павла, *который восхищен был до третьего неба*[110], не мало впечатляющих рассказов, как в житии Григория Паламы, так и других великих святых и выдающихся подвижников, мы, тем не менее, посетим скромную келью нашего современника, нашего родного русского старца. Мы обращаемся к воспоминаниям людей, близких отцу Иоанну (Крестьянкину)[111], бывших с ним

[109] *Антоний Святогорец, иеромон.* Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994. С. 13.

[110] 2 Кор. 12, 2.

[111] **Иоанн** (Крестьянкин; 1910–2006), архимандрит. Будущий всероссийский старец родился в г. Орле, был восьмым ребенком в семье Михаила и Елизаветы Крестьянкиных, с детства прислуживал в храме. Окончив после школы бухгалтерские курсы, переехал в Москву и работал по своей специальности. Посвящен митр. Николаем (Ярушевичем) в сан диакона (1945) и в том же году патриархом Алексием I – во священника (целибат). Служил в московском храме Рождества Христова в Измайлове, духовно окормлялся у архиеп. Серафима (Остроумова; 1880–1937) – ныне канонизированного в лике священномучеников, был духовным чадом прот. Александра (Воскресенского), помогшего его становлению на пути священнослужения. О. Иоанн сдал экстерном экзамены за семинарский курс, окончил МДА (1950), но завершить кандидатскую работу не смог: в ночь на 30.04.1950 известный своим ревностным служением священник был арестован. Приговорен к 7 годам лагерей, заключение отбывал в

рядом и ставших невольными свидетелями тех вышеестественных переживаний, которыми ободрял и вознаграждал его Господь в последние шесть лет до кончины. Эти краткие эпизоды помогают лучше понять и полнее оценить меру духовной зрелости отца Иоанна и высоту благодатных даров, которые стяжал старец в полувековом подвиге. Для тех, кто знаком с православной аскезой, очевидно, что созерцательные состояния, в которых пребывал отец Иоанн, это явления такого же рода, что засвидетельствованы в Священном Предании Церкви, что знакомы нам по множеству житий подвижников, достигших духовного совершенства.

Днем отец Иоанн, превозмогая сопротивление возраста и недуга, продолжал нести свой подвиг старческого

Ерцеве под Вологдой; сидел в одиночной камере, работал на лесоповале. Освобожден досрочно (1955), продолжил служение в Псковской, а затем в Рязанской епарх. Посетив, в поисках духовного совета Глинскую пуст. (1957), о. Иоанн глубоко проникся духом древней традиции, хранимым в обители, сблизился с духоносными старцами прп. Серафимом (Амелиным), Андроником (Лукашом) и Серафимом (Романцовым). С последним сложились отношения духовного родства, сохранявшиеся до кончины старца Серафима (1976), а его наставлениями о. Иоанн руководствовался всю последующую жизнь. Он каждый год ездил в Глинскую пуст., а после ее закрытия (1961) навещал старца в Сухуми, жил у него, служил с ним. О. Иоанн был пострижен в монашество архим. Серафимом (Романцовым) в Сухуми (10.07.1966) и получил от него благословение на поступление в мон-рь. Поступив в Псково-Печерскую обитель (1967), был возведен в сан игумена (1970) и архимандрита (1973). В обители о. Иоанн стал соратником известных подвижников и старцев – архим. Афиногена (Агапова), архим. Алипия (Воронова), архим. Серафима (Розенберга), схиигум. Саввы (Остапенко), схимон. Николая (Монахова) и других. В течение многих лет за советом и духовной помощью к о. Иоанну обращались верующие со всей страны и из-за рубежа. Достигнув преклонного возраста, о. Иоанн не мог принимать всех нуждающихся, но продолжал отвечать на множество писем, приходящих со всех концов мира. Вышло несколько изданий писем, проповедей, бесед и размышлений о. Иоанна. Старец покинул земной мир на 96-м году жизни в день празднования Собора новомучеников и исповедников Российских (5.02.2006).

служения, совершая видимое для всех волевое усилие над немощью плоти. По ночам же, когда старец для внешнего наблюдателя казался погрузившимся в обычный сон, начиналась его таинственная жизнь. То, что среди дня он тщательно контролировал и скрывал, ночью, будучи неподвластным ему, приоткрывалось, обнаруживая очевидные признаки его «благодатной жизни в ином мире». Восхищаемый в созерцательное состояние, он «служил» свои ночные службы. Иногда это было служение литургии – и, воздевая руки, он среди ночи во весь голос возглашал: «Горе́ имеим сердца́... И́мамы ко Господу... Благодарим Господа...» Иногда он кого-то вслух исповедовал, а иногда вел прием посетителей. Утром можно было услышать неожиданное признание в том, что ночь он «провел в Царстве Небесном». Возвращение на землю бывало плавным, и граница между двумя мирами иногда начинала стираться. Так, однажды после обычного утреннего приветствия келейницы отец Иоанн в недоумении спрашивает: «А где мы?» – «В келии отца Иоанна, а вы где?» На эти слова старец ответил: «А я в Царстве Небесном...» Сам «вид батюшки в такие моменты не допускал сомнений в истинности его слов».

Иногда в созерцании ему открывались земные дела и судьбы мира, а утром он со скорбью говорил о тех странах, где совсем угасает христианский дух. Однажды ночью (26.08.03) отец Иоанн трижды громко воскликнул: «Мир гибнет!», а в другой раз (6.09.03) в три часа ночи, позвав келейницу, твердым и бодрым голосом произнес: «Благословение Господа над Россией, над святой Православной нашей Церковью, над народом Божиим и над нами». В голосе звучало «несомненное утверждение. Он говорил Духом». Затем благословил мир на четыре стороны, и, благословив келейницу, отпустил ее. «Что он зрел

и что открывалось ему в ночных бдениях, оставалось тайной», на прямые вопросы о том, что он переживает в этих состояниях, старец не отвечал – он уклонялся от разговора, переводил его на другую тему.

Господь утешал отца Иоанна ночными пасхальными богослужениями, милость Божия посещала старца вне зависимости от церковного календаря. Когда он всю ночь (29.12.00) прослужил такую пасхальную службу «у себя, в небесной обители», то наутро не мог скрыть своего исключительно восторженного состояния и торжественно встречал приходящих пасхальным приветствием: «Христос Воскресе!» Впечатления прошедшей ночи не покидали его, он поведал о пережитом явлении неземной благодати, когда ликовало все творение: и небо, и земля, и все, кто сподобился быть на этой Божественной службе. «Радость-то какая, радость-то! Христос Воскресе!» – повторял и повторял старец. Другой раз (25.11.04) в час ночи в келии внезапно раздалось пение. Собрав все силы, отец Иоанн с воодушевлением пел во весь голос стихиру «Воскресение Твое, Христе Спасе, ангели поют на небесех, и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славити». Пел старательно, делая ударение на словах «чистым сердцем». Подошедшая келейница увидела, что старец спит, но продолжает петь во сне вдохновенную пасхальную песнь. Через несколько дней после этого, опять же ночью (29.11.04), отец Иоанн вдохновлялся великим прокимном: «Кто Бог велий, яко Бог наш. Ты еси Бог творяй чудеса». Он замолкал на время, во что-то вслушиваясь, и снова начинал песнопение.

Как-то рано утром (3.04.05) старец казался находившимся в сонном забытьи, но на тихий вопрос келейницы, можно ли сделать укол, он тотчас ответил, будто не спал: «Нет, подожди, подожди, потом». Затем состоялся

следующий диалог со «спящим» отцом Иоанном: «Где вы?» – «В церкви». – «А что у вас, пассия?» – «Нет, нет, литургия. И я возглавляю». Утром после таких ночных богослужений на предложение начать молитвенное правило можно было услышать: «Нет, нет, я не могу... надо же мне отдохнуть, я ведь только со службы». Иногда «спящий» отец Иоанн среди ночи исповедовал, читал вслух разрешительную молитву, осенял невидимых исповедников крестным знамением. Такие потусторонние исповеди и беседы со множеством людей могли продолжаться до утра; иной раз, не уложившись в ночное время, старец просыпался с молитвой на устах о кающихся. Ночь. 3 часа 30 минут (11.06.04), отец Иоанн вслух беседует с каким-то священником, отцом Михаилом. Задает ему вопросы о богослужебной практике, голос бодрый, десятилетней давности. Попрощавшись с посетителем, старец возвращается к земному бытию, но не сразу; беспокоясь, он спрашивает: «А матушка-то, матушка отца Михаила где? Позовите ее...»

Однажды в два часа дня (29.11.05) отец Иоанн вдруг восторженно запел: «Исаие ликуй, Дева име́ во чреве»[112] – и повторил несколько раз. Находившаяся в келье медсестра присоединилась к его пению. Лицо батюшки светилось неземным светом. Тихо и отрешенно он произнес: «Приходила». – «Кто?» – «Царица Небесная приходила», – и умолк. На следующий день отец Иоанн сказал: «Я уже устал, мне тяжело быть здесь...» И, помолчав, медленно, с расстановкой добавил: «Все. Подлечиваться прекратили... Не делаем ни-че-го». Спустя два месяца старец закончил свой земной путь[113].

[112] Октоих. Глас 5-й. Ирмос 9-й песни канона.

[113] *Смирнова Т.С.* Память сердца. Псково-Печерский мон., 2006. С. 278–284, 308.

Христос обожает мя

Деятельный период есть путь, возводящий к созерцанию, созерцание же является восхождением к обожению[114]. Немногие достигают третьей ступени духовного роста, и это понятно: «только ангелы и святые причастны Божественной жизни, и поэтому только их можно назвать истинными причастниками Божества»[115]. Богословствующие отцы признают совершенную неизъяснимость этого состояния, таинство обожения невыразимо вершится Божественной силой, слова и логические построения здесь бессильны – таково мнение и Григория Паламы, и других отцов. Но все же они же всегда искали возможность как-либо отобразить идею обожения. «Бог стал человеком, дабы человек мог стать богом» – эта известная формула, выражающая самую сущность христианства, впервые встречается у сщмч. Иринея Лионского, а затем приводится в трудах святителей Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, впоследствии и другие отцы Церкви повторяют ее из века в век[116]. Богословы говорят, что Сам «Бог алчет обожения человека»[117] и посему «тварь имеет повеление стать богом»[118]; говорят, что «человек подобен Богу, потому что Бог подобен человеку», и повелевают: «после Бога почитай как Бога

[114] Обоже́ние (слав.) – обожествление.

[115] *Григорий Палама, свт. // Мандзаридис Г.* Обожение... ТСЛ, 2003. С. 105.

[116] «Сын Божий становится сыном человеческим, чтоб сын человеческий стал сыном Божиим» – такова формулировка сщмч. Иринея, в редуцированном виде повторенная *свт. Афанасием*: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился» – и в такой форме уже навсегда воспринятая святоотеческим Преданием и литургическим богословием.

[117] *Максим Исповедник, прп. // Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 235.

[118] *Василий Великий, свт. // Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 167.

всякого человека»[119]. «Между Богом и человеком существует теснейшее родство»[120], – а отсюда дерзновенное утверждение: «человек – это человеческое лицо Бога»[121]. Говорится также, что само «искупление заключается в обожении человека», то есть «искупление состоит в даровании свойств Божественной природы верующим в Спасителя»[122]. Отцы изъясняют, что «силою Духа и вследствие духовного возрождения человек приходит в меру первого Адама», – это в созерцательный период, а затем он «становится даже выше его, потому что делается обоженным»[123]. Это возможно за счет того, что «разум соединяется с тем, что превышает его природу, и познает Божественное, покидая себя и становясь Божиим»[124]; очевидно, что именно в этом конечная и наивысшая цель бытия, «ибо какая польза быть сотворенным и не знать Творца своего»[125].

Личное обожение обретается через приобщение уже обоженной во Христе человеческой природе, в этом таинстве человек преобразуется в бога по благодати. «Стать богом и обрести Царство Божие – одно и то же»[126]. Это означает: человек достигает столь полного единения со Христом, – а в Нем со Отцом и Святым Духом, – что, оставаясь человеком по естеству, он становится всецело

[119] *Климент Александрийский, пресвит.* // *Евдокимов Павел.* Искусство иконы. Клин, 2005. С. 50, 64.

[120] *Макарий Великий, прп.* // Там же. С. 51.

[121] *Григорий Нисский, свт.* // Там же.

[122] *Афанасий Великий, свт.* // *Иоанн (Попов), мч.* Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 218, 219.

[123] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. С. 193.

[124] *Дионисий Ареопагит, св.* // *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 235.

[125] *Афанасий Великий, свт.* // Вера и жизнь христианская. ТСЛ, 2004. Кн. 1. С. 98.

[126] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 120.

свят, обладая вселившейся в него Божественной благодатью, неотступно в нем пребывающей и действующей через него[127]. Обоженному «вовеки неотъемлемо сообщается безначальная жизнь: жизнь Бога "ипостазируется" человеком, подобно тому как Бог, воплотившийся, ипостазировал – воспринял в Свою Ипостась – Им же сотворенную форму нашего бытия»[128]. Обожение – это «становление богом»[129], но не под внешним воздействием Божиим, а посредством внутреннего перерождения, когда умерщвляется *ветхий наш человек*, претворяясь в то, что *во Христе* есть *новая тварь*[130].

«Обожение – это, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним»[131]. Хотя в аскетике обожением именуется подобное состояние, а также определенный период духовной жизни, практически это понятие много шире. В более распространенном смысле это процесс, который начинается уже в таинстве крещения, продолжается в деятельной аскезе, усугубляется в созерцании, совершенства достигает в период собственно обожения, а всю полноту обретает после перехода в вечность. Так на всем духовном пути стяжается человеком постепенное обожение души – через церковные таинства, через действие благодати в сердечной молитве, через восприятие духовного мира в молитве созерцательной, наконец, через приобщение Божеству в сиянии нетварного света. Отметим ту примечательную особенность, что в деятельный период обоживающие человека таинства –

[127] См.: Обожение, святость // Практическая энциклопедия православного христианина. СПб., 2001.

[128] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex; ТСЛ, 2006. С. 146.

[129] *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 10.

[130] Рим. 6, 6; 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15.

[131] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 314.

это преимущественно «тварные средства, передающие нетварную благодать Святого Духа». Человек, как создание тварное, нуждается в тварном же посредничестве, отсюда потребность в веществе хлеба, вина, елея. Но чем выше духовный рост, тем меньше зависимость от вещества. Тот, кто стяжал дар созерцания Божественного света, вкушает уже не только от Чаши, но и без ее посредства – прямо от нетварного обоживающего источника.

В целом весь этот процесс от деяния к обожению и есть *подвиг*, то есть продвижение от образа к Первообразу, к обретению подобия Божия, – это движение, в котором человек, «имеющий свое начало в Боге», реализует свое конечное предназначение. Эта динамика отражена и на уровне терминологии: использованное в Септуагинте[132] слово *образ* означает данность, первую ступень на

[132] Септуагинта (от лат. числительного «семьдесят») – греческий перевод Св. Писания, выполненный 70-ю еврейскими старцами, толковниками. В богословской литературе принято его сокращенное обозначение: «перевод LXX» или просто: «LXX». История создания перевода относится к середине III в. до Р.Х., когда царь Птоломей II Филадельф (285–246 до Р.Х.), правитель эллинистического Египта и собиратель редких манускриптов для знаменитой Александрийской библиотеки, пожелал иметь греческий перевод древнееврейского текста Священного Писания, называемого *Масоретским*. Для этого из Палестины в Египет прибыли 70 (или 72) старцев, осуществивших перевод, названный *Септуагинта*. Именно к этому тексту обращались апостолы, его они имеют в виду, когда ссылаются на Писание. В последующие века Септуагинта остается основным, самым авторитетным текстом Ветхого Завета в восточной части христианского мира. С него делались новые национальные переводы, в том числе и древнеславянский перевод Библии, точно соответствовавший греческому оригиналу. О достоинствах этого древнейшего уникального перевода говорит тот факт, что он был принят как вполне достоверный и использовался всеми иудеями, говорящими по-гречески. Об этом свидетельствуют древнееврейские историки Иосиф Флавий и Филон, цитирующие все библейские тексты по переводу семидесяти толковников, которых Флавий называет пророками.

пути к подобию, то, что от рождения принадлежит всем людям; *подобие* же выражает динамичное состояние, еще не осуществившееся, то, что мы имеем в потенции. Те, наконец, в ком оно осуществилось, справедливо именуются *преподобными* – вполне уподобившимися Первообразу. В этом отношении понятие обожение приобретает еще одно значение, указывая на высшую цель человеческой жизни – достижение богоподобия.

Пренебрегающий этой целью сводит на нет уникальный факт своего существования, которое в этом случае теряет всякий смысл. Мало того, нежелание спасаться есть не только пассивное злоупотребление свободой своей воли, но оно же одновременно обращается в активное богоборчество: своим отказом от достижения обожения человек отвергает искупительную жертву Бога, признает ее ненужной, исповедует напрасным Крест Христов. Ведь в подвиге искупления нам возвращен смысл и высшая цель земной жизни, утраченные в адамовом грехопадении, – вновь дарована возможность богоуподобления. Человеческому естеству, воспринятому Сыном Божиим, нетварная обоживающая энергия стала сродной, и во Христе люди обрели неиссякаемый животворящий источник, сообщающий им обожение. Эту истину Спаситель возвещает через Своего Богослова: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня*[133]. Этот приход, это продвижение в подвиге, обоживающем человека, вершится Святым Духом, обитающим и действующим в

К Масоретскому тексту первоисточника отцы Церкви и исследователи обращаются в отдельных случаях для уточнения значения некоторых понятий. Перевод Септуагинты признан богодухновенным и изначально используется Православной Церковью в качестве богослужебной Библии.

[133] Ин. 14, 6.

Церкви, открывающим нам доступ к возрождающей и обоживающей жертве Христа, «принесенной однажды и для всех»[134].

Бог через Свои энергии действует на человека по мере его подвига. Обоживающая благодать сначала просвещает ум подвижника, возводя его на первые ступени созерцания. После этого освященный ум сходит в сердце, где сущность человека «принимает в себя Божество, не смешиваясь с Ним», но соединяясь с Его благодатью подобно раскаленному добела железа, обретшему огненные свойства. Постепенно начинает одухотворяться и тело человека, заменяя свои естественные свойства и энергии на духовные[135]. Тело начинает «жить вне природных законов», а его обладатель «уже без труда и усилия пребывает в непрестанном созерцании»[136]. К таинству обожения ведет опыт богообщения в созерцательной молитве, достигшим в ней полной меры дается великий дар – благодать совершенства. Человек возводится в состояние, превышающее естество, – исчезают все страсти, а все добродетели удерживаются без каких-либо усилий[137]. Это переход к иной форме жизни, когда уже никакая страстная мысль не в силах увлечь душу. Если вхождение в созерцательный период знаменуется *начальным* бесстрастием, то здесь оно *совершенно*. Эта степень определяется как «совершенная неподвижность похотения к страстям» и «совершенное освобождение мысли от всех чувственных мечтаний»[138]. Это сверхъестественный уровень бытия,

[134] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 7, 13, 14, 34.

[135] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 46, 47.

[136] *Иосиф Исихаст, схимон.* // Там же. С. 47.

[137] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 308.

[138] *Максим Исповедник, прп.* // *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 134, 135.

при котором человек *восхищен* бывает *до третьего неба*, где слышит *неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать*, но сам он не знает, был ли *в теле или вне тела*[139].

Вместе с обожением человеческого естества во Христе людям даровано право на гражданство в Небесном Царстве. Оно присваивается нами чрез приобщение нетленной жизни Бога в таинствах крещения, причастия Его Тела и Крови и через созерцание нетварного Его света – высшую форму единения человека с Божеством[140]. Так искупительный подвиг Христа прямо связан с конечной целью, поставленной перед тварью, – единением с Богом. Если мы не отвергаем Божественную жертву, не признаем напрасной и ненужной, то каждый из нас обязан становиться богом: все мы, как повелел апостол, должны соделаться *причастниками Божеского естества*[141]. «Бог и создал нас для того, чтобы мы уподобились Ему, будучи обожены благодатью»[142]; Он сделал все, чтобы всю мыслящую тварь соделать «сонаследниками совершенного света, созерцателями Пресвятой и Владычной Троицы»[143].

Святоотеческое понимание обожения основано на евангельском учении о богоуподоблении и богосыновстве, оно раскрывается в апостольских писаниях и развивается в литургическом Предании. «Христос обожáет мя воплощаяся, Христос мя возносит смиряяся», – эта мысль, различаясь в оттенках, постоянно звучит в право-

[139] 2 Кор. 12, 2, 4, 3.

[140] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 126, 127.

[141] 2 Пет. 1, 4.

[142] *Максим Исповедник, прп.* // *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. http://www.wco.ru

[143] *Григорий Богослов, свт.* // Там же.

славном богослужении, ею пронизаны тексты Октоиха: «Да обожи́т человечество, Бог бысть человек»; «Яже едина естество человеков обожи́вшая, паче естества Всенепорочная, рождшемуся из Тебе молися»; «Храм Богу явилася еси Всенепорочная, воньже вселився Священне, человеческое существо обожи́, сотворил есть верных храмы Себе»; «Облекся в мя Владыка, из Тебе про́йде Всенепорочная, и истлевшее естество обожи́»; «Из Тебе яве вочеловечися, человеки обожи́в»; «Равноде́тельное Отцу родила еси Слово, обожи́вшее человеков существо: Того моли»[144].

На Рождество Христово Церковь воспевает: «Слава и хвала на земли рожденному и обожи́вшему земнородных существо»; «Помощниче Христе человеком... богатство обоже́ния нося́й»; «Пагубы убежавши, еже обожи́тися... непрестанно поет излиявшегося Слова... вся с трепетом тварь». На службе Преображения мы слышим: «Яко каменем телом покрывся, обоже́нием невидимаго зря, Моисей Боговидец, взываше: Изба́вителю и Богу нашему поим». И мы просим Господа: «человеки обожи́!» «Ад, Слове, срет Тя огорчися, человека зря обоже́на», – гласит канон Великой Субботы, а на Вознесение читается: «Бог... Еже восприят естество человеческое, обоготворив тайно днесь вознесе», «взыде и седе одесную Отца, обожи́в плоть», и «Твою обожи́вшуюся плоть зряще, Христе, на высоте ангели, друг ко другу глаголаху: воистину сей есть Бог наш». И Рождество Богородицы празднуется в соотнесении все с той же идей: «Днесь раждается Мати живота... Е́яже ради мы обожи́хомся». «Обожи́ся Дево... из чрева бо Твоего Бог Плотоносец явися, Имже воззва-

[144] Октоих. Глас 1, Неделя, утро, канон крестовоскресный, песнь 1-я; среда, повечерие, канон, песнь 3-я; вторник, повечерие, канон, песни 3-я, 5-я. Глас 6, вторник, утро, 1 канон, песнь 6-я. Глас 7, Неделя, утро, канон на полунощнице, песнь 7-я. Глас 3, четверток, повечерие, канон, песнь 1-я.

ни быхом от древняго осуждения, солга́ни надеждею древле обоже́ния», – читается в Неделю памяти свт. Григория Паламы. В отпу́сте Пятидесятницы говорится, что Христос, «наше все восприемый естество, и обожи́вый е», есть «истинный Бог наш». «Кийждо ангельских чинов, приходя обоже́нной плоти оной поклоня́шеся», – повествует Синаксарий «в понедельник по Пятидесятнице, си́есть, Святаго Духа» о поклонении ангелов воипостазированному Богочеловеком естеству. В празднование памяти архидиакона Стефана Церковь молится первомученику: «Яко да вкупе поживше, улучим вкупе обоже́ние». А перед причащением Святых Тайн каждый христианин исповедует свою веру: «Божественное Тело и обожа́ет мя и питает: обожа́ет дух», Имже «оживляется и обожа́ется всяк ядый же и пияй чистым сердцем»[145]. И так далее.

О чем это говорит? Идея обожения не есть плод отвлеченных богословских умозрений, она и не только плод прозрений отдельных избранников – для Церкви это духовная реальность, потому она непрерывно молится об обожении человека и руководит его на этом пути. Для отцов Церкви обожение не просто идея или теория, не отвлеченная догма, но прежде всего – реальный факт внутренней жизни. Так мыслил не один Григорий Палама, но и Макарий Великий, каппадокийцы, Ириней Лионский, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Симеон Новый Богослов – всех не счесть.

Сказанное подтверждается и тем, какое значение в таинстве обожения имеет, помимо действия благодати, усилие самого человека – молитвенный труд. «Обнови нас, молящих Ти ся», – гласит евхаристическая молитва

[145] Молитвы ко св. причащению.

эпиклезы[146], давая понять, что мольба предваряет обновление. А евангельский текст прямо указывает на первичное значение молитвы в таинстве обожения. Ведь Господь именно с молитвы начал совершать Свое преображение на Фаворе, прежде чем явить «Отчее сияние»[147]. Евангелист и не говорит, что Христос взошел на гору для того, чтобы преобразиться, но он словно подчеркивает: *взошел Он на гору помолиться*. И уже как следствие молитвы свершается Его преображение[148]: *когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею*[149]. Словно не полагаясь на нашу проницательность «и опасаясь, что не довольно поймут важность замеченного обстоятельства», повторяет евангелист: *когда молился*, – не для чего иного, как «указать нам в молитве путь к свету Фаворскому»[150]. Вот как учит об этом высокое богословие устами световидца Григория: тот свет воссиял «в то время, когда Господь молился; этим показано, что родительницей этого блаженного видения была молитва, что блистание происходило и являлось от соединения ума с Богом и что оно подается всем тем, которые при постоянном упражнении в подвигах устремляют ум свой к Богу»[151].

В домостроительном Божественном творчестве можно различить определенную поэтапность. Спасение человечества начинается с события космического

[146] Эпиклеза (ἐπίκλησις – призывание) – священническая молитва призывания Святого Духа на Св. Дары и на верующих во время евхаристического канона – анафоры (от ἀναφέρω – возносить) на Божественной литургии.

[147] Кондак праздника Преображения.

[148] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 393–397, 403, 423, 424.

[149] Лк. 9, 28–29.

[150] *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 138.

[151] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 15.

значения – с Боговоплощения, в котором происходит ипостасное соединение двух природ: Божественной и человеческой, в ее естественном, не поврежденном состоянии, – отсюда «спасения начало бысть миру всему»[152]. В утробе Девы неделимое единство Божественной Ипостаси, восприняв человеческую природу, восстановило «всю ее первоначальную безгрешность и чистоту», то есть Слово сочеталось с человеком в его состоянии «до падения»[153]. В рождестве «осуществовавшагося человечеством»[154] Бога свершилось непостижимое: естество человека, «ипостасно соединившись со Вторым Лицом Святой Троицы, обожилось и стало источником обожения людей»[155]. Обе природы во Христе соединились «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно»[156] в одну Божественную Ипостась Логоса. Отныне Христос *единосущен* каждому из нас[157], теперь «Божественная печать совместилась со своим оттиском» – Образец совпал с человеческим образом[158]. Человека, «по Божию образу бывшаго», но «отпадша Божественныя жизни, паки обновляет мудрый Содетель»[159]. Восприяв общее и единое для всех

[152] Служба Рождества Христова. Великое повечерие, стихиры на стиховне.

[153] Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 324, 358.

[154] Осуществовавшагося человечеством (слав.) – в человеческой природе явившегося. Канон ко св. причащению. Богородичен 9-й песни.

[155] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 49.

[156] Определение Халкидонского Собора 451 г.

[157] «Иисус Христос есть один и тот же... единосущный Отцу по Божеству и тот же единосущный нам по человечеству, подобный нам во всем, кроме греха». Определение Халкидонского Собора 451 г.

[158] *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 222, 228.

[159] Человека, сотворенного некогда по образу Божию, но отпадшего от Божественной жизни, мудрый Творец восстанавливает заново. Служба Рождества Христова. Канон утрени, песнь 1-я, тропарь 1-й.

людей естество, Бог Сын восстанавливает природу в ее бесстрастии[160]; тем самым человечеству возвращено, туне даровано во Христе первозданное состояние естества, восстановлен разоренный в Адаме образ Божий. «Очерневшее Адамово естество преобразися», оно претворено в «Божества славу же и светлость»[161].

Затем искупительный подвиг Богочеловека вершится в приятии на Себя всечеловеческого греха, в безвинном страдании и мученической смерти. Голгофа начинается «в вертограде Гефсиманстем», во мраке последней ночи на земле, когда «до пота кровава в молитве подвизающася» Господа уже ожидает чаша, Им Самим Себе уготованная, – «егда яко бремя тяжкое греси наши отяготеша на» Нем, Он «бо Адама погибшаго на рамо восприим»[162]. Гефсимания это не столько страх грядущих крестных мук, сколько «подъятие страшного бремени грехов всего человечества»[163], всех «людей, живших от Адама, живущих и имеющих жить до скончания века»[164], «поскольку Искупитель понес на Себе и будущие грехи мира». Он «скорбит не собственною, но нашею скорбию»: *Сей грехи наша носит и о нас болезнует*[165]. «Чаша, которую подает Ему Отец Его, есть чаша всех беззаконий, нами содеянных, и всех козней, нам уготованных, которая потопила бы весь мир, если бы Он один не воспринял», не иссушил ее[166].

[160] *Максим Исповедник, прп. // Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 220.

[161] Служба Преображения. Вечерня, стихиры на стиховне.

[162] Акафист Божественным страстям Христовым. Кондак 2-й.

[163] *Сергиевский П., прот. // Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления... М., 2007. С. 269.

[164] *Варфоломей (Городцов), митр.* // Там же. С. 345.

[165] Ис. 53, 4.

[166] *Филарет (Дроздов), свт.* // Там же. С. 269.

Завершается земное поприще Искупителя в торжестве Воскресения; наконец же – в Его Вознесении, которое венчается тем, что «Сын Божий воссел одесную Бога Отца и спосадил на Своем Престоле воспринятую в Свою Ипостась и обоженную человеческую природу»[167]; неотъемлемо и навечно «Слово воипостазировало человеческое естество в Свою собственную Ипостась» – человеческая природа Христа «стала ипостасной, в Ипостаси Слова»[168]. Теперь, когда Христос вознесся на небеса и воссел одесную Отца на Престоле, – вся человеческая природа вознесена на этот Престол[169], «теперь ангелы увидели наше естество сияющим на троне Царя, блистающим славою и вечной красотой»[170]. «Теперь человеческая природа возведена на Престол в недрах Святой Троицы; теперь ничто не может отлучить человеческую природу от Бога. Теперь, после воплощения Господа, сколь грешными людьми мы бы ни были, сколько бы мы ни отлучали себя от Бога, если пожелаем, всегда можем в покаянии соединиться с Ним. Соединиться и стать богами по благодати»[171].

После этого каждый из людей нуждается только в одном – в обожении своей *личности* через единение со Христом силой Святого Духа. Чтобы это стало возможным, необходим был еще один, последний шаг. И следующим событием в деле Божиего Домостроительства

[167] *Афанасий Великий, свт.* // ЖМП. 1975. № 1. С. 63.

Ср.: «Недр Отеческих не разлучся... с земными яко человек пожив... вознесся еси во славе и падшее естество наше милостивно вознес, Отцу спосадил еси». Вознесение. Стихиры на «Господи воззвах».

[168] Леонтий Византийский. М., 2006. С. 663, 665.

[169] Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 326.

[170] *Иоанн Златоуст, свт.* // Там же. С. 360.

[171] *Георгий (Капсанис), архим.* Бог стал человеком... М., 2008. С. 15.

стала Пятидесятница – рождение Церкви, нового организма, живого инструмента обожения, где оно вершится посредством таинств. Нам дарована возможность личного приятия и усвоения совершенного ради нас Христом спасения[172]. Теперь это практически осуществимо, теперь *да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут*[173]. Это «конечный праздник» и «обещания исполнение»[174], так как для спасения человека отныне сделано *всё*. Остается только эсхатологическое чаяние «воскресения мертвых и жизни будущаго века».

Пятидесятница важна не менее, чем чудо искупления. Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожения, но чтобы каждый человек смог индивидуально воспринять плоды Его подвига, должно было свершиться обетованное: *созижду Церковь мою*[175] – нужна была Пятидесятница. Ради этого «Сын послал от Отца Духа Святого, освящающего мир»[176]. Теперь «желающему соединиться с Ним надлежит и плоть Его принять, и в обожении участвовать». Теперь, когда евхаристически «питаемся священнейшим Хлебом и пьем Божественную чашу, когда сообщаемся той самой плоти и той самой крови, которые восприняты Спасителем», тому самому обоженному человечеству Христа, что ныне пребывает во Святой Троице, – то и мы вводимся туда же. «И пищею бывает Он для нас, и таким образом, всячески внедряя

[172] Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С. 359.

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

[174] Служба Пятидесятницы. Утреня, седален по 1-м стихословии.

[175] Мф. 16, 18.

[176] *Афанасий Великий, свт.* // ЖМП. 1975. № 1. С. 63.

Себя в нас и соединяя Себя с нами, соделывает нас Своим Телом... Когда изливается в нас Христос и соединяет с нами Себя Самого, Он переменяет и в Себя преобразует нас, как бы малую каплю воды, влитую в беспредельное море», в драгоценное миро, что делает нас, растворенных в нем, «не просто благоуханными, но самим благоуханием»[177], *ибо мы*, – как сказано, – и есть *Христово благоухание*[178].

«Сын стал подобен нам через воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение», – в связи с этим можно говорить о двухэтапности нашего спасения. В своем становлении люди, чья двойственность заложена в самом акте творения *по образу* и *по подобию*, вовлечены и в «двойное домостроительство», как выражаются богословы: прежде совершено искупление ради нас и за нас Богом Сыном, обожившим нашу природу; после – требуется, уже от нас, синергийный подвиг ради обожения наших личностей[179]. Христос в Своем воплощении и восприятии нашего естества обожил именно общечеловеческую сущность, но не отдельные человеческие личности. Вся полнота человеческой природы в своей совокупности уже стала соучастницей Божественной благодати[180], в этом смысле человечество уже спасено – обновленное естество даровано ему во Христе неотъемлемо и окончательно. Своей Жертвой Спаситель любому, кто избирает подвиг жизни во Христе, даровал возможность достигать

[177] *Николай (Кавасила), св.* О жизни во Христе. М., 2006. С. 23, 25, 71.

[178] 2 Кор. 2, 15.

[179] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 644.

[180] Это стало возможным потому, что «люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях». Однако для нас «это различие природы и личности в человеке не менее трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и трех Лиц в Боге». *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 203.

личного обожения[181]. Теперь, на втором этапе, каждому человеку, ради своего персонального спасения, остается только принять этот дар – опытно приобщиться ему и усвоить его, в обмен на это принося в жертву свою ветхую душу.

«В одном случае нужно было Богу снизойти на землю, в другом – нас возвести на Небо». Ему – вочеловечиться, человеку – быть обожену. Прежде – Он полностью освобождает природу, победив грех; после – каждого из людей очищает от грехов и уподобляет Богу. Мы «начинаем оттуда, где Он окончил, и оканчиваем тем, чем Он начал». Бог «сошел затем, чтобы мы взошли... Его делом было сойти, а мы восходим», движемся словно по одной и той же лестнице, но то, «что было для Него последним, когда Он сходил, то становится для нас первым, когда мы восходим»[182].

[181] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 397.
[182] *Николай (Кавасила), св.* О жизни во Христе. М., 2006. С. 25, 70.

Законы роста

Аз рех: бози есте

Итак, «во Христе тварное человеческое естество обожено до полноты совершенства»[1], и с того момента «тленное поглощено нетленным», стало «соединенным в несмешанной смеси с Троичным Божеством»[2]. Отныне и во веки веков «человеческая природа принята в самую жизнь Пресвятой Троицы» и более «ничто не может отлучить ее от Бога»[3], – она стала составляющей Божественной Ипостаси, и эта, теперь «единая Ипостась, уничтожает расстояние между Божеством и человечеством»[4]. Этим Господь «разрушил ту непреодолимую для человека преграду, которая делала невозможным единение с Ним». Впредь, сколько ни согрешай, сколько ни отделяйся от Бога, – всегда возможно через покаяние вернуться к единожды и навсегда дарованному единству, дабы стать богом по благодати[5]. «Открыты врата рая, наше естество село одесную Бога, мы сделались чадами Божиими и наследниками... Все это устроено чрез Крест». Через смерть Христа, через Крест одеты мы «в ипостасную Божию мудрость и силу»[6].

[1] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 70.

[2] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон... Н.Новгород, 1996. С. 325.

[3] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... http://www.hesychasm.ru/library

[4] *Николай Кавасила, свт.* // Там же.

[5] *Георгий [Капсанис], архим.* Там же.

[6] *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. М., 1992. Кн. 4. Гл. XI. С. 214.

Теперь, когда Своим «Вознесением плотско́е обожи́вый восприятие, и сие десным Отца седением почтый»[7], Ты, Господи, нас «света твориши причастники, общники Божества Твоего соделоваяй»[8]; и человек отныне может реально становиться «причастником света» – света нетварного, становиться «общником Божества» – то есть обоженным. «Путь к этому аскетический. Плоды его несказанны»[9].

Аз рех: бо́зи есте́[10] – вы есть боги, говорит Бог. Все Предание пронизано мыслью о том, что богообразная тварь имеет повеление стать богом[11], что естество ее изначально приуготовлено к обожению – «от вечности предназначено к соединению с Богом»[12]. Но не всякому очевидно, что высочайшее это призвание касается каждого, что Бог обращается лично к нему, что восхождение к богоподобию должно начаться немедленно – не когда-либо, а сейчас. Обожение творится здесь, на земле; причастие вечных благ зачинается именно теперь, в этой жизни. Если бы не так, то Христос оказался бы простым пророком[13]. О чудо! – восклицает прп. Симеон – ведь обожение на земле еще более чудесно, нежели после разлучения души с телом, ибо здесь «человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что его душа не отделя-

[7] Молитва Симеона Метафраста ко св. причащению, 3-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[8] Молитва прп. Симеона Нового Богослова ко св. причащению, 7-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[9] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 423.

[10] Пс. 81, 6.

[11] *Василий Великий, свт. // Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 124.

[12] *Григорий Палама, свт. // Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 70.

[13] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон... Н.Новгород, 1996. С. 328.

ется от духа, а его тело не отделяется от души. Бог соединяется со всем существом человека»[14]. По слову свт. Григория, если и «тело призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, то оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь», так как и телу человеческому присуще «опытное постижение вещей Божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены»[15].

Замысел Божий обожения человека начинает осуществляться здесь и завершается в Царстве Славы[16], дабы уже бесконечно «продолжиться в вечной жизни»[17]; обожение «станет совершенным и необратимым в веке будущем. Полное явление и окончательное выражение истинного общения людей с Богом, начавшись здесь и сейчас, завершится их воскресением в славе и вознесением их на небеса»[18]. Спасение – плод земных трудов по «изменению тварной природы», когда сила благодати и воля человека приводят «ко все более тесному единству с Богом, к конечной цели обожения тварного бытия»[19]. Свт. Григорий Палама, как и другие византийские богословы-мистики, связывает опыт обожения с практикой непрестанной молитвы, приводящей к непрерывному богообщению и созерцанию нетварного света. Он называет молитву обоживающей добродетелью, разумея под этим, конечно, не причину, но средство уготовления к обожению. Он говорит также, что «памятование о Боге

[14] *Симеон Новый Богослов, прп.* // *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 431.

[15] *Григорий Палама, свт.* Святогорский Томос // Там же. С. 447.

[16] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 423.

[17] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Эсхатология. М., 2005. С. 136.

[18] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 115.

[19] *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 218.

через непрестанную благодатную молитву» – это и есть то, что называется «вселением Бога в человека»[20].

Обожение – это синоним спасения[21], обожение также синоним совершенства[22], эти понятия – «одно и то же, по учению богомудрых отцов»[23]. Именно поэтому для спасения недостаточно одной только веры: никто не может спастись «даже из тех, которые хотя и веруют во Христа, но не познали», что спасает душу обоживающая сила, не стяжав которой как и спастись? «Никому не возможно другим образом спастись, если не получит Божественной благодати, имеющей обожить его – соделать богом по благодати». А Господу «от нас ничего не нужно, кроме одного нашего спасения. Спасение же наше иначе не может состояться, если не изменится ум наш и не соделается иным», а это творится «действием силы Божией, так чтобы стал он умом обоженным, то есть бесстрастным и святым. Обоженным же бывает тот ум, который внутри себя имеет Бога»[24].

Если же «какой христианин не знает, что для спасения необходимо быть обновленным, воссозданным и войти в обоженное состояние», то «тщетно называется он христианином», – ибо если в нем не совершится «такое изменение, то все другое ни к чему не служит, тщетны молитвы его, тщетны и псалмопения». *Всуе трудѝшася зижду́щии* храмину своей души, *аще не Господь созиждет* ее Своей обоживающей благодатью[25]. Не усвоивший этих истин подвизается туне: «вечной жизни может быть со-

[20] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 83, 84.

[21] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 314.

[22] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 39.

[23] *Феоклит Дионисиатский, мон.* Прп. Никодим Святогорец. М., 2005. С. 126, 228.

[24] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. Сл. 18, 3. С. 172, 37.

[25] Пс. 126, 1.

причастен только тот, кто удостоится воспринять в себя семя Божественной жизни, кто взрастит это семя, в ком это семя, действуя, как закваска, преобразует всю природу и из тленной» сотворит ее бессмертной, обоженной. Всуе трудится уповающий только на внешнее делание, истинный подвиг – сугубо внутренний, и даже созерцание нетварного света – не самоцель. Обожение, хотя вершится силою света, ниспосылаемого как бы с вершин Фавора, однако не есть нечто внешнее, извне сообщаемое душе, – это процесс, происходящий в самых недрах души: «центром духовной жизни является живое, личное общение со Христом», а «озарение светом есть только духовно осязаемое знамение Его обитания в душе»[26], видение света есть знак того, что достигнуто «наисовершеннейшее созерцание Бога»[27].

Идея о том, что Божественный свет суть явление внутреннее, наглядно выражена в православной иконографии: «лики святых не освещаются каким-либо внешним тварным источником света», но, сами по себе световидные, они имеют как бы внутреннее свечение. Это блистание благодати, которую «они восприняли в свои души и которая изнутри освещает их тела и лики. И все сияет в этом свете». Тела христиан – храмы Святого Духа, «мы все принимаем в себя благодать со Святыми Тайнами и, следовательно, можем внутри себя видеть нетварный свет»[28]; мы носители этого света, обладатели внутреннего Фавора, и теоретически каждый способен стать его созерцателем. Если этого не происходит, то по слепоте

[26] *Симеон Новый Богослов, прп. // Минин П.* Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 122–125.

[27] *Григорий Палама, свт. // Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 20.

[28] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 23, 30.

нашего духа, из-за непроглядной мглы, покрывающей наши души.

Свт. Григорий Палама, подобно Дионисию Ареопагиту, Макарию Египетскому, Максиму Исповеднику, Симеону Новому Богослову и другим великим мистикам, опытно постиг, что Фаворское чудо отнюдь «не только прообраз будущего века», но самое реальное «достояние чистых сердец в этой жизни». Однако очевидно – не все могут воспринять обоживающую благодать равноценно: «степень причастия благодати зависит от меры чистоты»[29]. «*Бог есть свет*[30], и Он сообщает Свое сияние тем, кто с Ним соединяется, в меру их очищения»[31]; Божество «проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих, и возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему» настолько, «насколько позволительно»[32].

Не случайно Спаситель берет с Собой на Фавор только трех избранных, самых зрелых, «лучших» учеников[33], – «этим подтверждается определенный эзотеризм[34], известная иерархичность познавания Божественного». И это законно: «равенства в познании», как и в любой сфере жизни, «не существует и не может существовать, ибо его вообще нет в Божественном замысле. Только избранники познают высшее». Закон этот еван-

[29] *Григорий Палама, свт. // Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 106.

[30] 1 Ин. 1, 5.

[31] *Симеон Новый Богослов, прп. // Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 431.

[32] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 125.

[33] «Лучшим учеником Твоим, Господи, днесь показал еси на горе Фаворстей славу Божественнаго Твоего зрака». Служба Преображения. Вечерня, стихиры на стиховне.

[34] Эзотерический (ἐσωτερικός) – внутренний, сокровенный, тайный.

гельский: *мнози бо суть зва́ни, мало же избра́нных*[35]. Только Петра, Иакова и Иоанна возводит Господь на *гору́ высоку́*[36], так же «только высшим посвященным в тайны священной исихии дано быть участниками Фаворского преображения в этой еще жизни»[37].

«Этот божественный опыт дается в меру и способен быть бо́льшим или меньшим», он дается «в соответствии с достоинством воспринимающих его»[38]; и «те, кто достойны, те, кто соединяются с Богом уже в этой жизни, сподобляются видеть *Царствие Божие, пришедшее в силе*[39], каким видели его ученики на горе Фаворской». «Свет – это Второе Пришествие, уже совершающееся для тех, кто живет в общении с Богом, ибо опытное познание нетварного света превосходит границы тварного существа, выходит за пределы пространства и времени», посвящает в тайны *будущего века*[40].

О том, какие качества определяют достоинство избранников-созерцателей, узнаем от них же самих: «Я часто видел свет, – говорит прп. Симеон, – и иной раз он являлся внутрь меня, когда душа моя имела мир и тишину, а когда скрывался, причинял мне чрезмерную скорбь... тогда думалось мне, что, верно, он совсем не хочет уже более являться. Но когда я начинал плакать и показывать всякую отчужденность от всего и всякое послушание и смирение, тогда он являлся опять, как солнце, когда оно разгоняет густоту облака». Остается добавить сказанное свт. Григорием: «Бога видят очищенные серд-

[35] Мф. 20, 16; 22, 14; Лк. 14, 24.

[36] Мф. 17, 1.

[37] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 423.

[38] *Григорий Палама, свт. // Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 444.

[39] Мк. 9, 1.

[40] Евр. 6, 5.

цем; Бог, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им»[41].

Что же наш век? Как понимает он таинство обожения, как проповедуют пастыри о едином *на потребу*, горит ли вдохновением паства в устремлении к благой части, *яже не отиме́тся от нея*[42]? Как ни прискорбно, нынешний мир, даже и церковный, пронизан духом антиисихазма, «влюбленная в наслаждения эпоха глубоко враждебна безмолвию»[43]. Это овладевшее столь многими настроение *сынов противления*[44], от коего веет тлением, ощутить может каждый, соприкасаясь с церковной действительностью. Характер этого явления можно передать всего в нескольких штрихах. Так, из уст популярного проповедника сегодня можно услышать: «Из святых отцов сделали – уж не знаю, чуть ли не идолов, по которым мы непременно должны "равняйсь – смирно"»[45]. Анонимная монахиня жалуется всему свету: «То и дело слышатся излюбленные церковным жаргоном заклинания: смирение, терпение, отсечение воли», а между тем «гениальных монахов раз, два и обчелся»[46]. Пастырь, чьи сочинения заполонили все церковные лавки, призывает к борьбе со «все растущей православной шизофренией», – под это определение у него подпадают такие понятия, как аскетизм и церковность[47]. Мертвящий дух *противления* вдох-

[41] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 432, 436, 444–447.

[42] Лк. 10, 42.

[43] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 340.

[44] *Никто да не обольщает вас пустыми словами, ибо за это приходит гнев Божий на сынов противления; итак, не будьте сообщниками их... Гнев Божий грядет на сынов противления, в которых и вы некогда обращались, когда жили между ними* (Еф. 5, 6–7; Кол. 3, 6–7).

[45] *Петр (Мещеринов), игум.* // Благодатный огонь. М., 2007. № 17. С. 43.

[46] *Монахиня N.* Плач третьей птицы. СПб., 2008. С. 297, 362.

[47] *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 208.

новляет своих *сынов*[48] ратовать за отмену всякой подготовки к причащению Святых Тайн. Особенно красноречивы их мотивировки: «получается, мы ставим столько препон на пути человека к причастию» всеми «этими правилами»[49]. Уже не только о переводе богослужебных текстов на русский язык помышляют сторонники реформации, но и о вольном их изложении в обновленной редакции[50]. Неутомимых реаниматоров ересей привлекает любое направление мысли, лишь бы оно противоречило православному вероучению, – дело доходит до упразднения центрального в православии догмата искупления: «Смерть Господа нашего была не для искупления нашего от греха... а единственно для того, чтобы мир познал любовь... Если бы это восхитительное дело произошло только ради оставления грехов, было бы достаточно искупить нас каким-либо другим... способом»[51].

В печально известной работе еще одного борца с православной духовностью и монашеской традицией[52] ниспровергается, среди прочего, исконное русское благочестие: «вся Московская Русь была пропитана», оказывается, «духом уставщичества», который «дожил и до наших дней», который и есть «самое страшное и косное, что нам оставила в наследие Московская Русь». Для автора «не подлежит сомнению чрезвычайно слабый творческий и богословский уровень московского благочестия». К тому же «Москва... и библейское наследие засушила, окостенила, вынула из него облагодатствованную и живую душу». Но что же позитивного предлагает сама воин-

[48] Еф. 5, 6; Кол. 3, 6.
[49] *Иларион (Алфеев), еп.* // Благодатный огонь. М., 2008. № 18. С. 21.
[50] Там же. С. 21, 22.
[51] *Иларион (Алфеев), еп.* // Там же. 2000. № 5. С. 66.
[52] См.: *Мария (Скобцова), прмц.* Типы религиозной жизни.

ствующая монахиня и ее единомышленники, не переносящие святоотеческого духа? Конечно, революционное творчество, которое понимается не как созидающее начало, но как разрушающая «до основания» сила, о которой поется в «Интернационале». По их убеждению, «творчество... всегда от чего-то отталкивается, что-то отрицает, что-то ломает. Оно расчищает место для нового, оно так сильно жаждет этого нового... что по сравнению с ним вменяет в ничто все уже сотворенное, все старое, а зачастую и разрушает его»[53].

И все это звучит на фоне неисцелимой тяги к обновленчеству: «Вспомним... отца Тавриона (Батозского), глубоко по духу православного и в то же время открытого к католической и протестантской традициям и, главное, к живым их носителям. Эта открытость позволяла ему и поставить в храме католическую статую, и даже в ряде случаев причащать тянущихся и приходящих к нему инославных, ничего особенного от них не требуя... Этот же дух позволял ему... широко использовать на богослужении... современный язык... Он... не стеснялся читать Евангелие по-русски, причащать практически без исповеди, ежедневно и всех... Не стеснялся апеллировать к обновленческому опыту»[54].

Однако в то же самое – в наше время ни в коем случае не замирает жизнь, протекающая всегда в параллельных мирах. Современный пустынножитель, безмолвствующий на Афоне, так отвечает на вопрос, есть ли сегодня подвижники, достигающие обожения и созерцающие при молитве нетварный свет: только когда «перестанет действовать в Церкви Святой Дух, только тогда прекра-

[53] *Мария (Скобцова), прмц.* Что такое церковность. Киев, 2006. С. 77, 78, 108.

[54] *Кочетков Георгий, прот.* // Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». М., 2003. С. 258.

тят существование созерцатели нетварного света». Наша Церковь «скрывает великие сокровища, и те, кто отрицают это, противятся и враждуют с Богом. Во времена свт. Афанасия Великого некоторые сомневались в божественности Христа. В эпоху свт. Григория Паламы сомневались в божественности нетварных энергий. Сегодня мы впадаем почти в тот же грех: подвергаем сомнению существование обоженных людей, видящих Божественный свет. Но и сегодня есть, по благодати Божией, освященные», преображенные светом ду́ши. «Этим благодатным подвижникам обязана своим бытием земля. Они просвещают современный мир, погруженный во мрак греха»[55].

«Назначение Церкви, – напоминает нам один из наиболее почитаемых современных подвижников веры архимандрит Софроний (Сахаров), – ввести своих чад в сферу Божественного бытия». Наша Церковь «никогда не переставала дарить миру своих светоносных чад», преобразованных «изменением преславнейшим». Именно таким стал «и в нашем поколении приснопамятный святогорец старец Софроний. Он был удостоен Богом того, чтобы передать нам опыт прп. Силуана Афонского и свой личный опыт боговидения, обновляя в нашу эпоху традицию Святой Горы и свт. Григория Паламы. Последний труд старца "Видеть Бога как Он есть" дает этому драгоценное свидетельство»[56]. «Со времен Григория Паламы никто другой не выразил этого опыта с таким знанием и такой глубиной»[57]. Наш век явил и других созерцателей, почитаемых ныне всем миром, но истинное число их известно одному Богу, никогда не престающему просве-

[55] *Иерофей (Влахос), митр.* Одна ночь в пустыне Св. Горы. ТСЛ, 1997. С. 129.
[56] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 7, 57.
[57] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 275.

щать Своих верных чад. *Бог есть свет*[58], поэтому Он, как прежде, так и всегда, проявляет Себя и дает познавать Себя в Своих световых энергиях тем, кто способен видеть Его как свет «вечный, безначальный, вневременной и внепространственный, существующий вне тварного бытия»[59].

Возможно, описания высоких идеалов и состояний, которые «выше природы», покажутся нашему равнодушному и слабому поколению слишком смелыми. Но даже если так, «эти идеалы не перестанут быть главной целью, предметом ностальгии и всечеловеческим устремлением». Для *сожженных своею совестию*[60], заблудших и претыкающихся современных людей, которыми обладает удручающее отчаяние, «систематические напоминания о верных христианских ориентирах никогда не будут чрезмерными и бесполезными, особенно в сравнении со столькими современными заблуждениями»[61].

——— ✣ ———

[58] 1 Ин. 1, 5.
[59] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 445.
[60] 1 Тим. 4, 2.
[61] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 99.

Тайновидцы истины

Одного просил я у Господа, – возвещает, богословствуя, святой псалмопе́вец, – да дарует *во все дни жизни моей созерцать красоту Господню*[62]. Истинное богословие – это богословие *созерцательное*. Таков святоотеческий принцип, которого держались как великие византийские мистики, так и богословы Древней Руси. О Боге «могут рассуждать только опытные, успевшие в созерцании»[63] – основание этому принципу положил первый из богословов и высший из созерцателей, сотаинник Божий апостол Иоанн, а следовали ему все почитаемые учителями Церкви. Как известно, свт. Иоанну Златоусту толкования на свои послания диктовал сам апостол Павел[64]. Мы знаем также, что все учение свт. Григория Паламы – «это богословие боговидения, опирающееся на личный опыт общения с Богом. Он имел в своем сердце Бога, вот почему его богословие приобретает вполне конкретные и ясные очертания»[65]. Если, в свою очередь, посмотреть «на творения русских отцов XVI века с точки зрения их метода, то увидим, что все они запечатлены духом высокого созерцания», их «богословие носило строго созерцательный характер». Святые отцы всегда «смотрели на созерцание как на главное условие истинного познания Божественных явлений». Прямыми наследниками творцов вселенского богословия стали на Руси преподобные Иосиф Волоцкий, Максим Грек и Зиновий Отенский –

[62] Пс. 26, 4.

[63] *Григорий Богослов, свт. // Тарасий (Курганский), иеромон.* Перелом в древнерусском богословии. М., 2003. С. 19.

[64] *Сысоев Даниил, свящ.* «Кто, как Бог?». М., 2003. С. 65.

[65] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 15.

созидатели монументального храма Московского богословия[66].

Хотя подлинное богословие всегда есть плод откровений, полученных созерцателями в непосредственном богообщении, тем не менее воспользоваться этими плодами могут, разумеется, и простые смертные – богооткровенные истины, став богословской наукой, «могут передаваться и усваиваться людьми, не удостоившимися таких созерцаний». Но различие этих двух деяний весьма существенно: научное «богословствование так же уступает видению Бога в свете и так же далеко от общения с Богом, как знание отличается от обладания»[67], ибо «говорить нечто о Боге и говорить с Богом – не одно и то же»[68]. В научном «богословии Бог – объект исследования; в созерцании Он – личность, которая общается с человеком и непосредственно передает ему опыт Своего присутствия»[69]. Поэтому утверждается: «говорить о Боге – великое дело, но еще лучше – очищать себя для Бога»[70]. Отцы Церкви отождествляют понятия богослов и боговидец. Только тот, кто видел Бога и соединился с Ним через обожение, обрел истинное знание о Боге[71], – богословами, как сказано, могут быть лишь «утвердившиеся в созерцании»[72].

Для того «чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соедине-

[66] *Тарасий (Курганский), иеромон.* Перелом в древнерусском богословии. М., 2003. С. 19, 21, 22.

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

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

[69] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 114.

[70] *Григорий Богослов, свт. // Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. http://www.wco.ru

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

[72] *Григорий Богослов, свт. //* Там же.

ния с Богом», потому что «нет богословия вне опыта», потому что «путь богопознания есть непременно и путь обожения». Реальное «познание всегда идет путем, основная цель которого – не знание, но единение, обожение», поскольку это «не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но богословие созерцательное, возвышающее ум к реальностям *умопревосходящим*»[73]. Человек, достигший созерцания и «приобщившийся нетварной благодати, приобретает вышеестественные свойства», новые способности познания. Созерцательная молитва и «особенно видение нетварного света ведут человека не только к соединению с Богом, но и к познанию Его». Такое «личное знание Бога» достигается посредством обоживающей энергии, соединяющей человека с Богом, и «чем более человек внутренне преображается под воздействием Святого Духа, тем полнее и совершеннее его знание Бога»[74]. Отсюда ставшая классической формула: «если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты – богослов»[75].

Традиционное понятие о богословии как о богопознании через опыт общения с Живым Богом зарождается от начала творения, с первых слов Откровения, когда только что явленные на свет люди уже обладают даром богообщения и беседуют с Творцом; это та изначальная способность, что затем будет утрачена – уничтожена грехом. В личном общении познают Бога ветхозаветные праведники. Глагол *знаю*, используемый в Священном Писании, обозначает не только умственное знание, но подразумевает еще и общение лиц – живой опыт. «Пророки

[73] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... http://www.wco.ru
[74] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 110, 113.
[75] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 83.

зрят», а затем уже говорят о Боге. Они *зрячие*, богословие их изначально предполагает видение Бога. Апостолы Нового Завета богословствуют о Том, Кого *слышали*, Кого *видели своими очами*, и *рассматривали*, и *осязали* руками, – *о Слове жизни*; они исповедуют: *жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь*[76]. Этим и достоверно, и уникально их свидетельство.

Такое значение в православной традиции опыт тайновидения имел всегда. В XX столетии прп. Силуан Афонский понимает богословие как «созерцание и причастность Божественному свету, а не гностические рассуждения»; для него богослов – тот, «кто в чистой молитве удостаивается достичь созерцания нетварного света»[77]. Поэтому старец Силуан мог постулировать: «Кто чисто молится, тот богослов». По его мнению, не имевший созерцательных состояний боговидения богословия еще не достиг. Ум, не ведавший чистоты и не освященный светом Фавора, «как бы он ни был изощрен в своем интеллектуальном опыте, неизбежно подвержен воображению и в своих попытках познать Божественное живет гаданиями и строит домыслы». Не будучи ученым в академическом смысле слова, но стяжавший просвещение Святым Духом, монах Силуан, как подлинный аскет и мистик, свидетельствует нашему веку о глубоком неустранимом различии между богословской наукой и созерцанием вечной жизни Духа[78]. В том же направлении мыслит ученик прп. Силуана, определяя природу догматического творчества: «Догматы Церкви не суть результаты бого-

[76] 1 Ин. 1, 1–2.

[77] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 321.

[78] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 40, 57, 59.

словской работы, а выражение в словах человеческих того, что Духом Святым дается как непосредственное видение "фактов" духовного мира»[79].

То богословие, что основывается на человеческом рассуждении вне опыта богообщения, представляет собой религиозное теоретизирование и философствование; богословием в высшем смысле оно не является – оно не несет в себе благодать, а потому не способно передать ее и просветить умы и сердца. Тот, кто считает, что может обрести истину «посредством собственных рассуждений», посредством логики и анализа, – тот есть человек плотский, душевный, не имеющий опыта духовного[80]. Здесь коренное отличие православного богословия от западного. Речь идет о двух существенно различных методах познания истины. Бог – не безличный принцип, не идея, к которой можно приблизиться путем философских размышлений. Бог постигается как Личный Бог только в благодатном мистическом опыте, когда Он открывается в действии Своих нетварных энергий. А к восприятию и «познанию этих таинственных энергий» приводит не мирское знание и человеческая мудрость, но жизнь во Святом Духе[81]. Поэтому истина не доказуема рациональными аргументами, но может быть явлена в делах людей, преображенных обожением: Божественная истина «несравненно больше и шире нашего понимания, всех наших категорий, идей и диалектических аргументов». Невозможно познать истину помимо живой связи и общения с Богом по благодати – «только тогда мы быва-

[79] *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Георгием Флоровским. Essex; ТСЛ, 2008. С. 62.

[80] *Григорий Палама, свт. // Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 51.

[81] Там же. С. 46–52, 79.

ем в состоянии со властью свидетельствовать об истине»[82]. Согласно же Варлааму Калабрийскому[83] и его последователям, человек должен восходить к мысли о Боге путем мирской науки и знания, для этого он должен освоить учения Пифагора, Платона и Аристотеля. На Западе, после разделения Церквей и догматических отклонений, богословие выродилось в схоластические и диалектические построения, пришедшие в XIV веке в такое противоречие с истиной, что это обернулось прямым столкновением с православием – в конфликте Варлаама с Григорием Паламой. По сути, произошло столкновение двух систем, двух миров: антропоцентрического гуманизма итальянского Возрождения и православного гуманизма, в центре которого стоит Богочеловек[84].

Истинное богословие – *высокое*, по определению свт. Григория Паламы, или *мистическое*, по слову св. Дионисия Ареопагита, – тождественно боговидению; основанное на богообщении, оно предполагает «со превышним Светом преестественное соединение»[85]. Оно богодухновенно и о Святом Духе «ни единого слова не вещает иначе, как только» получив глагол «посредством Божественного Откровения»; отсюда благодатное воздействие святых богословов на своих учеников: «Дух истинной премудрости вливается в дух тех, кто у сих поучается, и соделывает их обучаемыми Богом»[86]. Но и учащийся, чтобы уразуметь слова обладающих таким опы-

[82] *Афанасий (Евтич), еп.* // Там же. С. 79.

[83] Имя монаха Варлаама Калабрийского (XIV) связано с движением антипаламизма – варлаамитской ересью, противоставшей учению исихазма.

[84] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 46, 51, 52.

[85] *Григорий Палама, свт.* // Там же. С. 47.

[86] *Григорий Палама, свт.* // Там же. С. 48.

том, должен стяжать начатки духовности, так как «не вкушавшим меда», по слову прп. Иоанна Синайского, «не объяснить на словах его сладость».

Указывая на *высоких*, истинных тайновидцев, свт. Григорий Палама называет Дионисия Ареопагита, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника. Сам свт. Григорий богословствовал, опираясь на свой личный духовный опыт; его ученик святой патриарх Филофей (Коккин) свидетельствует, что к «высшему беспорочному богословию» Палама взошел «путем непрестанной молитвы, умной тишины, смирения и плача». В Святогорском Томосе есть признание его составителя – свт. Григорий пишет: «Сему были мы научены Священным Писанием, сие восприняли от наших отцов, сие познали посредством малого опыта». А в Триадах он приводит имена своих непосредственных учителей, выдающихся современных ему исихастов: свт. Феолипта Филадельфийского, свт. Афанасия I, патриарха Константинопольского, Нила Италийского и других подвижников, удостоенных пророческого дара. «Мы же, – скромно замечает Палама, – с некоторыми из этих святых лично беседовали и их поучениями воспользовались»[87].

Ступени и степени

Возрастание в молитве, ее совершенствование прямо связано с духовной зрелостью человека. Молитва отражает состояние его духа, и каждому периоду духовной жизни соответствуют определенные виды молитвенных

[87] *Григорий Палама, свт.* // Там же. С. 50.

состояний. Тесная сопряженность качества молитвы с внутренней жизнью закономерна. Поэтому и несостоятельна претензия на овладение молитвой, свойственной более зрелому, чем имеем, возрасту души, – игнорирующие этот закон допускают ошибку и сходят с пути, ввергаются в падение: «ведь если и дерзнет на это кто-нибудь, то цели не достигнет», а только помрачит свое «умственное зрение»[88] и добьется лишь того, что у него *отнимется и то, что имеет*[89].

Невозможно говорить о молитве, не учитывая ее уровень, но, вместе с тем, разделение молитвы на виды и степени весьма и весьма условно – на деле вряд ли можно заметить между ними четкую границу, скорее это будет постепенный, почти незаметный переход. При устном молитвословии у человека могут время от времени появляться признаки умной молитвы, а с опытом начнут посещать состояния молитвы сердечной. Это естественный процесс: «в иных более действует умная молитва, в других сердечная», в зависимости от духовной одаренности, «иногда же в одном и том же подвижнике действует то та, то другая молитва»[90].

В течение деятельного периода молитва в своем развитии может последовательно пройти три степени, соответственно ее обычно именуют *словесной*, *умной* и *умно-сердечной* (или просто – сердечной). Конечно, продвижение происходит только в том случае, если человек совершенствуется, возрастает в подвиге; при замирании духовной жизни остановится и качественный рост молитвы. Тот, кто не радеет о душе, не прилагает усилий к развитию

[88] *Максим Исповедник, прп. // Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 125.

[89] Мф. 13, 12.

[90] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 219.

молитвенных способностей, навсегда остается на уровне словесного молитвословия. Все три вида молитвы этого периода являются *деятельными*, «то есть совершаемыми при усилиях самого молящегося»[91], в отличие от молитвы *благодатной*, которая творится силой Божией. Так, деятельная умно-сердечная молитва, при которой ум сосредоточен в верхней части сердца, хотя и совершается, конечно, не без помощи благодати, но непременно требует постоянного напряженного усилия со стороны подвизающегося, без чего ум не способен удержаться в молитвенном внимании.

«Ведай, что хотя и своими усилиями творимая и достигаемая молитва есть молитва, Богу приятная, но настоящая молитва – та, которая вселяется в сердце и делается неотходною, – есть дар Божий, дело Божией благодати»[92], которым венчается деятельный подвиг. Дар благодатной самодвижной молитвы, которого удостаиваются некоторые подвижники, обретается стяжавшими начальное бесстрастие, при переходе ко второму, созерцательному периоду духовной жизни: «непрестанно молиться относится к мере бесстрастия»[93].

Выражение «молитва непрестанная» обычно употребляется беспорядочно, а самому понятию не дается ясного определения. Между тем есть два рода непрестанной молитвы, и необходимо различать, который из них подразумевают. Ведь апостольская заповедь *непрестанно молитесь*[94] может исполняться как на деятельном, так и на благодатном уровне. Часто под непрестанным молением

[91] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 394.

[92] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 214.

[93] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 178.

[94] 1 Фес. 5, 17.

имеют в виду именно деятельную молитву – словесную или умную, которую, следуя заповеди, стараются исполнять с максимальным постоянством, насколько позволяют человеческие силы – за работой, за едой, на ходу и так далее, следуя отеческому наказу: «поминать Бога следует чаще, нежели дышать»[95]. Непрестанность здесь лишь образное выражение, так как эта молитва по временам неизбежно прерывается. Такое молитвенное усилие, собственно, и надо бы именовать *непрестанной деятельной* молитвой, отличая его от благодатного непрестанного моления, которое справедливо называют молитвой *самодвижной* – творимой силой Духа Святого, без усилий со стороны человека. Такая молитва действительно совершается непрерывно, в буквальном смысле слова. Лучше было бы строже различать эти термины и аккуратнее применять их – во избежание путаницы.

Встречается иногда неверное толкование непрестанной молитвы, которую пытаются объяснить как состояние *осознания* Божиего всеприсутствия и всемогущества, – достаточно якобы пребывать в таком осознании, чтобы исполнить заповедь о непрестанном молении. Однако это совсем не то же, что святоотеческое понятие богообщения или чувство «хождения пред Богом». Нюанс, отличающий эти выражения, может показаться незначительным, на деле же различие не меньшее, чем между рассудком и сердцем, между мифом и реальностью. Указанное состояние сродни рассудочной вере, это интеллектуальное построение, не имеющее ничего общего с реальным действием энергии благодати, дающей живое чувство Бога, Его присутствия и общения с Ним. А это

[95] *Григорий Богослов, свт. // Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 245.

достигается не размышлением, но стяжанием благодати в молитвенном подвиге.

Начало дискуссии на эту тему восходит ко временам Варлаама, пытавшегося в антиисихастских спорах утверждать, что непрестанно молиться значит *сознавать* «невозможность что-либо делать, думать и совершать без Божией воли»; еретик настаивал, что «находящийся в этом состоянии и есть непрестанно молящийся». Но «если такова непрестанная молитва, – возражал ему свт. Григорий Палама, – то философ может не поднимать головы от эллинских книг и "непрестанно молиться". Что можно сказать такому... никогда не молящемуся философу?» То, что евангельское учение говорит не о «состоянии», а призывает к настойчивому, неослабному деланию – просить и вопиять *во всякое время духом*, не унывая, *день и ночь*[96]. И «нуждаемся мы в этом непрестанном молении не для того, чтобы убедить Бога, ведь Он подает утешение по Своей воле, и не для того, чтобы привлечь Его, ведь Он везде, а для того, чтобы своим зовом самих себя возвести и обратить к Нему... Мы взываем к Нему непрестанно для того, чтобы самим непрестанно быть с Ним».

А тому, варлаамову, состоянию «не чужд и диавол, хоть он никогда не молится», – ведь он прекрасно знал, что бессилен даже во свиней войти, если Господь не позволит[97], что не может ни к Петру приступить, ни совершить что против Иова[98]. То, о чем говорит Варлаам, это лишь уверенность, «что Господь есть Бог всего»; но если *ты веруешь, что Бог един*, то, как сказано, *и бесы веруют, и трепещут*[99], – одного этого мало. Всякий

[96] Лк. 11, 13; 18, 1; 18, 7; Еф. 6, 18.
[97] См.: Лк. 8, 32–33.
[98] См.: Лк. 22, 31–32; Иов. 1, 12.
[99] Иак. 2, 19.

должен осознавать «невозможность что-либо сделать без Него», но верные, «знающие единого и истинного Бога», помимо того еще и действуют: сводя «свой ум вовнутрь», они стараются «по мере сил не отступать от памяти Божией» и, по Василию Великому, «носить в душе мысль о Боге как нестираемую печать». Так, во всю меру сил своих, творят они непрестанную деятельную молитву, доколе не получат дара молитвы благодатной[100]. К этому обязывает новозаветная заповедь молиться *во всякое время*, прилагая непрерывное усилие: *старайтесь о сем самом со всяким постоянством*[101]. Дар самодвижной молитвы дается Богом по Его собственному усмотрению, наша же обязанность стремиться к деятельной непрестанности.

К самодвижной молитве ведут все труды безмолвствующих подвижников, а ее обретение дает знать, что достигнуто уже «совершенство в житии». Это происходит, «когда сподобится человек непрестанного пребывания в молитве. Ибо, если достиг он сего, взошел на высоту всех добродетелей и соделался уже обителью Святаго Духа. А если кто не приял несомненно сей благодати Утешителя, то не может свободно совершать пребывание в сей молитве, потому что, как сказано, когда вселится в кого из людей Дух, тогда не прекратит он молитвы, ибо Сам Дух молится всегда[102]. Тогда и в сонном, и в бодрственном состоянии человека молитва не пресекается в душе его, но ест ли, пьет ли, спит ли, делает ли что, даже и в глубоком сне, без труда издаются сердцем его благоуханные испарения молитвы. Тогда молитва не отлучается от него, но вся-

[100] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 141–144.

[101] Еф. 6, 18.

[102] *Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными* (Рим. 8, 26).

кий час хотя и не обнаруживается в нем внешне, однако в то же время совершает в нем службу Божию втайне»[103].

Истинная молитва и должна быть только непрестанной. Молитва – есть жизнь, это дыхание нашего духа, а чтобы не умереть, нельзя прекращать дыхание. Поэтому: «пока ты молишься – ты жив, когда ты забываешь о молитве, то душа твоя превращается в труп, наполненный червями»[104]. Но по-настоящему непрестанной может быть только та молитва, что движима в сердце Божественной благодатью – совершаемая Самим Духом. Это и разумеет апостол Павел, говоря, что *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*[105]. Каждый, конечно, может назвать Иисуса Господом, но только Дух Святой может непрерывно дышать молитвой в человеческом сердце[106]. «Такая молитва есть достояние совершенных». Это «именуется предстоянием пред Богом, когда молящийся, весь сосредоточившись внутри сердца, мысленно созерцает Бога присущим себе и в себе с соответственными тому чувствами». Подобное «состояние приходит, когда углубится кто в обычной молитве словом, умом и сердцем. Кто долго и как должно молится, у того такие состояния чаще и чаще будут повторяться и в конце концов это состояние может стать постоянным, и тогда оно называется хождением пред Богом и есть непрестанная молитва. В таком состоянии пребывал святой Давид, свидетельствующий о себе: *предзрех Господа предо мною выну*[107]»[108]. Когда подобное

[103] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 21. С. 104.

[104] *Иоанн Златоуст, свт. // Рафаил (Карелин), архим.* Путь христианина. М., 2006. С. 263.

[105] I Кор. 12, 3.

[106] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 62.

[107] Пс. 15, 8.

[108] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 195.

переживание посещает подвижника, то молитва Иисусова становится неразлучной с внутренним человеком, она сама тайно действует в нем[109]; тогда «днем ты можешь заниматься рукоделием, работать в саду, что-то строить, однако твой ум, будучи глубоко напитан сладостью Божественного мира, если и не желает того, молится непрестанно, и часто из очей при одном только воспоминании о Христе или Божией Матери обильно истекают сладчайшие слезы»[110].

Такое состояние, по учению свт. Григория Паламы, обретается теми, кто, всем своим существом возгоревшись Божественной любовью, оставляет *все*, чтобы найти Бога. И он находит таинственно действующую в сердце молитву – непрестанное живое общение с Богом. Действие молитвы бывает многообразным: иной раз благодать охватывает ум и сама влечет его к соединению с Богом; иногда же опережают ум и чувства, а на их порыв, устремленный к Богу, откликается благодать[111]. Такая способность даруется, конечно, далеко не всякому безмолвнику. Необходимы постоянство и сердечное горение в молитве, нужна высокая подвижническая жизнь – *сие труд есть*[112], необходима жажда того *огня*, который Он *приидох воврещи на землю*[113].

«Но мы видим, что не во всех еще явился сей Божественный *Огнь*[114] в Своей всепожирающей силе». А ведь только «за этим *пожиганием*, и не ранее его, мы узреваем свет несозданный. Не прошедшие множества тягчайших

[109] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 265, 266.

[110] *Харалампий (Галанопулос), архим. // Иосиф Дионисиатис, мон.* Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 114.

[111] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 88.

[112] Пс. 72, 16.

[113] Лк. 12, 49.

[114] *Бог наш есть огнь поядающий* (Евр. 12, 29).

испытаний не способны к Царству»[115], по слову прп. Макария Великого[116]. И это не может быть иначе, «ибо Царство не есть некий тихий уголок с прекрасным садом, оглашаемым "небесной" музыкой, огражденным стеною, через которую не пролезают "нечистые", которая скрывает от глаз святых адское пламя. И если *царствовать* – значит получать от Бога силу обнять духом всю тварь, весь космос, все сущее силою Вседержителя-Духа Святаго, то, несомненно, всем нам необходимо вырастать *в мужа совершенна*, до полноты *возраста Христова*[117]. Тернист путь к сему *мужеству*, много слез прольет сжатое сердце, много "воздыханий неизглаголанных"[118] вырвется из стесненной груди»[119].

Пределы молитвы

На высших этапах духовной жизни в период созерцания и обожения молитва принимает вид таких состояний, которые почти не поддаются изъяснению. О молитве самодвижной уже сказано, дальнейшие степени созерцательного и обоживающего богообщения принято называть молитвой *чистой* и молитвой *зрительной*, по-

[115] *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Георгием Флоровским. Essex; ТСЛ, 2008. С. 175.

[116] «Немногие, вполне приобретшие совершенную любовь к Богу, в ничто вменяют все мирские удовольствия и вожделения и великодушно переносят искушения... А искушения и испытания предстоят для того, чтобы явными сделались те, которые истинно возлюбили Владыку. И они по справедливости получат Небесное Царство». *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. С. 401.

[117] Еф. 4, 13.

[118] Ср.: Рим. 8, 26.

[119] *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Георгием Флоровским. Essex; ТСЛ, 2008. С. 176.

следнюю иногда именуют *духовной*. Встречаются и другие выражения, святые отцы в этом отношении не сковывают своей свободы: «иногда сию, так называемую духовную молитву в одном месте называют путем, а в другом *ве́дением*, и инде – *умным ви́дением*»[120].

Человек, перешедший от деятельного подвига к духовной жизни созерцательного периода, бывает по временам восхищаем действием благодати в состояние чистейшего созерцания, которое, как правило, и называется отцами молитвой чистой. «Иногда от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно молитву», это молитвенное состояние превосходит все прежде испытанное: «молящийся в созерцании становится телом бездыханным, придя в восторг». В созерцании «есть мера и различие дарований; и это еще молитва, потому что мысль еще не переступила туда, где нет уже молитвы, в такое состояние, которое выше молитвы»[121]. Превзошедший же меру молитвы чистой уже не молится, в собственном смысле слова, но переживает высшие обоживающие состояния души.

Как мы знаем, молитва, подобно всякой добродетели – смирению, бесстрастию и любви, – бывает двух родов: или начальной деятельной, или же благодатной. Так и сама по себе молитва чистая имеет два состояния: «одно соответствует подвизающимся в делании, а другое – подвизающимся в созерцании. Первое возникает в душе из страха Божия и благой надежды, второе – от Божественной любви и высшей чистоты»[122]. Первого уровня чистоты достигают подвижники деятельного периода, «не пришедшие еще в меру созерцателей», когда «освобожда-

[120] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 16. С. 63.
[121] Там же. С. 61.
[122] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 107.

ют ум от всех вещей мира и вводят его в чувство присутствия Божия. Предстоя пред Ним, они без отвлечения пребывают в молитве»[123]. «Признаками первого состояния являются собирание ума и удаление его от всех мирских мыслей, творение сосредоточенной и ничем не приводимой в смятение молитвы, так, как будто Сам Бог перед молящимися, а Он действительно и предстоит»[124]. Здесь имеется в виду чистота как качество, присущее внимательной, не рассеянной, не развлекаемой посторонними помыслами молитве. За эту чистоту ведет борьбу всякий христианин, приступивший к внутреннему деланию.

В другом случае понятие чистой молитвы обозначает благодатное дарование и соответствует «предельному состоянию молитвы созерцателей»[125], одному из высших переживаний, доступных бесстрастному человеку. Признак этого «второго состояния – восхищение ума Божественным и беспредельным светом в самом порыве молитвы», когда человек «вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущего, а лишь одного Того, Кто Своею любовью так озаряет его»[126]. «Такая молитва – венец и вершина всех других молитв, хотя это и не конец духовного восхождения»[127]. Она дается сердцу, очищенному от всех страстей, и уму, свободному от всех попечений и помыслов; даже малая помраченность не позволяет приблизиться к свету. Признаком же подлинной сердечной чистоты служит то, что «человек всех людей видит хорошими и никто не представляется ему нечистым и

[123] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 319.
[124] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 107.
[125] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 317.
[126] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 107.
[127] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 91.

осквернённым»[128]. Это проявления дара любви, ощущаемого как непрестанное благодушие и радушие, когда уже невозможно испытывать раздражение или осуждать кого-либо. Такая исихия чувств, такое «молчание чистых» понимается как действие молитвы, при которой помыслы человека «суть Божественные движения, а движения чистого сердца и ума суть кроткие гласы, которыми сокровенно воспевают Сокровенного». Чтобы обрести такое состояние, надо «прийти человеку в первоначальную простоту и первоначальное незлобие естества своего и сделаться как бы младенцем, только без младенческих недостатков»[129].

По стяжании чистоты человек обнаруживает еще одну способность. Если молитва «о мире всего мира» – долг каждого христианина, то теперь открывается дар благодатной молитвы за весь мир, ощутимый как внутренняя потребность естества. Это связано с тем, что существование индивида «неизреченно соединяется с бытием всего человечества», – теперь, где бы ни находился, «он видит мир в духе и глубоко переживает его страдания». Он начал сопереживать «любви Христовой, изливаемой на весь мир»[130] и через это воспринял весь род человеческий «как неотъемлемую часть нашего личного вечного бытия». Заповедь *любить ближнего, как самого себя*[131] он начинает не только понимать как этическую норму, но переживать как бытийную реальность. Страдая за весь мир в молитве о нем, он поглощен сознанием того, что «брат наш есть наша жизнь»[132], он движим чувством, что «наша жизнь и

[128] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 21. С. 96.
[129] Там же. С. 97, 104.
[130] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 328.
[131] Мк. 12, 33.
[132] *Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 22.

наша смерть от ближнего»[133]. Например, прп. Силуан в своей молитве, ставшей делом всей его жизни, так «глубоко переживал несчастья своего народа и трагедию всего мира», что, забывая о самом себе, «из милосердия желал пострадать за свой народ настолько, чтобы пролить за него свою кровь»[134].

«Молитва за мир является тяжким подвигом», и особенно оттого, что, «насколько бы горячей и протяженной ни была эта молитва, она никогда не достигает своей конечной цели», так как просимое заведомо не достижимо. Зло не исчезает из мира, и полного преображения духовного состояния вселенной не происходит. Оно и не может произойти, когда *мир* добровольно *лежит во зле*[135], свободно избираемом самим человеком. Часто к тому же «молитва за мир встречает сопротивление и ненависть мира», не принося молящимся утешения, но только усугубляя их скорбь. Однако, несмотря на все тяготы, плоды таких молитв неисчислимы, поскольку именно ими ограничивается *власть тьмы*[136], сдерживается ее распространение в мире. Никакая молитва не может упразднить зло и страдания, но молитва за мир ослабляет их; никакая молитва не может отменить апокалипсическую катастрофу, но молитва за мир отдаляет ее, продлевая возможность покаяния и спасения, на благо великому множеству душ. Ради этих молитв нисходит на землю благословение Божие. «Один святой молитвенник за весь мир есть событие всемирное и явление исключительно драгоценное. Молитва святых, даже если она кажется ис-

[133] *Антоний Великий, прп. // Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 329.

[134] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 331, 332.

[135] 1 Ин. 5, 19.

[136] Лк. 22, 53.

торически не осуществленной, являет на земле Дух Христов»[137]. Природа всечеловеческого бытия такова, что каждая отдельная личность, молитвенно «преодолевая в себе зло, этой победою наносит поражение космическому злу», причем столь ощутимое, что последствия «благотворно отражаются на судьбах всего мира». О таких молитвенниках старец Силуан пишет: «Вот за этих людей, думаю, Господь сохраняет мир, ибо они приятны Богу, и Бог всегда послушает Своих смиренных рабов, и нам всем бывает хорошо за их молитвы»[138].

Созерцателю, устоявшему и окрепшему в подвиге, постепенно открываются новые горизонты. Все, что происходит после молитвы чистой, те наивысшие обоживающие состояния души, которые называют молитвой духовной или зрительной, на самом деле именовать молитвой можно только условно. «Как вся сила законов и заповедей, какие Богом даны людям, по слову отцов, имеет пределом чистоту сердца, так все роды и виды молитвы, какими только люди молятся Богу, имеют пределом чистую молитву... и до нее только имеют возможность простираться... А как скоро мысль преступила этот предел, не будет уже иметь она ни молитвы, ни движения, ни плача, ни власти, ни свободы, ни прошения, ни вожделения, ни услаждения чем-либо из уповаемого в сей жизни или в будущем веке. И поэтому после чистой молитвы иной молитвы нет. До сего только предела всякое молитвенное движение и все виды молитвы доводят ум... А за сим пределом будет уже изумление, а не молитва, потому что все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание, и не молитвою молится ум»[139]. «Это

[137] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 333, 334.
[138] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 97.
[139] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 16. С. 61–63.

есть чистота ума, в которой просияет во время молитвы свет Святой Троицы... и не следует называть таковую молитвой... не молитвой тогда молится ум, но находится вне себя и в вещах непостижимых, и сие есть неведение, превысшее знания»[140]. Когда действует в человеке такое, «порожденное молитвой чистой», состояние, «тогда ум бывает выше молитвы», потому что «с обретением лучшего молитва оставляется». Явление это сколь высокое, столь же и редкое: «если чистою молитвой едва ли кто молится, то что сказать о молитве духовной?.. Достигший того таинства, которое уже за сею чистой молитвою, едва, по благодати Божией, находится из рода в род»[141].

Духовная молитва тогда посещает подвижника, когда «за строгое целомудрие и чистоту» в душе является «действие Святаго Духа». Сподобляется такого дара «один из бесчисленного множества человеков». Это – «таинство будущего жительства и устроения, при чем естество возвышается из своего естественного состояния в вышеестественное и пребывает чуждым всякого движения и памятования о здешнем. Тогда душа не молитвою молится, но чувством ощущает духовные предметы будущего века, превысшие человеческого разума, понимаемые только силою Святаго Духа»[142]. Такие подвижники непрестанно заняты умным созерцанием, так что «нет часа, в который бы внутреннее их движение было не в молитве. И когда приникает Дух Святой, всегда обретает таковых в молитве; и от этой молитвы возносит их к созерцанию, которое называется духовным зрением. Ибо не имеют они нужды

[140] *Григорий Богослов, свт. // Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 29.

[141] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 16. С. 67, 63, 62.

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

в образе продолжительной молитвы, ни в стоянии и в чине продолжительной службы. Для них достаточно вспомянуть о Боге, и тотчас пленяются любовию Его». Восхи́щенный ум созерцает непостижимое – то, «что за пределами мира смертных, и умолкает в неведении всего здешнего. Сие-то и есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения. О сем-то неведении говорится: блажен постигший неведение, неразлучное с молитвою»[143].

[143] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 21, 16. С. 105, 67.

НОВОНАЧАЛИЕ



Препояшь чресла твои

Мы молимся не сами

Перед каждым человеком, посвятившим себя молитвенным занятиям, встает задача перехода от молитвы словесной к умно-сердечной. Должно быть понятно, что цель эта недостижима без выполнения определенных требований, без предварительной работы, которая подготовит душевный организм, создаст условия для преобразования одного вида молитвы в другой. Только то умное *семя*, что *упало на добрую землю*, вспаханную и удобренную, принесет *плод сторичный*[1]. Возделывают же *добрую землю* аскезой. «Слово Христово – семя небесной, Божественной истины – богато размножается в сердце человеческом, если сердце омолитвено, если оно постоянно устремлено к Богу боголюбивым расположением», что и есть «лучший климат для небесного семени»[2]. *Препояшь чресла твои*[3] – этот призыв к подготовке, заповеданный

[1] Лк. 8, 5–8.

[2] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Экклесиология. М., 2005. С. 194.

[3] Препоясати чресла (слав.) – приготовиться, быть готовым к делу; вообще – бодрствовать над собою. *Бог препоясывает меня силою* (Пс. 17, 33) – дает мне средства победить врагов. Ср.: *Ты препоясал меня силою для войны* (Пс. 17, 40); *Препояшь ныне чресла твои, как муж* (Иов. 38, 3; 40, 2); *А ты препояшь чресла твои, и встань* (Иер. 1, 17); *Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи* (Лк. 12, 35); *Препоясав чресла ума вашего, бодрствуя, совершенно уповайте на подаваемую вам благодать* (1 Пет. 1,13); *Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности* (Еф. 6, 14).

нам пророками и апостолами, звучит непреложно, как слово, изреченное Духом Святым. Пренебрежение таким наказом приведет лишь к тому, что истинная молитва навсегда останется недостижимой.

Под понятием *новоначальный* в аскетической литературе обычно подразумевается инок или мирянин, находящийся на начальной стадии умного делания[4]. Это уже достаточно подготовленный человек, потрудившийся в деятельном, покаянном житии, заложивший крепкое основание, а это: устойчивый навык в словесной молитве, полноценная включенность в богослужебную жизнь Церкви, постоянное участие в таинствах. Иначе нет смысла подходить к умному и сердечному деланию: «не позаботившиеся достаточно о прочности основания... часто видели горестное разрушение самого здания... Нет места для истинной молитвы в сердце не благоустроенном и не настроенном евангельскими заповедями»[5].

Продолжительность подготовительного периода, которая зависит от множества факторов, определить трудно. Внутренняя готовность у одного человека может подспудно вызревать годами, у другого же, при высокой напряженности духа, созревает стремительно. «Длительность этого периода различна у каждого: чем глубже покаяние, тем короче путь»[6]. Вот где критерий – мера покаяния, его глубина и сила искренности. Отсюда произрастает благодатный плод – способность вхождения в пределы молитвы умно-сердечной. Все это, конечно,

[4] Здесь термин *новоначалие* не соответствует понятию, бытующему в современном разговорном языке, когда под ним подразумевают первые шаги воцерковляющегося человека – новокрещенного или новообращенного.

[5] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 268. Т. 2. С. 217.

[6] *Софроний [Сахаров], архим.* О молитве: сб. ст. СПб., 1994. С. 146.

индивидуально, многое зависит от характера предшествующей жизни, опыта, возраста, личных способностей и особенностей. Мы можем только опереться на авторитет известного подвижника, взяв в качестве ориентира упоминаемые им сроки. Как уже говорилось, прохождение пути деятельного подвига может оказаться не таким уж длительным. При условии правильного руководства, полного послушания и строго подвижнической жизни созерцание может быть достигнуто примерно за двадцать лет[7].

Склонные к торопливости не получают в этом деле никаких преимуществ. «Новоначальные иноки нуждаются в продолжительном времени для обучения молитве. Невозможно, вскоре по вступлении в монастырь или по вступлении в подвиг, достичь этой верховной добродетели» – умной молитвы. «Нужны и время и постепенность», чтобы «подвижник созрел для молитвы во всех отношениях». Не скоро удастся приучить «ум свой пребывать в словах молитвы, как бы в заключении и затворе». Для этого «нужно значительное предуготовление». Любому «первоначально нужен усиленный телесный подвиг: нужны коленопреклонения, утомляющие тело, смиряющие душу; нужны продолжительные стояния и всенощные бдения; нужна молитва устная и гласная, молитва, соединенная с плачем и воплем... нужна негласная молитва с негласным плачем сердца». Молитва «не может пребыть в душе, не находящейся в таком устроении»[8].

Подготовка – это предочистительная борьба со страстями и обретение навыка во внимательной словесной

[7] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 76.

[8] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1997. Т. 1. С. 261. Т. 2. С. 258. Т. 4. С. 337.

молитве. Опыт устного молитвословия нужен для тренировки внимания, – не укрепленное, оно не сможет удержаться в молитве умной. Важно «начинать с устной молитвы, доколе не усвоится она нашим телом: языком, сердцем, мозгом». Упражнения в устной молитве будут полезны и позже, после стяжания молитвы умной – они помогут дальнейшему развитию внимания. Начинающему нужен предварительный «опыт послушания и воздержания», для того чтобы «ум, сердце и самое тело ветхого человека в достаточной мере освободились от власти греха»[9]. Эта *телесная* деятельность сопутствует душевной, предваряет делание умное и предопределяет успех в нем.

Чтобы лучше понять значение периода подготовки, стоит задуматься над таинством богообщения. Никакое молитвословие не приблизит к Богу, пока зиждется лишь на нашем собственном усилии. Ведь молимся мы не сами. *Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*, ведь мы даже *не знаем, о чем молиться*, не знаем, *как до́лжно* молиться. Ведь это *Бог послал в сердца* наши *Духа*, молитвенно взывающего из недр нашей души[10]. «Сам Бог Слово стоит во главе молитвенного слова и управляет им. Само Воплощенное Слово Божие молится твоими устами»[11]. Никто, как Бог, «просвещает умы, и когда кто в молитве приближается к Нему, Он Сам его научит, как держать ум в молитве»[12]. Однако «мы часто совершаем роковую ошибку»: нам кажется, что молимся мы своими силами, «а Бог только отвечает на нашу молитву». Но это совсем не так: мы молимся

[9] *Софроний [Сахаров], архим.* О молитве: сб. ст. СПб., 1994. С. 146.
[10] 1 Кор. 12, 3; Рим. 8, 26; Гал. 4, 6.
[11] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 179.
[12] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 7. № 1063.

«только тогда, когда благодать Божия молится вместе с нами»[13].

Именно в этом смысле «молитве никто не может научить: ни книги, ни старец, никто. Единственным учителем является Божественная благодать»[14], – никто не сможет научить, покуда Господь не примет в том Своего участия. Книги и старцы показывают, *что* делать, а благодать дает силу – делать. «Книги описывают духовный мир, а молитва вводит человека в этот мир»[15]. И, в то же время, именно поэтому возможно для человека обрести дар благодатной молитвы, даже минуя обучение у наставников, напрямую от Бога, что случается с некоторыми самоотверженными богоизбранными людьми. «Сколько было в пустыне людей, которые не имели книг, а молитва, как река, текла в их сердце. Сама благодать учила их. Если сердце стяжало чистоту и незлобие, то такое сердце само будет искать Бога, желать Бога, плакать пред Богом, и благодать войдет в него как в свой дом»[16]. Нельзя только обольщаться по поводу себя. У отцов, действительно, сказано: «Если кто в Боге, тому нет нужды читать книги», – здесь речь идет о состоянии души, в котором знания, получаемые «непосредственно от Бога, без книг», усвояются естественным порядком, как живые реалии. Но какова зрелость духа тех, кто к такому способен, – это видим на примере прп. Силуана: «прежде чем он стал читать книги, ему явился Господь», и с того времени старец, уподобляясь Христу, переживал все происходящее с человечеством «как нечто связанное с ним самим»[17].

[13] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 46.

[14] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 180.

[15] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 177.

[16] *Виталий (Сидоренко), схиархим. // Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 549.

[17] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2007. Т. 2. С. 52.

Будем же, вручая себя водительству благодати, с помощью книг и тех, что Бог дал, наставников уяснять надлежащий нам образ действий, тогда молитва и впрямь со временем может стать для нас «старцем». Такому пониманию учат нас сами старцы: «Молитва учителя не требует, она сама учитель: ты только прислушайся к ней и точно исполняй требования ее, и она поведет тебя своим мановением и покажет, что надо делать»[18]. Не забудем только учесть образ жизни самого говорящего, проведшего десятки лет в суровой аскезе, отшельничестве и строгом послушании. Божие водительство обретается на ниве личного подвига: «Молиться надо – это и есть школа молитвы»[19]; «Старайся творить молитву, и она сама тебя научит»[20]; «Молись, и сама молитва научит тебя молитве, только старайся читать ее внимательно и неспешно»[21]; «Общению со Христом нельзя научить, его надо пережить»[22]; «Уединяйтесь сколько возможно, чтоб быть в единении с Господом, тогда Он Сам сделается для вас руководителем и учителем, и других таких лиц уже не потребуется для вас»[23]; «Все, что делает человек, – это дело благодати», даже если он этого и не знает. Она воспитывает и наставляет. Любая духовная способность – все это плоды благодати. «Твоего собственного нет ничего. Она тайно все совершает»[24]; «Нет для нас иного учителя,

[18] *Никодим Карульский, схимон.* Дневник опытов и мыслей от молитвы трудовой-художественной. http://www.hesychasm.ru

[19] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 349.

[20] *Паисий Святогорец // Исаак, иеромон.* Житие старца Паисия Святогорца. М., 2006. С. 249.

[21] *Парфений (Апциаури), архим. // Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 556.

[22] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 29.

[23] *Феофан Затворник, свт.* // Заветы инокам. М., 1997. С. 504.

[24] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 28, 65.

кроме Христа: *Господи! научи нас молиться...*[25] Святой Дух, научи меня!»[26]; «Христе мой... научи мя, что ми подобает творити и глаголати»[27]; «Отче... Научи меня молиться; Сам во мне молись»[28], – на все лады эта просьба повторяется веками. «Сам Господь научит нас молитве, сами же мы не научимся, и никто другой не научит нас... Только Дух Святой, только благодать Божия может вдохновить на молитву». Но чтобы Дух снизошел, «вы должны быть достойны. А чтобы стать достойными, нужно подготовиться... Все зависит от образа жизни и готовности»[29].

«Вместилище благодати – внутри нас. Нужно его очистить, чтобы стать способным воспринять ее. Очищению служит пост, который, в свою очередь, бесполезен без трезвения. Трезвение должно помочь нам собрать ум и чувство воедино. У нас ведь слишком много мыслей. А внимание должно быть больше на красоте Христа, чем на мыслях». Бог не *дает* нам Свою милость и благость, но Он Сам *есть* милость и благость. Поэтому если мы в Нем, то мы их имеем. Тогда мы причащаемся Его добродетелей. Вот почему молитва питает силой – «она приобщает нас к Источнику Нетварного бытия». Но «благодать наполняет нас и делается своей не сразу. Придет – коснется – отойдет. Ничего: возьми, что тебе дали, и сбереги. Тебе кажется, ты потерял, отойдя от молитвы, – нет, она там, при тебе, просто ты ее не чувствуешь сейчас, но она

[25] Лк. 11, 1.

[26] *Емилиан, архим.* Богопознание. Богослужение. Богомыслие. М., 2002. С. 120, 121.

[27] Молитва прп. Симеона Нового Богослова ко св. причащению, 7-я // Каноннник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[28] *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания // Приложение: Избранные молитвословия. М., 2003. С. 32.

[29] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 157, 171, 173, 180, 181, 186.

дана тебе, храни и не забывай. Постепенно накопишь еще, потому что мы вмещаем все более и более. Храни, что Господь дает, и держи ум привязанным к Богу»[30].

Мысль о том, что молитвенный опыт есть сам по себе наставник, а Господь есть истинный учитель, принадлежит глубокой древности: «Как сподобиться чистой и духовной молитвы?.. Молись Самому благому Богу, чтобы Он послал Святаго Духа Утешителя; и Тот, пришедши, научит тебя всему и откроет тебе все таинства. Его взыщи себе в путеводители; Он не допустит прелести», – так заповедует прп. Варсонофий Великий. Молитва «в самой себе имеет учителя – Бога, Который *учит человека разумению...*[31] Сам Бог будет твоим учителем в молитве», – так говорит прп. Иоанн Лествичник[32]. «Если научишься молиться со вниманием, – вторит древним отцам прп. Иосиф Волоцкий, – тебе не нужны будут поучения рабов Божиих: Сам Бог, без посредников, будет озарять при этом мысль»[33].

Все это не открытия святых отцов, но развитие и опытное подтверждение апостольского учения: *Помазание* Духа Святого, *которое вы получили от* Господа в крещении, *в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас,* ибо *самое сие помазание учит вас всему*[34] – и не молитве только, но именно *всему.* «Спасение каждой личности созидается Духом Святым», поставляющим всех стремящихся ко спасению на правый путь Христов, и «Его благодатным действием человек вводится в лик

[30] *Елисей Симонопетрский, игум.* // Impressions. 2007. http://alexey-juriev.livejournal.com

[31] **Пс.** 93, 10.

[32] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:64.

[33] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Иосифо-Волоцкий мон., 2006. С. 211.

[34] Ср.: 1 Ин. 2, 27.

спасаемых»[35]. Вступая, под Божиим водительством, в борьбу со страстями, человек взывает: «Я бессилен, Ты Сам молись во мне, Сам учи меня молиться и Сам прими эту молитву». И тогда он ощущает «не свою силу, а силу Божию». Мысль: «Ты – всё, а я – ничто» – есть основание молитвы[36]. Эту идею дал нам апостол Павел: *потрудился не я*, – говорит он о своих деяниях, – *а благодать Божия, которая со мною*[37].

«Вступившего в истинный молитвенный подвиг руководствует Сам Бог». При постоянной и тщательной молитве она сама начнет открывать христианину его страсти, «о существовании которых в себе он доселе не ведал». Замечая постоянно владеющие им греховные помыслы и мечтания, приносимые демонами, человек «стяжает нищету духа, умерщвляется для мира». Тогда с особой неотступностью и сердечным плачем умоляет он Бога, и это завершается «дарованием Святого Духа подвижнику, истомленному молитвенным подвигом»[38]. Так учит Бог, так руководствует молитва. Разве дерзнули бы мы взывать: *Отче наш!* – если бы не сознавали в себе живущего Духа, взывающего[39]: *Авва, Отче!*[40] Господь Сам обучает вверившихся Ему, свидетельством тому – Дух, пребывающий в нашем сердце, которое «располагается взывать к Богу». И это не привилегия избранных, но «достояние всех христиан»[41].

[35] *Афанасий Великий, свт. // Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 235.

[36] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 47, 48.

[37] 1 Кор. 15, 10.

[38] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 4. С. 349, 350.

[39] *Иероним, блж. // Феофан Затворник, свт.* Толкования: Послание к Галатам. М., 1996. С. 296.

[40] Гал. 4, 6; Мк. 14, 36.

[41] *Феофан Затворник, свт.* Толкования: Послание к Галатам. М., 1996. С. 294, 295.

Господь вместе с нами молится в нас за нас, вершит священнодействие в наших сердцах. А что можем мы? Все, что мы способны и обязаны сделать, – это дать возможность Духу молиться в нас. Не помешать Ему, но создать условия для встречи с нами в нашем сердце. Наша задача – приуготовиться: изгнать все лишнее, исторгнуть ветхое, устроить внутреннюю тишину и чистоту. Мы должны сделать все, что в наших силах, показывая Богу намерение, желание, старание молиться, а посетит ли наше сердце Дух – это зависит от Него[42]. Молитва – творчество синергийное, богочеловеческий труд; мы созидаем условия, а Дух будет молиться в нас. В этом значение периода подготовки и смысл аскезы как способа самоочищения и самоограничения от всего лишнего, что может быть помехой действию в нас Бога Духа Святого.

Сокровищница богословия

Требования к подготовке новоначальных очень серьезны. *Не приближайся сéмо,* но прежде *изуй сапоги от ног твоих*[43], – отцы не позволяют приступать к святыне умно-сердечного делания прежде срока и учат правильной последовательности действий: «желая построить дом, мы не кровлю прежде возлагаем, а после полагаем основание, потому что так нельзя, но прежде кладем основание, потом строим дом и тогда уже возлагаем кровлю. Так надлежит нам поступать и в отношении к духовному»[44]. А стройка начинается со знания теории: «приготовление

[42] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 353.

[43] Исх. 3, 5.

[44] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68. С. 191.

должно состоять в удовлетворительном изучении Нового Завета и отеческих писаний о молитве»[45].

«В идеале нужно знать всю последовательность духовного возрастания, восхождения от низшего и меньшего к высшему и большему, чтобы обеспечить непреткновенное преуспевание. Нужно знать иерархию духовных ценностей, чтобы не поставить низшее над высшим и тем неисправимо положить конец восхождению», так как «в духовной жизни существует известный порядок, которого необходимо держаться для правильного развития человека». Конечно, «бывают исключительные случаи, когда все совершается Богом без участия человеческого», – но это именно исключения, о коих не говорим. При обычном течении дела «нужна последовательность. Нельзя, пропустив нижние ступени, ступить сразу на верхние».

Случается, что новоначальный, «читая где-либо о совершеннейшем и понимая читаемое интеллектуально, начнет стремиться к совершенству незаконным путем», то есть вздумает миновать подготовку. Но «святые отцы предупреждают, что недостойно приступающие к сей преестественной молитве... навлекают на себя только гнев Божий»[46]. Наиболее уязвимы характеры самонадеянные, горделивые, им недостает рассудительности, смирения и правильного руководства. Бывает, что «такие люди порываются читать сразу серьезные книги о молитве, о сокровенном делании: Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и подобные. Хотят молиться особенно, достичь скоро сердечной молитвы». Гордыня извращает восприятие: вместо того чтобы от такого чтения ощутить свою ничтожность и сокрушиться в смирении,

[45] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 258.

[46] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 174, 175, 178, 271.

юный духом, снедаемый самостью, мнит себя сподвижником святых отцов. Такие особо нуждаются в контроле, «надо определять им постепенный порядок и в чтении, и в молитвенных правилах»[47].

В незаконный подвиг, пренебрегая предочистительной подготовкой, вступают также страждущие сластолюбием и тщеславием. Эти две страсти «чрезвычайно разгорячают кровь в подвижниках, незаконно подвизающихся, соделывают их исступленными фанатиками. Тщеславие стремится преждевременно к духовным состояниям, к которым человек еще не способен по нечистоте своей», — в результате возбуждается воображение и мечтатель погружается в самообман. А сладострастие, сопутствуя тщеславию, «производит в сердце обольстительные, ложные утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть состояние самообольщения. Все незаконно подвизающиеся находятся в этом состоянии. Оно развивается в них больше или меньше, смотря по тому, сколько они усиливают свои подвиги»[48].

Ошибки происходят, когда новоначальный «не может применить книги к своему положению, но... увлекается». Тогда читающему о безмолвии «непременно явится сильнейшее желание удалиться в уединение», и он ввергается в погибель при содействии падшего ангела. «В упражнении молитвою Иисусовою есть свое начало, своя постепенность, свой конец бесконечный». Ошибаются начавшие с середины, «которые, без всякого предварительного приуготовления, усиливаются взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать молитву». Ошибаются, начинающие с конца, «которые ищут немедленно раскрыть в

[47] *Лазарь (Абашидзе), архим.* Мучение любви. Саратов, 2005. С. 300.
[48] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 423, 424.

себе благодатную сладость молитвы». Начало же в том, чтобы «совершать молитву со *вниманием* и *благоговением*, с целью *покаяния*, заботясь единственно о том, чтоб эти три качества постоянно соприсутствовали молитве»[49].

Началом же начал будет не что иное, как погруженность в богослужебную жизнь Церкви, укорененность в ней. Богослужение – это училище. Наряду с писаниями отцов Церкви, это главное хранилище Священного Предания, источник, по которому можно выверять догматическое учение. В службах «выражается голос Церкви», догматические понятия внесены в них «после определения их на Соборах», так что чистота учения, включенного в церковные молитвы и песнопения, не может подлежать сомнению. Это источник «строго правильной мысли, целое мировоззрение, заключенное в прекрасную песенную форму», раскрывающее истины христианства. Имея единый дух со Священным Писанием, богослужение разъясняет и дополняет его содержание[50]. «Все сии книги содержат здравое и истинное богословие и состоят из песней, или выбранных из Священного Писания, или составленных по внушению Духа, так что в наших песнопениях только слова иные, нежели в Писании», то есть «поем мы то же, что в Писании» читаем[51]. В Церкви «не только молитвы, содержащие догматические положения, но и все литургические действия, вся литургическая

[49] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 1. С. 224, 225. Т. 5. С. 53, 54.

[50] *Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления... М., 2007. С. 179, 180, 184.

[51] Послание восточных патриархов // Там же. С. 180.

Хотя в богослужебных книгах мы видим авторитетный источник церковного вероучения, необходимо учитывать особенности жанра: образный строй и определенную условность поэтического языка. Богослужебный текст несколько по-иному выражает богословскую мысль, нежели строгие догматические формулировки. – *Н.Н.*

жизнь» призваны явить собою и преподать нам «уникальное богословское свидетельство и Божественную благодать». Православный «догмат – не научная разработка», но благодатное изложение «краткими глаголами, но многим разумом» Богом преподанных определений веры. «Богословие невозможно помыслить вне пространства Божественной литургии», где вершится «таинство общения с Богом и соучастия в Его жизни». Прежде чем человек «не проникся литургическим священнодействием и лично не изменился» под благодатным его влиянием – прежде этого «никто не сможет сделать ничего правильного», полезного, богоугодного[52].

Свт. Игнатий Кавказский находил в богослужении надежную опору для исправления отклонений от святоотеческого вероучения в современной богословской науке. Необходимым считал он «пересмотреть и пополнить» существующие «катехизис и богословие, дав им характер православно-восточный, подобный характеру богослужения Православной Церкви, так чтобы познания, оглашаемые богослужением всенародно, были бы возвещаемы и катехизисом, и богословием». Мысль о расхождении школьного богословия с гимнографическим наследием разделял патриарх Сергий (Страгородский): «Кто хочет, тот находит православие, но не в науке нашей, а в богослужении нашей Церкви»[53]. У Церкви, писал будущий священномученик Иларион (Троицкий), «есть своя сокровищница богословия», хранится эта святыня – «в богослужебных книгах. Большая часть наших богослужебных книг составлена тогда, когда даже не было никакого латинства и не было никакой схоластики.

[52] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 19, 20, 40, 42, 117, 118.
[53] *Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления... М., 2007. С. 180.

Многие из богослужебных песнопений, стихир, канонов писаны великими богословами древней Церкви. В богослужении мы слышим чистый и неиспорченный отголосок богословия святоотеческого, древнецерковного», оно несет в себе «самые чистые и высокие понятия об истинах христианской жизни»[54].

Начало духовного образования и роста коренится в церковной службе, – от глубины и напряженности участия в ней напрямую зависит совершенство нашей молитвы. Углубленная церковность должна стать образом жизни, а не отдельной ее стороной. Это дается через постепенное осмысление и полнокровное переживание богослужения, через вживание в храмовую молитву. Так складывается особый настрой души, питающий зачатки умного делания, так исподволь воспитывается непрестанная сердечная обращенность к Богу. Чтобы прийти к этому, «нужно быть внимательным, воспринимая службы, и радоваться им... Внимай каждому слову, следи за смыслом... Сколько есть сил, нужно избегать формализма и углубляться в суть... Отдавайте Христу свое сердце». Если слушать литургические молитвы «осмысленно и со вниманием, они становятся нашими собственными... Мы возделываем себя, сами не замечая того». Этим мы «побеждаем своего ветхого человека, обессиливаем его... и взращиваем в себе человека нового». В Церкви «происходит исцеление при помощи любви к Богу и молитвы», но чтобы оно свершилось – этого нужно *жаждать*. «Это – таинство исцеления»[55].

Целительная благодать усвояется и через само обрядовое действо, составляющее часть молитвы: «не только ум

[54] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Без Церкви нет спасения. М.–СПб., 2001. С. 346.

[55] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 247–249, 267.

человека, но и весь человек как душевно-телесное существо участвует в богослужении. Церковный обряд – это особый символический язык. Даже если человек не может перевести совершающийся обряд на язык слова, объяснить его, но участвует в нем, то он все равно включается в благодатное поле Церкви»[56]. Старцы говорили: «Если бы вы видели, какая благодать сходит на литургии, то были бы готовы собирать пыль с пола храма и умывать ею свое лицо»[57]. Литургическое действо – наше общее дело[58] – есть основа соборности, собирание членов в единое Тело. Привитие к Лозе даруется в крещении, но прижиться или быть отторгнутым – определяется глубиной церковной жизни, которая таинственно единит нас с Тем, *Который есть Глава Христос*[59]. Только в таинстве приобщения к единому Телу его члены способны вполне напитаться Божественной благодатью: *прилеплятися Богови благо есть*[60], а *отделяющие себя от единства* – это люди *душевные, не имеющие духа*[61]. Не живущий богослужением остается *отдельным* членом, отделенным, почти отпавшим. Без духовного питания он иссыхает и увядает, постепенно лишаясь сил к живительному богообщению.

[56] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 53.

[57] *Гавриил (Ургебадзе), архим. // Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 551.

[58] Литургия (λειτουργία, от λεῖτον – общество и ἔργον – дело) – общее дело, общественная служба. В древности литургией назывались все виды суточного богослужения, только впоследствии это наименование утвердилось за главной частью богослужения – евхаристией. Отсюда *литургический* – значит богослужебный вообще, а *литургика* – наука о богослужении.

[59] *Глава Христос, из Которого все Тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена... Так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Еф. 4, 15–16; Рим. 12, 5).

[60] Пс. 72, 28.

[61] Иуд. 1, 19.

Человек един по существу и множествен по ипостасям, он, «по образу Святой Троицы, есть *единосущное соборное бытие*». Поэтому, пребывая в соборном единстве Церкви, отдельная личность становится «равной всему человечеству, всему *единому Человеку*... Христу, вмещающему в Себе всего Человека»[62].

Пониманию и восприятию богослужения надо учиться, без этого не бывает «цельности настроения за службой», и тогда «всякий молится, как и когда хочется». Видим, как «стоят наши долготерпеливые богомольцы с серьезными лицами», а насколько они проникают в происходящее, насколько включены в *общее дело* и способны ли напитаться благодатью – это еще вопрос. Если входить в молитвенный дух службы не так, как каждому хочется или просто «по настроению», а именно так, как нас руководит Церковь, «то можно было бы не только научиться истинной духовной жизни, но дойти и до вершин ее, живя в миру»[63].

[62] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство... Essex; М., 2001. С. 60.

[63] *Вениамин (Федченков), митр.* О богослужении Православной Церкви. М., 2001. С.12, 55.

Имеет смысл обратить внимание на такие труды митр. Вениамина (Федченкова), как «Мысли о литургии верных», «Строй православного богослужения», «Царство Святой Троицы», «Размышления о двунадесятых праздниках». Автор, человек богатой церковной культуры, раскрывает внутреннюю логику храмовой службы, его размышления обнажают глубокие внутренние связи, неощутимые для поверхностного чувства, неприметные для невнимательного ума. В результате приоткрывается сокровенный смысл литургического действа и осмысляется внешняя сторона богослужебного чина. В центре внимания оказывается «жизнь души за литургией». Автор щедро делится опытом молитвенных переживаний, восходя в своем осмыслении от уровня психологического до духовного. Его труды могут служить своего рода введением в постижение богослужения. Описанный опыт индивидуален, даже интимен, но, благодаря этому, изложение живо и глубоко искренно. Субъективность здесь не помеха, так как от нас не требуется буквального повторения чужих чувств и мыслей. Автор дает образ вживания в службу, пример, последовать

Христианин, посещая положенные службы, пребывает в храме часами, он проводит здесь часть своей жизни. Что происходит в это время в душе, когда человек, на время покинув мир, замирает в молчании и стоит в толпе прихожан, стоит вечером, утром, стоит часами, годами? Он призван к внутреннему деланию ради стяжания благодати, которая преображает душу, умерщвляя ветхость, возрождая *нового человека*[64]. Это труд целой жизни, по преимуществу молитвенный – труд возгревания ледяных сердец и их очищения, славословного приношения, посильной жертвы благодарения и покаяния до конца дней. Ради этого Церковь предлагает в своей гимнографии богатый материал и исчерпывающее руководство, – нужно только уметь воспользоваться этим даром. Как жаль, что не часто встречаются пастыри, помогающие раскрыть «непочатое богатство» литургической мысли, научающие *переживать* Божественную службу. Нам остается самим постигать эту науку. А в поиске примера, указующего образ внутреннего действия, мы обращаемся, – когда не приходится ждать помощи от наставников живых, – к письменному наследию ушедших в вечность.

Вне храма угасает дух

Вживаясь в богослужение, христианин воспитывает в себе «постоянное молитвенное настроение», готовя почву для стяжания молитвы благодатной: «непрестанная

которому может каждый. Писания митр. Вениамина сродни в этом отношении дневникам отца Иоанна Кронштадтского, в которых святой пастырь на личном своем примере наглядно, реалистично и выразительно преподает науку покаяния, предлагая любому желающему богатейший материал для собственной внутренней работы.

[64] Еф. 4, 24.

молитва достигается соборной молитвой в Церкви». Здесь мы вовлекаемся «всем существом своим в соборную молитву вместе *со всеми святыми*[65]»[66]. Святые пребывают здесь постоянно: «они видят, когда у нас трудности, и врачуют нас, взывают о нас, незримо оперируют, удаляют ветхие органы и вживляют новые, без боли и даже так, что мы не чувствуем их вмешательства: они бессребреники, им не нужна мзда. Просто по любви они не могут пройти мимо», и каждый входящий в храм «незримо освящается причастностью общей молитве»[67]. На службе мы молимся не только в соборе с прихожанами и клиром, не только со всею Церковью земной, но и со *всеми святыми* Церкви Торжествующей Небесной, со всею полнотой ангельского мира. Осознаем ли мы, какова наша сила?

Сказанное никак не умаляет значение уединенного молитвенного подвига, но одно не существует без другого. «Молясь сами по себе, мы бываем слабы, а когда соберемся, становимся более сильными; потому мы и молим Бога всенародно и со взаимной помощью»[68]. Конечно, можно и дома помолиться, «но помолиться так, как в церкви, где множество отцов, где единодушно воссылается к Богу пение, где единомыслие, и согласие, и союз любви, – невозможно. В это время, о возлюбленный, не только люди вопиют трепетным гласом, но и ангелы припадают к Владыке и архангелы молятся». Помысли, чего ты удостоен: «предстоя с херувимами, летая мыслью с серафимами, будучи плотью сопричтен к бесплотным силам, сподобился ты предстояния общему Владыке».

[65] Еф. 3, 18.

[66] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Экклесиология. М., 2005. С. 195.

[67] *Елисей Симонопетрский, игум.* // Impressions. 2007. http://alexey-juriev.livejournal.com

[68] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собр. творений. М., 1998. Т. 6. Кн. 1. С. 472.

Великой силой обладает общая «молитва множества людей – она и более дерзновенна, и порождает усердие»; когда же «молишься Владыке в одиночку, не так хорошо Он тебя слышит»[69]. Понимание этих истин побуждало старцев к подобным высказываниям: «Лучше сказать в церкви одно "Господи, помилуй", нежели прочитать в келье на воздух всю Псалтирь»[70]; «Домашняя молитва за несколько дней не заменит одного "Господи, помилуй" и поклона, сделанного в церкви»[71]. Хотя «домашняя молитва необходима, но она не заменяет церковную», – в храме мы не разрозненны, но «благословляем друг друга молитвой». Молитва домашняя – «это небольшое болотце, которое может заплесневеть, а церковная – это многоводная река, она уносит все невзгоды»[72].

Образ церковной жизни дан нам на апостольском примере, когда первые святые ежедневно и *единодушно пребывали в храме*, среди учеников, столь же *постоянно* пребывавших *в учении* и освящавшихся *в преломлении хлеба и в молитвах*[73]. Последнее неразделимо. Правда, что «к соединению с Господом лучшее, надежнейшее средство есть умная молитва Иисусова», но ее не бывает вне тайны причащения Тела и Крови Его[74]. Как и любого другого подвига не может быть вне этой тайны, дающей вышеестественную силу, несотворенную, а потому не существующую в тварном мире, но совершенно необходимую для

[69] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Иосифо-Волоцкий мон., 2006. Сл. 7. С. 211, 212.

[70] *Иероним (Лукин), иеросхим.* // Соловецкий Патерик. М., 1991. С. 186.

[71] *Виталий (Сидоренко), схиархим.* // О жизни схиархим. Виталия. М., 2002. С. 198.

[72] *Ювеналий (Тарасов), схимитр.* Проблемы современного православного воспитания. Курск, 2006. С. 220.

[73] Деян. 2, 42, 46–47.

[74] *Феофан Затворник, свт.* // Церковь и время. 2001. № 4. С. 166.

нас, поскольку *Царство Божие не в слове,* не в чем другом, – *а в силе*[75].

Без постоянства *в преломлении хлеба и в молитвах*, без полного погружения в церковную жизнь не растопить наши оледеневшие сердца, не оградить их от все более и более зловещего натиска мира, не напитать молитвенным елеем: «Чтобы христианин жил христианскою жизнью и не угасала в нем совершенно жизнь духа, ему необходима молитва домашняя и общественная, необходимо посещать с верою, разумением, усердием богослужение во храме, как необходимо подливать елей в лампадку, чтобы она горела и не угасала», – так говорил Кронштадтский пастырь, чья жизнь обратилась в сплошное богослужение. «Я угасаю, умираю духовно, когда не служу в храме целую неделю, и возгораюсь, оживаю душою и сердцем, когда служу, понуждая себя к молитве не формальной, а действительной, духовной, искренней, пламенной»[76]. «Один день я остался без службы Божией, – записывает отец Иоанн в дневнике, – и почувствовал в себе оскудение духовной жизни, оскудение благодати, присутствие греховной силы, и нужна была немалая борьба с греховными усиливающимися влечениями. Служба и причастие Святых Тайн обновили мое существо, и я воспрянул, как от сна. Слава Богу!»[77]

То, что так остро переживал святой, многие из нас не ощущают вовсе. Знакомо ли нам то же рвение и тяга к Божией службе, начнем ли мы духовно увядать, томиться и тосковать, нетерпеливо ожидая очередного богослужения? Наша бесчувственность – знак недостатка благода-

[75] 1 Кор. 4, 20.

[76] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 178, 179.

[77] *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания о св. прав. Иоанне Кронштадтском. М., 2006. С. 101.

ти. Мы пока еще настолько опустошены, что не способны ощутить различие двух состояний – приток или утрату живительной силы Духа. Отец же Иоанн не просто чувствовал, но жив был этой силой. Он ею жил. Или умирал без нее.

«Я вычитал, – записывает Иоанн Кронштадтский, – всеми забытое Апостольское Правило, чтобы отлучать от Церкви тех, кто три недели не был у святого причащения»[78]. Действительно, забыто и, по безмерной нашей немощи, не может применяться каноническое прещение святых отцов, грозящее церковным отлучением для пропустивших три подряд воскресных богослужения[79]. Мы даже не улавливаем здесь смысла. А ведь это не какая-то административная карательная мера, не дисциплинарная суровость, но всего лишь констатация трагического факта. Суть в том, что человек, столь надолго отрываясь от богослужения, сам отлучает себя от Церкви. За это время ослабевает, а затем и вовсе расторгается та благодатная живительная связь, что, словно духовной «пуповиной», соединяет христианина с телом Церкви. За три недели «истощается» духовный елей, напитывающий душу в соборной молитве в храме, «выдыхаются» те капли благодати, что удается сохранить причастникам церков-

[78] *Сурский И.К.* Отец Иоанн Кронштадтский. М., 1994. С. 150.

[79] Член Церкви, не участвующий в ее таинствах, является, по правилам святых отцов, самоотлученным. Правило 80 святаго Вселенскаго шестаго Собора, Константинопольскаго, иже в Трулле царских палат: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто-либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоятельной нужды или препятствия, которым бы надолго устранен был от своея Церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжение трех седмиц, не приидет в церковное собрание, то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет удален от общения». Книга правил. С. 108; Практическая энциклопедия православного христианина. С. 118.

ных таинств. Удерживать подолгу благодать под силу лишь людям святой жизни. А мы, когда не восстанавливаем в Церкви утраченные силы духа, то отпадаем от Лозы[80], словно засохший лист. Только, в отличие от подвижников, мы сами этого даже не замечаем.

Проблема наша в том, чтобы устоять в пределах одной седмицы. Ведь тот духовный импульс, побуждающий к постоянству в личной молитве, который получен в храме, очень быстро угасает после службы – после погружения в мирскую среду, в стихию повседневной жизни. Тут возникали проблемы и у монахов, и у святых. И перед нами стоят насущные задачи: как строить отношения с миром, как наладить домашнюю молитвенную жизнь, как удержать и правило, и распорядок, чтобы разжечь изнесенную из храма молитвенную искру.

Вне храма дух угасает. Но нам даны в наследство жития святых – для того чтобы учиться. Святые оставили нам образы того, как сохранить нерасхищенным свое драгоценное достояние, они учат нас, как уберечь теплоту благодати. Вот, например, прп. Сисой Великий – известно, что, выходя со службы, он чуть не бегом спешил в свою келью, ни с кем не разговаривая. Вопрошавшим: зачем такая спешка? – старец отвечал, что от храмовой службы возжигается светильник его сердца. А выйдя из храма, объяснял он, я похож на идущего под порывами ветра. Боюсь, что свеча моя угаснет в беседах с вами, что она будет потушена миром. Потому я спешу в келью, оберегая и унося с собой духовный огонь[81].

Неверно было бы сказать, что праведность и благочестие остались в прошлом. Те же образы, что запечатлели

[80] Ср.: *Я есмь лоза* (Ин. 15, 5).

[81] *Рафаил (Карелин), архим.* Путь христианина. М., 2006. С. 159.

жития глубокой древности, бывают явлены и в нашей реальности. Так, нынешние афонские пустынники, собираясь на праздники в монастыре, после причастия отказываются от приглашения на трапезу и, посидев немного вместе, но не проронив ни слова, расходятся по своим каливам. Получивший благодать «уходит внутрь себя, в духовное молчание, в охранение Святыни своей», – говорится об одном иеромонахе, «окончившем жизнь молодым епископом»; вспоминают, что после причастия он «старался не иметь общения с людьми, даже не ходил на общую трапезу. После литургии он, согнувшись и точно собравшись в себя, шел в келью и молчал, храня полученный Дар»[82].

На каменном основании

К аскетической подготовке в равной мере призван и инок, и мирянин. Любому человеку, взыскующему горнего, любому, расположенному к умно-сердечному деланию, необходимо наладить определенный *строй жизни*, изменить в покаянных трудах весь ее прежний образ, дабы, обустроенная по-новому, она была бы *основана на камени* и не постигло бы ее *разрушение велие*[83]. Принципы православной аскезы складывались уже в первохристианской иерусалимской общине, состоящей из мирян, находившихся под руководством апостолов. Этот опыт послужил образцом для устроения в дальнейшем монашеского общежития. Непосредственно же правила для устроения первых киновий[84] были преподаны прп. Пахо-

[82] *Вениамин (Федченков), митр.* О богослужении Православной Церкви. М., 2001. С. 317.

[83] Мф. 7, 25, 27.

[84] Киновия (κοινόβιον) – общежитие, монастырь с общежительным уставом.

мию чудесным образом через ангела. Известно, каков был характер подготовки новоначальных иноков в IV веке. «В общежитиях Пахомия Великого, произведших возвышеннейших делателей умной молитвы, каждого вновь вступившего в монастырь, во-первых, занимали телесными трудами, под руководством старца, в течение трех лет». Эти труды, частые наставления старца, ежедневная исповедь дел и помыслов, отсечение своей воли – все это могущественно и быстро обуздывало страсти: «уму и сердцу доставлялась значительная чистота. При упражнении в трудах преподавалось новоначальному соответствующее устроению его делание молитвы. По истечении трех лет требовалось от новоначальных изучение наизусть всего Евангелия и Псалтири, а от способных и всего Священного Писания, что необыкновенно развивает устную внимательную молитву. Уже после этого начиналось тайноучение умной молитве... От прочности основания и от правильности в упражнении дивным было преуспеяние»[85].

Со временем свт. Василий Великий развил и во многом дополнил киновиальные правила, и особо отметим, что «применять их смогли подвижники, вышедшие из всех слоев византийского общества, люди как давно утвержденные в вере, так и новообращенные, живущие не только в пустынной местности, но и в городах». Учение свт. Василия в высшей степени благоразумно сочетало в себе строгую аскетическую дисциплину с воспитанием «добродетелей, совершаемых душою» и заповедовало знать во всем меру. Здесь не требовалась чрезмерность телесных подвигов, но особо подчеркивалась важность внутреннего делания. Было найдено гармоничное соче-

[85] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 1. С. 227.

тание деятельного подвижничества и созерцательной жизни, задававшее общее духовное направление как общежительному монашеству, так и горожанам, подвизавшимся в миру. При этом свт. Василий, наряду с излюбленным им общежитием, большое значение придавал отшельничеству, а потому стремился создать в своих монастырях и вокруг них условия для желающих безмолвия и уединения[86].

Обращаясь к учению древних отцов, равно как и читая о высокой жизни современных подвижников, нужно не упускать из виду своей собственной цели – держать пред собой образ совершенных в качестве ориентира, но не увлекаться, забывая о мере своих собственных возможностей, об особенностях своего места и времени.

Материалы по интересующей нас теме имеются в достатке. Вот, например, наставления новоначальному молитвеннику середины позапрошлого столетия. Они дают представление о той серьезности, которой требует вступление на исихастский путь. «Подготовка сердца состоит в следующем: всегдашний пост, безмерное злострадание и уничижение тела, чрезвычайное смирение. Ибо всегдашний пост очищает тело постника от действия и вещества злой похоти, а чрезвычайное смирение приносит молитву... Если ты, возлюбленный, желаешь получить и укоренить в своем сердце умную молитву, постись беспрерывно. Чуждайся жирных и приятных брашен. Стань трезвенным и благоразумным как змея, презирая всякое стремление этого века. По слову Господню, прощай от сердца искушающих тебя. Смотри, чтобы не стать тебе причиной соблазна для других людей. Никогда не желай

[86] *Петр (Пиголь), игум.* Традиции афонского монашеского общежития... 2006. http://www.prokimen.ru

говорить о себе хорошее и похвальное слово, но всегда укоряй себя и бичуй... Когда ты поставишь себя на такое место и почтешь себя рабом и презираемым обитателем земли, тогда поставь пред своими глазами и саму смерть, как будто ты совершенно точно умрешь в этот час, и таким образом начинай понуждать свое сердце именем Христовым» на молитву.

Готовясь к подвигу, мы призваны обращаться через книги за помощью к святым отцам, советоваться с одаренными благодатью духовниками и всемерно воздерживаться от всех страстных проявлений. «Те, кто дерзают и употребляют этот способ умной молитвы без всякого приготовления, не советуясь ни с кем из отцов, познавших ее на опыте, подобны тем, кто дерзает причащаться Пречистых Тайн Господних без исповеди и недостойно... Умная молитва постников, воздержников, смиренномудрых умиротворяет душевно и телесно и укрепляет их на делание Господне, а у страдающих гортанобесием, обжор и гордых одурманивает рассудок, помрачает душу, ослепляет сердце и предает их во власть развращенного ума... Они становятся безумными... ибо сатана вселился в них по причине их возношения... Но те, кто занимается умной молитвой, пребывая в послушании, подвиге, смирении и посте, советуясь со святыми отцами и богоносными духовниками, – те от умной молитвы получают плод спасительный, плод законный, плод зрелый, плод благой, плод духовный»[87].

В целом условия готовности, заповеданные святыми отцами, изложены в сжатой форме прп. Симеоном Новым Богословом в его известном трактате. Из этого краткого поучения уясняется самое существо начальных тре-

[87] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 29, 57, 58, 169.

бований[88]. Прежде всего, от начинающего требуется нелицемерное *послушание* своему духовнику, без чего невозможно обрести чистоту совести. Затем – *хранение чистой совести*. То есть нужно «делать все, как пред лицем Божиим», чтобы совесть не обличала ни в чем. Совесть блюсти надлежит, во-первых, по отношению к Богу, что значит – не совершать ничего небогоугодного; во-вторых, по отношению к духовнику, исполняя «все, что он говорит», от себя ничего «не добавляя, не убавляя». И в-третьих, по отношению к людям и предметам, что означает – «не делать другому того, что сам ненавидишь» и «остерегаться от злоупотребления во всякой вещи – пище, питье и одежде». Далее – *беспопечительность*, то есть отсутствие озабоченности как важнейшими, так и малозначащими предметами. И последнее – *беспристрастие*, или отсутствие привязанности к земному, заинтересованности в чем-либо временном, суетном[89].

Итак, по заповеди отцов, непременным началом умного делания полагается добродетель *послушания* и, далее, хранение таких добродетелей, как *мир совести*,

[88] «Аще хощеши спастися, должен еси начати... по совершеннем послушании, о немже предрекохом, яко подобает ти хранити оное к духовному твоему отцу, и творити вся дела твоя с чистою совестию аки пред лицем Бога. Кроме бо послушания не возможно николи́же быти совести чистой. И совесть твою к трем вещем подобает ти хранити чистую: пе́рвее к Богу, потом к духовному твоему отцу, и третие ко иным людем, и к вещем... И вкратце, все должен еси творити яко пред лицем Бога, и отнюд да ни во едином деле обличает и терзает тя совесть твоя, яко не добре сотворил еси... Три вещи потреба ти хранити прежде всего иного: первое, безпопечение о всякой вещи как благословной, так и неблагословной и суетной, си́речь, умерщвление от всех сих; второе, совесть чисту во всем, якоже рекохом... и третие, безпристрастие совершенное, да не уклоняется помысл твой в пристрастие ни единыя мирския вещи». *Симеон Новый Богослов, прп.* О трех образех молитвы // Добротолюбіе (на слав. яз.). Т. 1. С. 161–164.

[89] См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 20, 23.

беспопечительность и *беспристрастие* к мирским вещам и делам. Таковы основные условия, при которых созидается новоначальное устроение человека, готовящегося приступить к «лествице, возводящей от земли на небо». Прп. Симеон здесь очень лаконичен, но его краткое определение подразумевает обширное поле деятельности. Раскрытию этой темы и посвящены все последующие главы настоящего раздела. Конкретизируя направления духовной работы, мы увидим, из чего складывается молитвенный *строй жизни*.

О послушании, предваряющем все прочие добродетели, уже достаточно было сказано ранее[90], заводить же разговор о других, следующих за ним, благих приобретениях не приходится, прежде чем не уделим внимания теме *покаяния*. Поистине, все начинается с покаяния, его плодами становятся прочие добродетели, в том числе первая из указанных выше – чистая совесть.

[90] См. наст. изд., т. 2, раздел «Послушание».

Секира при корени

Тяжела десница Его

Первый, деятельный период духовной жизни именуется *путем покаянным*, образ пути указывает на продвижение, на необходимое постоянство покаянного подвига. Причем это непрерывное, все более глубокое проникновение в области потаенной, утонченной греховности служит свидетельством нашего духовного роста. Подобно пути восхождения к Богу, этот подвиг не может иметь предела. «Покаяние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучить спасение. И нет предела усовершению, потому что совершенство и самых совершенных подлинно несовершенно. Посему-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами»[1]. Отсюда – «чем больше мы соединяемся с Богом, тем более мы познаем Его непознаваемость; чем становимся совершеннее, тем больше сознаем свое несовершенство»[2]. И потому покаянию «нет конца на земле: конец – в совершенном уподоблении Христу-Богу, вознесшемуся ко Отцу, в совершенном богоподобном смирении – завершении нашего обожения»[3].

[1] *Исаак Сирин, прп. // Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 154.

[2] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 154.

[3] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex; ТСЛ, 2006. С. 78.

По учению Церкви, «покаяние есть основа духовной жизни»[4], поэтому вне покаянного пути невозможно найти никаких подходов к очистительному внутреннему деланию, к стяжанию благодатной Божией помощи. Не предварив покаянием молитвенные усилия, мы не сдвинемся с места, если же и сдвинемся, то падем, скатимся вниз. Возможен, правда, такой вариант, когда мы станем жить в самообмане, принимая фикцию за реальность. Такое случается при внешнецерковной жизни, с регулярным, но *бесплодным* хождением на исповедь. Ведь можно каяться бесконечно – каяться и тут же снова возвращаться на *круги своя*[5]. Без изменения качества бытия духовная жизнь наша призрачна и мы погружаемся в глубокое прельщение: «жизнь наша идет своим чередом, а вера в Бога витает у нас где-то в безвоздушном пространстве, отделенном от всего живого, не оказывая на нас никакого деятельного влияния... Мы склонны помечтать иногда о том, что само по себе прекрасно и возвышенно, но что не имеет никакой связи с действительностью»[6]. Без реального изменения себя и своей жизни нет и христианства, так как без нашего усилия бессильно и таинство: «если нет предпосылок к тому, чтобы Христос вошел в нас, то покаяние не совершается... Тогда бывает, что мы приходим на исповедь, но не ощущаем облегчения. Покаяние – очень тонкая вещь»[7].

Нужно отчетливо понимать – в чем действенность покаяния. Без понимания – как в него углубиться? А без этого как возрастать в молитвенном делании? Ведь только в покаянном преодолении нашей грубой телесности

[4] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 302.
[5] Еккл. 1, 6.
[6] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 86.
[7] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 259.

и изощренной самости изживается ветхость души. Тогда реально меняется образ жизни, налаживается тот ее правильный *строй*, при котором только и достижима непрестанная сердечная, благодатная молитва. А вместе с тем и враг остается бессилен перед кающимся плодотворно, ибо «что может сделать грех там, где есть покаяние?»[8]

Считается, что греческий термин μετάνοια точнее и выразительней нашего «покаяния». По значению он эквивалентен русскому слову, но в буквальном переводе означает – «изменение ума»[9]. Смысл покаяния именно в том, чтобы изменилось состояние нашего сознания, а затем поменялись бы поступки, в результате же – сам образ жизни, – то есть в том, чтобы появился *плод*. Греческий термин вполне отражает это содержание, ибо он впрямую указывает именно на перемену – на плоды покаянного подвига. Однако и наше слово «покаяние», может быть не столь непосредственно, но все же сполна, выражает суть дела. Мы вправе допустить, что оно состоит в этимологическом родстве с именем первого братоубийцы: *окаянный* (о-каинный) – это уподобившийся по греховности своей Каину, *раскаяние* (рас-каивание) – выход из состояния уподобления Каину. Греческий термин убеждает логикой, наш – впечатляет образностью. Раскаяться – перестать *быть* Каином – это реальное изменение состояния сознания и всего своего бытия, это самый что ни на есть плод внутреннего подвига.

[8] *Илия, авва // Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 20.

[9] «Греческое слово μετάνοια буквально означает “перемена мыслей”, “изменение ума”. Это “второе возрождение”, которое нам дарует Бог после крещения, возможность вернуться к Отцу». *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... С. 154.

Покаяние – это процесс. Стремительный или замедленно развернутый во времени, он в любом случае имеет три этапа, или ступени, без преодоления которых состояние нашего бытия измениться не может. Это прежде всего *раскаяние* – осознание греховности своих действий или образа жизни и вызванное этим переживание стыда за содеянное, понимание, что нельзя повторять такие поступки, нельзя продолжать так жить. Затем это *исповедь* – церковное таинство, в котором Богом прощается грех, навсегда стирается из Его памяти. И наконец, это *плоды покаяния* – фактическое, на деле, изменение образа мыслей, чувств, действий – образа жизни. Если нами не пройдены все этапы: *осознать – исповедаться – измениться*, если хоть что-то упущено в этой триаде: не пережито, не исполнено, не преодолено, то покаяние не завершилось. Очевидно, что, не осознав своего греха, человек не имеет повода идти на исповедь, а осознавший и раскаявшийся, но не обратившийся к таинству не получает прощения от Бога и освобождения от греха, не обретает содействующей благодати для его преодоления. Наконец, настолько же необходим и третий этап. Только по принесении *плодов* совершается покаяние в его истинном онтологическом значении[10]. Таково святоотеческое понимание: «Раскаяться в грехе – значит перестать совершать этот грех»[11]. Не преодолевший третьего этапа вновь возвращается к началу первого.

Важно подчеркнуть, что, не совершив второго шага, человек не получает помощи и для совершения третьего.

[10] *Сотворите же достойные плоды покаяния... Всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь* (Лк. 3, 8–9; ср.: Мф. 3, 8–10).

[11] *Пимен Великий, прп. // Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 8.

Лишь после искренней исповеди силой дарованной Богом благодати возможно оставить грех, преодолеть немощь, побороть страсть. Эта постепенность, точнее же, трехстепенность покаянного очищения отражена в наших постоянных молитвах, которые ясно указывают, что полная победа достигается лишь на третьей ступени: «Ослаби, остави, прости», – молимся мы каждый вечер, грядя ко сну; «ослаби, остави, очисти», – молимся каждый раз, готовясь к таинству, дерзая «во причастие Святынь... приступити»[12]. Заметим еще одно значительное обстоятельство. В процесс покаяния вовлекается весь душевный состав человека. На каждом покаянном этапе в действие последовательно включаются все три силы души – ум, чувство, воля: человек «умом осознает совершенный им грех, сердцем сожалеет о своем падении, а волей противится повторению греха». Благодаря этому и становится возможным реальное «изменение жизни человека»[13].

Говорить о покаянной жизни имеет смысл лишь в перспективе всех трех этапов подвига, так как только в своей завершенности покаяние становится «силой, совершающей изменение нашей природы»[14]. Ведь «покаяние – означает кардинальное изменение человеческого существа, его возрождение», а «для того чтобы покаяние было истинным, нужно, чтобы оно совершилось *на деле*», то есть, если мы после исповеди «не удалимся от греха и

[12] «Ослаби, остави, прости, Боже, прегрешения наша», «Ослаби, остави, прости ми вся», «Обрати, заступи, избави душу мою», «Ослаби, остави, очисти и прости ми», «Остави ми, и отпусти, и прости мя» и т.п. Молитвы ко св. причащению: Симеона Метафраста, 4-я, Иоанна Златоуста, 8-я, 10-я; молитвы на сон грядущим, 3-я и др. // Канонник, или полный Молитвослов; молитва по 14-й кафизме // Псалтирь.

[13] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 427.

[14] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 154.

не изменим свою жизнь, наше покаяние не будет истинным. Оно даже не является покаянием в полном смысле слова»[15]. Как сказано: «грешить-то мы мастера, а каяться и нет охоты; ведь покаяние – не простая лишь только исповедь грехов есть, но и совершенное и полное за них по истине удовлетворение, даже до *последнего кодранта*[16]»[17]. Поэтому «говорить о том, что человек покаялся, когда он и не меняется, и не исправляет прошлое, совершенно напрасное дело»[18].

Стоит задуматься над значением греческого выражения «изменение ума». Напомним, что аскетический термин «ум» не просто указывает на «одно из свойств человеческой души, но понимается как вся их совокупность, центр, где фокусируются все энергии человеческого существа». Таким образом, покаянный труд есть изменение «всего внутреннего состояния человека, перемена всего существа». Это «призыв к совершенно новому образу жизни, к обновленному восприятию себя и окружающего мира, к перемене и преображению души и сердца, чувств, мыслей. Такая обновленная жизнь должна быть не чем-то внешним, но глубоко внутренней реальностью, в которой рождается новый человек. Покаяние дает человеку возможность увидеть мир таким, каким его создал и видит Сам Бог»[19].

Другими словами, покаяние означает «радикальное изменение нашего умного подхода ко всей жизни – переход от старого мировидения к видению в *обратной*, иконографической перспективе: чрез смирение восход к

[15] *Нектарий (Антонопулос), архим.* Возвращение. ТСЛ, 2006. С. 11, 12.

[16] Мф. 5, 26.

[17] *Антоний Воронежский, свт.* // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 65.

[18] *Антоний (Блум), митр.* Труды. М., 2002. С. 652.

[19] *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 121.

Всевышнему, – ибо чрез гордость мы ниспали во тьму кромешную»[20]. Или иначе: «Весь подвиг нужен не затем, чтобы мы духовно возвысились, но чтобы мы спустились, смирились»[21]. Это есть возвышение через снижение: «погружения ради, иже к Богу наш восход бывает»[22]. Это тот подвиг, когда стяжается «смирением высокая»[23], когда *сеется в немощи, восстает в силе*, когда *сеется в уничижении, восстает в славе*; это подвиг, образ которого дал нам Сам *нисшедший, Он же есть и восшедший*[24]. «Истинное покаяние означает не только печаль о совершенных грехах, но – полное обращение души от тьмы к свету, от земли к небесам, от себя к Богу. Покаяние без такого обращения не что иное, как заигрывание с Богом и с душой. А с Богом не шутят. Он милует кающихся, но тяжела Его десница для тех, кто не кается или кается неискренне и не до конца», для тех, чья исповедь остается не увенчанной плодами. Ведь в чем цель покаяния? Ответ в Писании. *Я же червь, а не человек*, – кается пророк Давид. Между тем каково призвание человека? *Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего*[25] – и это слова Самого Творца человека. «Превратить червя в бога и в сына Божиего – вот в чем цель покаяния»[26].

Признак «истинного, душеспасительного покаяния есть перемена греховных стремлений на добрые христианские чувства и стремления: наши души стали бесплодными или стали приносить дурные, горькие плоды тьмы

[20] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex; ТСЛ, 2006. С. 78.

[21] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 174.

[22] Служба Богоявления. Стихиры на хвалитех.

[23] Тропарь свт. Николаю Чудотворцу; тропарь святителю общий.

[24] 1 Кор. 15, 43; Еф. 4, 10.

[25] Пс. 21, 7; Ин. 10, 34; Пс. 81, 6.

[26] *Николай Сербский, свт.* Сто слов о вере // Душа Сербии. М., 2006. С. 3.

и греха, надо их сделать благоплодными, приносящими плоды добродетели»[27]. Такими плодами будет полный отказ от прежнего образа мыслей, чувств, действий. Искренность покаянных слов должна быть засвидетельствована «самым делом – переменой образа жизни, как это мы видим на примере прп. Марии Египетской»[28], поскольку покаяние «есть не только осуждение себя за грехи, но и внутреннее самораспятие, изъятие из себя зла, как бы глубоко оно ни проникло в нашу душу, как бы ни срослось оно с нашей жизнью»[29].

Плоды появляются, когда *беззаконник... обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы* Божии *и поступать законно и праведно.* Вот тогда он *жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет. Итак*, не только *покайтесь*, но – *и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши.* Должно исторгать из себя все, что может *приносить плод смерти*, с безжалостным самоосуждением, к которому подвигает нас евангельская прямота: *Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь*[30]. Угроза настолько серьезна, что повторяется неоднократно: *Всякую ветвь, не приносящую плода, Он отсекает,* а всякое древо бесплодное подлежит проклятию[31]; *Вспомни, откуда ты ниспал, и покайся... а если не так, скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься*[32].

[27] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Новые грозные слова. М., 1993. С. 89.

[28] *Аверкий [Таушев], архиеп.* Великий пост и сущность христианства. Киев, 2004. С. 155.

[29] *Верховской С.С.* Бог и человек. М., 2004. С. 238.

[30] Иез. 18, 21–22; Деян. 3, 19; Рим. 7, 5; Мф. 7, 19.

[31] См.: Мф. 3, 10; 7, 19; 21, 19; Мк. 11, 14; Лк. 3, 9; 13, 7–9; Ин. 1, 2.

[32] Откр. 2, 5.

Вернемся к вопросу о покаянии бесплодном. На каком этапе происходит ошибка? Надо вспомнить свой личный опыт. Если я искренне покаялся на исповеди в своей злобе, то отхожу от аналоя освобожденным от совершенного греха. И тут наступает решающий, третий этап – этап плодоношения: требуется полное изменение чувств к тому, на кого я злился, теперь я должен относиться к нему благодушно, добросердечно. Часто ли с нами так происходит? Если в сердце моем после разрешительной молитвы остается прежнее, хотя и спрятанное, чувство озлобления, если оно снова живет в душе, то я опять нахожусь в состоянии прежней греховности, вновь я повинен в том же – была только попытка покаяния, но неудачная[33]. Изменения моей жизни не состоялось. И это столь присущая нам немощь, что мы обязаны напоминать себе ежедневно: «и многажды аще каюся, лож пред Богом обретаюся»[34]. Тем не менее, «всегда исповедаяся, и отступити злых обещаваяся, и на кийждо час согрешая»[35], мы все же уклоняемся от болезненных для нас усилий, лукаво избегаем и внутренних, и внешних перемен.

Это наше свойство наглядно проявляется в таинстве крещения. Взрослый человек, выходя из крещальной купели, в первую минуту совершенно безгрешен – душа освободилась от всех личных, доселе совершенных, прегрешений. Нельзя ли удержать это состояние чистоты и жить дальше свято? Нет, это невозможно. Все содеянное

[33] Попытка неудачная, но не тщетная. По учению Церкви, такая исповедь не считается бесполезной. При неоднократном *искреннем* покаянии в одном и том же грехе, в который человек вновь *невольно* впадает, он получает в таинстве реальную помощь от Бога. Благодать укрепляет человека в борьбе с его немощью, помогает преодолеть ее.

[34] «И хотя многократно каюсь, оказываюсь неверен Богу (обманываю Его)». Молитва Петра Студийского на сон грядущим, 9-я.

[35] Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994. С. 303.

прощено, но искаженная грехом природа остается. В душе ведь не изжиты прежние чувства, отношения, взгляды, и они непременно начнут вновь проявляться. Они могут уже в ту же первую минуту напомнить о себе мимолетным помыслом, неприметным движением чувства, а то и прямо действием. Ведь в сердце остаются глубоко укорененные пристрастия, неправедные мнения и греховные расположения: обида на родителей или раздражение на брата, неприязнь к начальнику или симпатия к его супруге, зависть к соседу или тяга к спиртному и так далее, и так далее... Все прошлые греховные поступки смыты водою таинства, но я не избавлен от того, что порождает их; я по-прежнему несу в себе зачатки все тех же пристрастий, а значит, опять погружаюсь в свой прежний мир помыслов, чувств и желаний – словом, вновь обретаю свой ветхий образ жизни.

Возможность святости дарується человеку в крещении лишь «в зачаточной форме», а «возврат от того, что противно природе, к тому, что ей присуще, восстанавливается подвигом»[36]. Бог даровал нам победу над смертью, но, хотя искупление человеческого рода уже совершено Спасителем, плоды дела Христова не распространяются механически на всех людей, вне зависимости от их личного к Нему отношения. Спасение должно быть каждым человеком усвоено и пережито *лично*. «Благой Бог всем явил Свою благость... Но спасутся лишь те, которые пожелают воспользоваться Его благостью»[37]. Во Христе человеческая природа преображена, обновлена и вознесена *одесную Бога*[38], но каждому отдельному

[36] *Иоанн Дамаскин, прп. // Евдокимов Павел.* Искусство иконы. Клин, 2005. С. 122.

[37] *Афанасий Великий, свт. // Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 276

[38] Мк. 16, 19.

человеку предстоит подвиг стяжания личного обожения, по мере уподобления Спасителю, так как «для совершенства жизни необходимо подражание Христу»[39] или, иначе говоря, «кто в жизни своей уподобился чертам Божия естества, тот некоторым образом делается тем же, с Кем явил в себе сходство точным уподоблением»[40]. Подвижник дает свою «кровь», принося посильную жертву – свою ветхость, и получает Дух. Вершителем спасения каждого человека является Дух Святой, поставляющий устремленного к Богу на правый путь, созидающий его обновленную душу и вводящий его в лик спасаемых[41].

Подлинная чистота и обретение подобия Божия завоевываются в повседневном подвиге христианской жизни по заповедям, через стяжание благодати, при постоянном усилии и «собственном стремлении человека к богоуподоблению»[42]. «Господь взял на Себя твои грехи, а ты должен взять на себя Его заповеди»[43]. Если же продолжаем жить потворствуя страстям, то обрекаем себя на погибель: тут уже «ни Божественное крещение, ни последующие за ним Божественные таинства не избавят нас от вечного осуждения»[44]. Ибо духовная смерть состоит в удалении от жизни по Богу, подвергнуться смерти духовной – означает жить во грехе, как и напротив: жить вечно – означает жить в Боге[45].

[39] *Василий Великий, свт.* // Там же. С. 336

[40] *Григорий Нисский, свт.* // Там же.

[41] *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 235, 275.

[42] *Диадох Фотикийский, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 40.

[43] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 140.

[44] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 2. С. 129.

[45] *Афанасий Великий, свт.* // *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 147.

Насколько живуче зло, запечатленное в нашем сердце, видно, например, из того, как «всякое, даже мимолетное, внутреннее движение» оставляет в душе свой след. «Предположим, что я в течение всей моей жизни всего только раз помыслил злое. Это «злое», если его не извергнуть из души актом самоосуждения, так и останется присутствующим, придавая жизни моей иной характер, внося в сферу моей жизни некое темное пятно». И, не уничтоженное покаянием, «присутствие этой "тьмы" невозможно будет сокрыть», ни здесь, на земле, ни в вечности, поскольку *нет ничего тайного*[46] в мире[47].

«Обожáется всяк ядый же и пияй»[48], – сказано о причащении Святых Тайн. Однако мы, хотя и сподобляемся обожения в момент причастия, тем не менее не остаемся всецело и окончательно обоженными святыми. Почему же, хотя святое причащение Тела и Крови «обожáет мя и питает, обожáет дух» мой[49], я все же вновь и вновь утрачиваю это состояние бытия? Ответ дан в той же молитве: «обожáется всяк ядый же и пияй *чистым сердцем*». А это плод целой жизни. Действительно, «каждый христианин через святые таинства и святые добродетели становится духоприимцем», но только святые становятся духоносцами, они «удерживают в себе Духа Святого святыми евангельскими добродетелями, святой евангельской жизнью, а мы огорчаем Его грехами, а потом и изгоняем из себя»[50]. Полное очищение сердечное, обретение подобия Божия даруются духовным труженикам, души свои полагавшим

[46] *Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу* (Мк. 4, 22).

[47] *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Essex; М., 2003. С. 57.

[48] Молитва ко св. причащению, 7-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994. С. 502.

[49] Молитвы ко св. причащению // Там же. С. 508.

[50] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Эсхатология. М., 2005. С. 133.

ради Христа и тем их преобразившим. Человек, подъявший труды деятельного и созерцательного подвижничества, достигший бесстрастия, сподобляется обожения *неотторжимого*.

Путь же к этому лежит через плодоносное покаяние. Такому пути учил в бесплодной заиорданской пустыне святой Иоанн Предтеча накануне крещения Спасителя: *Сотворите убо плод достоин покаяния*, иначе, при покаянии бесплодном, не удастся вам *бежати от будущаго гнева,* потому что *секира* – смерть каждого из нас – *при корени древа лежит,* значит, готова настигнуть в любой момент, застав в бесплодной нераскаянности, ведь *древо, еже не творит плода́ добра́, посекаемо бывает и во огнь вметаемо*[51].

Покаянный труд

Надо ли напоминать, что в покаянии нуждается каждый человек, и нуждается постоянно. Надо, потому что нам свойственна избирательная забывчивость и некоторые прописные истины ни за что не желают закрепиться в сознании. Пожалуй, нет ни одного святого отца, который так или иначе не повторял бы такую мысль: «Ежечасно надлежит нам знать, что в сии двадцать четыре часа дня и ночи имеем мы нужду в покаянии»[52]. Причем так говорят о себе святые. Как же серьезно после этого нужно отнестись к этой внутренней работе, которая не имеет конца на земле даже для достигших святости: «Ни одна из добродетелей не выше покаяния, потому что дело покаяния никогда не может быть совершенно. Пока-

[51] Мф. 3, 7, 8, 10.

[52] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 47. С. 201.

яние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим улучить спасение. И нет предела усовершению, потому что совершенство и самых совершенных подлинно нескончаемо. Посему-то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами»[53]. Отсюда и заповедь отеческая: «Во все течение жизни твоей, сын мой, молись, как грешник»[54]. И потому праведников, пребывающих в истинном подвиге, «величие Божие повергает в покаяние ежеминутно, а не только ежедневно»[55]. Какой праведник не спотыкается всякий день на мелких неровностях своего пути, а *и праведник не может спастися в день греха своего*[56]. В этом причина покаянных слез, неистощимых у святых подвижников, которые, приближаясь к Богу, в свете Его чистоты все ярче видят безмерную худость своей поврежденной природы. С другой стороны, у нас, остающихся в отдаленности от Бога, не постигающих в темноте своего неведения меры собственного падения, возникают сомнения в искренности святых: почему человек, праведность которого очевидна, говорит о себе: «я хуже всех», нет ли тут ложного смирения?

Но ведь и нам, когда занеможем и чувствуем сильную боль, субъективно кажется, что мы страдаем больше других[57]. То же происходит с подвижником, достигшим изрядной меры смирения. На таком фоне малейший помысл высокого о себе мнения субъективно восприни-

[53] Там же. Сл. 71. С. 366.

[54] *Нифонт Цареградский, свт. // Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. С. 494.

[55] *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Письма. Псково-Печерский мон., 2000. С. 273.

[56] Иез. 33, 12.

[57] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2007. Т. 2. С. 202.

мается как грубый, вопиющий грех, оскорбляющий Бога. При этом, в сравнении с окружающими, на которых он сквозь свое смирение смотрит без тени осуждения, подвижник естественным порядком ощущает себя более грешным, чем все они, и сердце его стонет: «Все спасаются, один я погибаю». Помыслы же, мимолетные, стремительные и едва уловимые, успевают, словно тончайшие иглы, кольнуть даже бдительное сердце. Это так ясно видно из дневников великого чудотворца Иоанна Кронштадтского – всего за два месяца до кончины он записывает: «Господи! Непрестанно согрешаю я пред Тобою и пред людьми отсутствием живой и деятельной любви, самолюбием, сластолюбием, недоброжелательством, завистью, гордостью, лицемерием, жестокосердием, скупостью, корыстолюбием, нетерпением, ропотом, леностью, маловерием, иногда сомнением, непослушанием, презорством, блудными помыслами и движениями плотскими. Ветхий человек живет и царствует еще во мне, и я, непотребный, есмь раб Твой, достойный всякого осуждения»[58]. Если так грешит святой праведник, то – что же мы? А если грехов у нас меньше, то – какова же мера нашей слепоты...

Аще речем, яко греха не ймамы, себе прельщаем, и истины несть в нас... Аще речем, яко не согрешихом, лжа творим... Аще праведник едва спасется, нечестивый и грешный где явится?[59]

Праведник не обольщается своей праведностью, а часто искренне не осознает ее. «Святые, будучи посылаемы Богом на помощь людям, по смирению отказывались от сего»[60], величайшие из пророков почитали себя не

[58] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Предсмертный дневник. М., 2003. С. 74.
[59] 1 Ин. 1, 8, 10; 1 Пет. 4, 18.
[60] *Дорофей, авва.* Душеполезные поучения... 1994. С. 45.

пригодными к делу служения: *Молюся Ти, Господи, избери могуща иного*, – умолял Моисей, признаваясь в своей беспомощности. *Владыко Господи, се, не вем глаголати, яко отрок аз есмь*[61], – упирался пророк Иеремия, ужасаясь своей незрелости. Яркий образ трезвого самоосуждения, увековеченный в Священном Писании, явили и пророк Давид, и апостол Павел, как, впрочем, и все святые их последователи. «Даруй ми зрети моя прегрешения», – веками вторят христиане прп. Ефрему Сирину, вымаливая самый драгоценный дар. Как бичуют себя лучшие из лучших – Иоанн Златоуст и Василий Великий, Иоанн Дамаскин и Симеон Новый Богослов, – осуждая себя, как худших среди людей, можно видеть из их молитв – достаточно открыть Последование ко святому причащению. «Доныне не знаю, – признается прп. Макарий Великий, – ни одного человека-христианина совершенного... Напротив того, если и упокоевается кто в благодати, доходит до тайн и до откровений, до ощущения великой благодатной сладости, то и грех сопребывает еще внутри его»[62]. Небезгрешность святости очевидна для самих святых, но не всегда это понятно нам, грешным, а потому истина эта даже закреплена канонически[63].

Чем ближе к Богу, «тем более видишь себя удаленным от Бога. И чем больше очищается сердце молитвой и просвещается ум приснотекущими слезами, тем более кажется, что ты грешен и распутен». Отчего же так, почему

[61] *Господи! пошли другого, кого можешь* (Исх. 4, 13); *Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод* (Иер. 1, 6).

[62] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. С. 71.

[63] Святаго поместнаго Собора Карфагенскаго Правило 129: «Определено и сие: если кто речет, что святые в молитве Господней: *остави нам долги наша* – не о себе глаголют, поскольку им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и что не глаголет каждый из святых особо: остави мне долги

не прежде? Почему не видел себя таковым до очищения сердца? «Потому что не знал, что такое ангелы», потому что не видел Христа, не мог вообразить чистоты рая. Когда подвижнику в созерцании открываются эти тайны, он, пораженный невыразимой красотой, непостижимой и ослепительной чистотой сияющего Божества, ощущает как смрад и грязь свое собственное естество. И тогда такой благословенный отец, как Симеон Метафраст, «небесный более, чем земной, бесплотный более, чем во плоти»[64], может, не кривя душой и не лицемеря, но видя реально свое существо, говорить о себе: «кое убо не содеях зло, кий грех не сотворих... блуд, прелюбодейство, гордость, кичение, укорение, хулу, празднословие, смех неподобный, пиянство, гортанобесие, объядение, ненависть, зависть, сребролюбие, любостяжание, лихоимство, самолюбие, славолюбие, хищение, неправду, злоприобре́тение, ревность, оклеветание... беззакония моя превзыдо́ша главу мою...»[65]

Таков евангельский закон: «чем совершеннее человек, тем более несовершенным он себя видит»; такова евангельская истина: «христианин никогда не может быть достаточно совершенным», а потому «он молится и никогда не может достаточно намолиться». Духовная смерть и погибель – сказать христианину о себе: я совершенен. Ибо цель наша – совершенство божественное[66], но при этом поистине богохульство, если кто, имея подобную

моя, – но: *остави нам до́лги наша*, – так, чтобы сие прошение праведника разумелось о других более, нежели о нем самом, – таковому да будет анафема». Книга правил. ТСЛ, 1992. С. 204.

[64] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 96.

[65] Молитва Симеона Метафраста ко св. причащению, 4-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[66] Ср.: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 48).

цель и будучи человеком, сам себя творит богом[67]. Путь наш – «это путь от земли до вершины небес и превыше небес – *к почести вышнего звания Божия*...[68] А если там наша конечная цель, то сколь святыми во всем своем жительстве на земле нам тогда должно быть?[69]» Свойство совершенного – не считать себя совершенным, если же кто думает иначе, полагая, что совершил все добродетели, то *Бог откроет ему* меру его заблуждения[70]. «Кто думает о себе, что достиг всего, тот не имеет ничего»[71].

Наконец, есть еще причина, по которой святые праведники, живущие в бесстрастии и чистоте, проводят ночи в покаянном плаче. Сердце, стяжавшее дар любви к человеку, раскрывается до ощущения кафолического[72] единства, оно способно вместить сострадание ко всем ближним, и дальним, и даже к собственным распинателям. Такой человек реально переживает то, что *все* мы есть *одно во Христе Иисусе*[73], он принимает в себя всечеловеческую боль и тяжесть греха, которые начинают восприниматься им как чувство личной греховности. И потому он проливает слезы «за всего Адама». Так воплощается в жизнь та богословская истина, что весь род человеческий есть одно, единое по естеству, «живое существо», что люди не есть изолированные индивиды, но

[67] Ср.: Ин. 10, 33.

[68] *Забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе* (Флп. 3, 13–14).

[69] Ср.: 2 Пет. 3, 11.

[70] *Я не почитаю себя достигшим; а только... стремлюсь к цели... Кто из нас совершен, так должен мыслить; если же вы о чем иначе мыслите, то и это Бог вам откроет* (Флп. 3, 13–15).

[71] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Экклесиология. М., 2005. С. 161, 165.

[72] Кафолический (καθολικός, от κατά – через и ὅλος – весь, целый) – соборный, вселенский.

[73] Гал. 3, 28.

члены одного органического целого. Потому и падение Адама не осталось только его личным грехом, но в Адаме согрешили все люди[74]. И по той же причине спасительна для всех нас крестная жертва Христова[75].

Покаянный плач прп. Силуана говорит обо всем этом яснее, чем богословские трактаты: «Мы должны иметь одну мысль: чтобы все спаслись...» Этот страждущий «за всего Адама» инок, призывавший за врагов и гонителей «молиться Богу, как за себя»[76], признается: «Сердце монаха всегда печально о народе, потому что не все спасаются... И плачет душа моя за весь мир. Не могу молчать я о народе, который люблю до слез... Плачет душа за весь мир и умоляет Владыку, Благого и Милостивого, чтобы излил Свою благодать на каждую душу»[77].

«Без покаяния нет святости... без него нет и христианства»[78]. «Покаяние – это истинная позиция по отношению к Богу и ближнему»[79]. «Покаяние должно быть началом нашей духовной жизни, оно же красной нитью должно проходить чрез всю нашу жизнь до гроба»[80].

[74] *Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5, 12).

[75] См.: *Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления... М., 2007. С. 64, 276, 277.

[76] Любовь к врагам, по учению старца Силуана, это «последний и достовернейший критерий истины в Церкви». Старец утверждал: «Кто не любит врагов, в том нет любви Божией», а также: «Кто не любит врагов, тот не знает Бога» или «Бога он не достиг». Вновь и вновь старец повторял: «Где нет любви к врагам и грешникам, там нет Духа Господня», ибо любовь к врагам – это бесспорный «критерий истинной веры, истинного богообщения... истинного пути Божиего». Это означает, что не стяжавший дара любви к врагам не стал еще христианином. *Софроний, иеромон.* Старец Силуан.

[77] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 97, 154, 157, 158.

[78] *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 311.

[79] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 14.

[80] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 167.

А «молитва без покаянного чувства – это не благоговейная беседа, а дерзкий вызов Богу... Приблизиться к небесному пламени и не опалиться мы можем только через покаяние»[81]. Древнейшее это учение проповедовалось еще в Египетской пустыне в IV веке, но истоки его ищи глубже: Сам Господь, дав заповеди покаяния, «определил исполнять их до самой смерти», – стало быть, «тот, который утверждает, что покаяние может окончиться прежде смерти, разоряет заповедь и есть преступник». Поскольку «диавол не перестает бороться с нами, то и покаяние не должно быть никогда упраздняемо»; известно, что каяться приходится даже «поистине благоугодившим Богу и достигшим совершенства», ибо «кто же не искусился ложью, не знает вожделения от зрения, и никогда не прогневался на ближнего понапрасну, и даже оказался невиновным в праздном слове, чтобы не иметь ему нужды в покаянии?.. А посему в отношении покаяния он должник до самой смерти. Но положим, что есть некоторые и без сих немощей... Впрочем, если бы и были таковые, все же они происходят от Адама, все родились под грехом преступления и посему, по приговору Божию, осуждены на смерть и не могут спастись без Христа», а значит – без покаяния[82].

Проблема в поврежденности нашего естества, и потому «грех – не просто категория неблаговидных дел, отказавшись от которых мы станем “безгрешными”, а скорее цепи и кандалы, которыми мы опутаны и из коих окончательно не выбраться в этой жизни», – разве что сподобимся, еще находясь на земле, полностью преобразить свою природу в обожении. Таким образом, «чем глубже

[81] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 47.

[82] *Марк Подвижник, прп.* // Слова духовно-нравственные. М., 1995. С. 70–73.

православие входит в нашу жизнь, тем более греховными мы себя ощущаем, тем невыносимее эти кандалы, тем отчетливее видны путы. И выходит: тот, кто меньше грешит, чувствует за собой бо́льшую вину, нежели грешащий часто»[83]. Поэтому в порядке вещей, что чем чище человек, тем более «ощущает он совершенное свое ничтожество и ставит себя ниже всякой твари... Он не может найти или увидеть в себе ничего достойного»[84]. А ведь истинные «праведники весьма часто подвергаются тонким согрешениям», и поскольку «они очень внимательно наблюдают за собою, то и признают себя грешниками гораздо более, нежели все вообще люди, притом они по чистоте ума гораздо яснее других людей видят свою ничтожность»[85]. Так, человек, пришедший в меру благодатной молитвы, осознает «только лишь немощь своей души, свои природные недостатки и свои долги пред Богом», потому и «говорит, что он первый и главнейший среди всех грешников на земле»[86].

Особенность нашей душевной порчи в маниакальной тяге вновь возвращаться к содеянному греху. Едва попытаемся вырваться – страсть снова натягивает поводок. При отсутствии должной решимости это и не дает созреть плодам – измениться на уровне бытия. И тогда, вновь и вновь, люди, *избегнув скверн мира... опять запутываются в них и побеждаются ими,* и *последнее бывает для таковых хуже первого. Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад.* Это о тако-

[83] *Серафим (Роуз), иеромон. // Дамаскин (Христенсен), иеромон.* Не от мира сего. М., 1995. С. 445.

[84] *Иосиф Исихаст, схимон. // Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 376.

[85] *Игнатий Кавказский, свт.* // Полное жизнеописание свт. Игнатия Кавказского. М., 2002. С. 188.

[86] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 103, 104.

вых сказано: *пес возвращься на свою блевотину, и свиния, омывшися, в кал*[87]. При таких особенностях натуры к взращиванию плодов покаяния приходится приложить немалые усилия и труды, из которых слагается многосторонний христианский подвиг. «Одного только покаяния недостаточно для нашего спасения, но без него спасение даже не может быть начато. А тому, кто принесет покаяние, будет сказано, *что* надлежит ему делать дальше»[88] на предлежащем пути брани. «Путь к созерцанию и любви Божественной только один: покаяние», и в значительной мере он состоит в «посильном стремлении не оскорблять Бога повторением грехов, в которых каемся»[89].

Плоды обретаются в бескомпромиссной брани с самим собой: «Покаяние – это восстание человека против самого себя. Человек поднимается на такое восстание, когда в себе самом ощутит врага. Пока прозябает он в самообмане, полагая, что все его неприятели находятся за пределами его личности, то никак против себя не возмущается. Но когда у человека откроются глаза... он увидит воров и разбойников внутри собственного дома»[90]. Покаянное «состояние души противоположно самодовольству, духовному “мещанству” всякого фарисея – всякого “праведника”, полагающего, что он в “благодатном” состоянии потому, что сам не знает себя»[91]. Так велико значение самопознания, что вдохновляет отцов на дерзновенные слова: «Кто сподобился увидеть самого себя, тот выше сподобившегося видеть ангелов... Восчувствовав-

[87] 2 Пет. 2, 20–22.

[88] *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 327.

[89] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 167.

[90] *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 320.

[91] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 154.

ший грехи свои выше того, кто молитвою своею воскрешает мертвых... Кто один час провел, воздыхая о душе своей, тот выше доставляющего пользу целому миру»[92].

Начальное самопознание поставляет человека на духовный путь, ибо «признание своего недостоинства – это уже покаяние»[93]. А далее *труд и болезнь*[94]: «Правильно идущий путем духовным начинает видеть в себе все больше и больше грехов, пока наконец духовным зрением не увидит себя всего во грехе, в проказе душевной, почувствует всем сердцем, что он – грязь и нечистота, что он даже не достоин призвать имя Божие, и только, как мытарь, не смея возвести очи горе, с болью сердечной взывает: *Боже, милостив буди мне, грешнику*[95]. Находясь долгое время в таком душевном устроении, человек наконец выходит из него оправданным, как вышел мытарь». Если же тайно почитать себя за праведника, а грехи свои признавать случайностью, в которой не столько я сам повинен, сколько «внешние обстоятельства, или люди, или бесы... то это устроение есть ложное, это явно состояние скрытой прелести, от чего да избавит всех нас Господь»[96].

Тот, кто углубится в писания прав. Иоанна Кронштадтского, наверняка будет вознагражден, обретя практическое руководство для своей внутренней работы, в самых разных ее аспектах. Едва приоткрыв его книги, уже читаем: «Каяться – значит в сердце чувствовать ложь, безумие, виновность грехов своих, значит сознавать, что оскорбили ими своего Творца, Господа, Отца и Благодетеля... значит всею душою желать исправления и заглаж-

[92] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 41. С. 175.
[93] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2002. Т. 1. С. 122.
[94] Пс. 89, 10.
[95] Лк. 18, 13.
[96] *Никон (Воробьев), игум.* Нам оставлено покаяние. М., 1997. С. 69.

дения их»[97]. Или: «Покаяние есть такое состояние, когда человек вполне пришел в сознание своей греховности, когда он скорбит душою, ясно представляя себе ту бездну, которая готова поглотить нераскаянных грешников». Постепенно раскроется целое учение: «Искренно, с сокрушенным и смиренным сердцем, перед лицом Бога всеведущего, без пощады своему ветхому человеку, разобрать свою жизнь и свои многочисленные грехи, беспристрастно осудить себя в них, искренно желать исправления от грехов и страстей, ежедневно опутывающих нашу душу, – вот истинное покаяние! Разумеется, покаянное чувство является не вдруг по причине многочисленности наших грехов»[98].

Отец Иоанн реалист и практик, учит он наглядно, на своем личном примере, а «свидетелями внутренней работы являются для нас его дневники», они дают уникальный материал о «его непрестанной борьбе с греховными помыслами и чувствами». Он шел путем особо напряженного подвига: творил постоянное *тайное* покаяние. Во всякое время, безжалостно изобличая свои внутренние побуждения, он непрестанно каялся про себя пред Богом; такое делание дало ему могучую силу, стало основой его духовного становления. Пристальное самонаблюдение позволяло ему постоянно отмечать все свои душевные движения, и тут же, ни чуть не откладывая, он «усиленно боролся со злом и заботился об изглаждении его через самоукорение, молитву и тайное покаяние». Что еще важно: сколь непрерывно он кается, столько же и благодарит Бога за всякое удавшееся доброе дело, за малейшее благое переживание, за любое поучительное

[97] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 249.
[98] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Новые грозные слова. М., 1993. С. 89.

искушение, попущение, за каждую скорбь; благодарит, по слову анафоры[99], «о сих всех... ихже вéмы и ихже не вéмы, явлéнных и неявлéнных» – это отчетливо видно по дневниковым записям святого.

По мере опытности обнаруживалась та удивительная сила, что рождается в покаянном подвиге. В своем тайном делании «отец Иоанн приобрел необыкновенную удобоподвижность: всякое недоброе чувство, всякий дурной помысл непременно сопровождался у него сокрушением и взыванием ко Господу о прощении и помиловании. И за такое вольное и постоянное исповедание Спаситель обвеселял сердце великого пастыря, исполнял его миром, утешением», отчего «господствующим состоянием отца Иоанна была бодрость духа и постоянная свежесть физических сил. Узнав на опыте, какое великое значение имеет тайное покаяние», он всем «советовал прибегать к тому же». Поучителен результат, к которому ведет упорство и постоянство в подвиге: «Такую внутреннюю жизнь отец Иоанн проводил не год и не два, а более полувека и достиг высокого духовного устроения – святости»[100].

* * *

Идея искупления логически нам не понятна: как мог Христос пойти на Крест *за нас*, когда нас еще не было на свете? Кажется, что мысль, будто Господь страдал *за меня* лично, за мою персону, непосредственно за мои грехи, – есть некая аллегория, сочиненная из расчета расшеве-

[99] Анафора́ (ἀναφορά от ἀναφέρω – возносить) – возношение, евхаристический канон, или евхаристическая молитва, – главная часть литургического богослужения, когда совершается возношение и преложение Св. Даров.

[100] *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания о св. прав. Иоанне Кронштадтском. М., 2006. С. 49–51, 75.

лить в нас, через впечатляющий образ, покаянные чувства. Точно так же и мысль о том, что люди и по сей день своими грехами продолжают распинать Господа, понимается часто не иначе как символ. Но ведь это не так. Это надо понимать буквально: «единою Себе принес, яко приношение Отцу Своему, присно закала́ется»[101]. Хотя тут неприемлема логика, но это и не есть только символика. Чудо искупления так же вневременно, как Тайная вечеря, поэтому оно, как и чудо евхаристии, может, повторяясь, длиться постоянно. Бог действует в вечности, а вечность – это отсутствие времени. Поэтому совершаемый сегодня мной лично грех, именно этот, конкретный, был искуплен заранее – тогда, в крестном страдании Господа. И потому же, греша сегодня, я – соучастник тех распинателей Христа, поскольку нынешний мой грех – причина тех Его страданий. Тайна искупления даровала нам таинство покаяния.

То, что сегодня «совершает Господь Искупитель через Духа Святого в таинстве исповеди, это Он тогда сделал Сам»[102]. Человеческой природе неподвластно самостоятельное искупление греха, и Христос сделал это за нас. Уже сделал: *ибо благодатью вы* уже *спасены*. Но *сие не от вас – Божий дар*[103]. Мы заведомо прощены, Господь заранее простил каждый еще не совершенный нами грех, все «несоделанное мое», что уже «видесте очи» Его[104]. Но чтобы для нас это прощение возымело силу, нам надо принять его – не отказаться, не пренебречь им.

[101] «Единожды принесший Себя в жертву Отцу Своему с тех пор постоянно приносится в жертву». Последование ко св. причащению. Канон, песнь 9-я, тропарь 1-й.

[102] *Вениамин (Федченков), митр.* Литургия верных. М., 2006. С. 117.

[103] Еф. 2, 8.

[104] Молитва прп. Симеона Нового Богослова ко св. причащению, 7-я // Каноник, или полный Молитвослов. М., 1994.

Это приятие реализуется в покаянной жизни. Состояние *искупленного* даруется нам Богом, а принимается в таинствах, в приобщении Его безгрешности: дар спасения мы приемлем через крещение, исповедь, причащение. В этом смысл отеческих наставлений: для нас «только одно спасение – Христос, спасающий тех, кто верует в Него и сознает нужду в Спасителе, то есть считает себя грешником, недостойным Царствия Божия. Таких грешников и пришел Иисус Христос призвать к покаянию и спасению»[105].

Избави мя от кровей

Помимо очевидных нарушений заповедей, помимо обыденных мелочных прегрешений, которые мы более или менее привыкаем распознавать, в душе на более глубоких уровнях плодятся потаенные движения порочных мыслей, нечистых чувств и пожеланий, там коренятся зачатки страсти, там же могут исподволь вызревать богопротивные помыслы, ложные идеи. Эта область обычно недоступна поверхностному вниманию, – чтобы проникнуть в ее глубины, нужны специальные усилия, нужна безжалостность к себе и честность. Часто до этого не доходит – мы либо не решаемся, либо просто не умеем. Не продвигаясь вглубь, не зная даже, что скрывается в тех областях души, мы остаемся жить с грузом подспудного греха. Порой всякий смутно ощущает эту тяжесть, но как-то перетерпит, отвлечется и вновь как будто забудется. В очередной раз задушив свою совесть, человек продолжает нести и копить в себе скверну. Так сердце его остается нечистым, а потому малоплодны и внешние

[105] *Никон (Воробьев), игум.* Нам оставлено покаяние. М., 1997. С. 68.

труды – посты, выстаивание служб, благотворение и прочее, но главное – недостает ресурса для делания внутреннего, для возрастания в молитве. И образуется замкнутый круг: очистить сердце способна умно-сердечная молитва, но подступить к такой молитве не позволяет тот тяжкий груз, что лежит на сердце. Выход здесь только один – без жалости к своей самости пойти против себя самого: через искреннее, беспристрастное испытание души вскрыть свои тайники и истребить их содержимое в покаянии. Без этого не выполнимо главное условие, открывающее пути к умному деланию: «да ни во едином деле обличает и терзает тя совесть твоя»[106].

Те, кто решились на брань со своим естеством, убеждаются: видение тонких пластов греховности дается не так уж просто. По мере углубления в церковную жизнь и преодоления грубых греховных навыков покаянный труд переходит в иную плоскость: через трезвение и систематическую исповедь идет последовательная борьба с глубоко укорененными страстями. Тут есть свои особенности: отслеживая мимолетные помыслы и нюансы сердечных движений, можно упустить из виду вещи более существенные, наподобие тех, о коих напоминает святой: «Вы не находите себя грешниками, великими грешниками?.. А вот если вы не любите Бога всем сердцем – разве это не великий грех, и любите другое кроме Бога... разве это не великий грех?» А само непонимание этого и такая бесчувственность разве «не есть грех – хула на Бога»?[107]

Конечно, все в свое время каялись в приверженности миру и равнодушии к Небу, осознали и исповедали свою

[106] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). Т. 1. С. 163.
[107] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2003. Т. 2. С. 439.

общую поврежденность грехом и губительность прежнего образа жизни. Обо всем этом нам напоминают и писания отцов, и популярная духовная литература[108]. Но не случилось бы так, что со временем, увлеченные охотой за тонкими помыслами, мы не удосужимся проверить себя – а явлены ли *плоды* того, начального нашего покаяния. Легко забывается истина, что «раскаяться в грехе – значит перестать совершать этот грех»[109]. Ведь если мы со всей радикальностью «не изменим свою жизнь, наше покаяние... не является покаянием»[110]. Это наша обязанность – пристально вглядываясь в себя, заново ставить перед собой вопросы: полностью ли отвергнут прежний образ мыслей? Не проникли ли в новую жизнь ветхие ценности? Развернулись ли все наши внутренние устремления от земли к Небу? Если да, то это будет началом новоначалия.

Есть в глубине нашего сознания едва приметные, увертливые движения мысли, которые бывают попросту упущены из виду. А между тем они могут стать причиной наших поражений. Не выявленные, они, как враг в тылу, ведут свою подрывную работу, а человек, борясь за исцеление души, оказывается в затруднении, не может понять, в чем же дело: что именно тяготит и изможда ет сердце, что тормозит, препятствует развитию молитвы, что угашает высокие духовные порывы и отчего душа поникла и истощена, хотя, казалось бы, вся устремлялась к стяжанию благодати? Пока мы копим в себе духовный

[108] См., например, в «Откровенных рассказах странника» известную главу под названием «Исповедь внутреннего человека, ведущая ко смирению».

[109] *Пимен Великий, прп. // Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 8.

[110] *Нектарий (Антонопулос), архим.* Возвращение. ТСЛ, 2006. С. 11, 12.

яд, мы не в состоянии удержать и капли Божественной благодати, – она отступает от души, носящей в себе нераскаянную греховность, и мы становимся беззащитны перед врагом. Тут уже речь не об умном делании, тут угроза полного падения. Важно распознать, не сохранилось ли потаенное расположение к прежним кумирам и идолам, не сложился ли исподволь опасный симбиоз идей, когда христианские духовные ценности смешиваются с чем-то антагонистичным[111] по своей природе. Далеко не для всех очевидно, что последствия такого смешения всегда разрушительны.

Так, в начале прошлого столетия духовное ослепление мешало многим распознать истинную природу причин русской трагедии. Некоторые из видных представителей интеллигенции и даже аристократии и духовенства, а затем Белого движения и эмиграции, почитая себя православными, могли при этом держаться либерально-демократических убеждений, принимать масонскую идеологию или увлекаться оккультной практикой, могли поощрять свержение монархии и приветствовать революцию. Но «если Ваалу поверили, как Богу, то истинному Богу могут ли верить? Нет, потому что лукавый помрачил их душевные очи»[112]. Полагая, что продолжают оставаться христианами, они часто искренне не понимали, во что ввергают сами себя, не осознавали, что душою своею *смешались* с силами зла: *Смешались с язычниками и научились делам их; служили истуканам их... И воспылал гнев Господа на народ... и предал их в руки язычников, и ненавидящие их стали обладать ими*[113].

[111] Антагонизм (от греч. спор, борьба) – непримиримое противоречие.

[112] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Новые грозные слова. М., 1993. С. 72.

[113] Пс. 105, 21, 35–36, 40–41.

Понимая, к чему ведут попытки слияния прямо противоположных духовных начал, человеку благочестивому, ведущему, как кажется, осознанный церковный образ жизни и не колеблющемуся в догматах веры, имеет все же смысл пристально всмотреться в себя: не уживаются ли в душе наряду с правоверием идеи антихристианские по своему духу? Нет ли безотчетной склонности к убеждениям, несущим в себе богопротивное начало? Это может, оставаясь не осознанным, проявляться в политических взглядах, в расположенности к неким социальным теориям или философским построениям, в симпатии к определенным произведениям литературы и искусства. И тогда «человек, принявший то или иное мировоззрение, в котором содержится ложная предпосылка, может сам изнутри своей системы не замечать, что все его здание построено на ложном фундаменте». Казалось бы, христианину должно быть «ясно, что истина имеет Божественную абсолютную природу... что *всякая ложь не от истины*[114]», ибо знаем, Кем сказано: *Я есмь... истина*[115]. Для нас единственным «источником истины является Божественное Откровение», и все многообразие религиозных, философских, научных и культурных феноменов выверяется одним простым критерием: не вступают ли они в противоречие с Писанием и Преданием[116]. А вместе с тем, не очевидно ли, где причина и кто виновник всех отклонений от истинного пути: «Обманщик диавол, заимствуя изречения Писания и толкуя их по своему умыслу, без труда увлекает в свою прелесть простецов»[117].

[114] 1 Ин. 2, 21.

[115] Ин. 14, 6.

[116] *Буфеев Константин, свящ.* Православное вероучение и теория эволюции. М.–СПб., 2003. С. 389.

[117] *Иосиф Ватопедский, старец.* От смерти к жизни. М., 2007. С. 84.

Вполне естественно, что человек, обретший веру в сознательном возрасте, не может мгновенно освободиться от сложившегося внутреннего устроения. Он влачит за собой идейный груз, словно цепь, наложенную на него миром. Исчисление звеньев этой цепи каждый может продолжить сам: «гуманизм породил материализм, материализм – атеизм, атеизм – коммунизм. Коммунизм же в свой черед породил нигилизм, релятивизм[118] и все, что способен произвести заживо умерший человек-богоборец»[119]. Начиная церковную жизнь, человек сохраняет в какой-то мере свое прежнее мировосприятие, инерцию мышления и ему предстоит пересмотр унаследованного интеллектуального багажа, его исправление и очищение от всего чуждого христианскому учению. Поэтому апостол Павел так настойчиво убеждает новообращенных: *Умоляю вас, братия... преобразуйтесь обновлением ума вашего*, для того *чтобы вам* стать способными *познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная*. Апостол настаивает на необходимости *обрести ум Христов*[120] – «освободиться от прежних взглядов, от иудейских и языческих предрассудков и усвоить чисто христианский образ мышления», так как именно в этом залог преуспеяния во «внутреннем обновлении»[121].

Случается, что одни христиане, по инерции прошлой жизни, продолжают увлекаться произведениями ино-

[118] Релятивизм (от лат. relativus – относительный) – этический релятивизм выражается в отрицании обязательных нравственных норм и объективного критерия нравственности, является методом обоснования аморализма.

[119] *Иосиф Ватопедский, старец.* О кончине века и антихристе. М., 2006. С. 67.

[120] Рим. 12, 2; 1 Кор. 2, 16.

[121] Второе Евангелие: соборные Послания св. ап. Павла. М., 2003. С. 92.

славного или языческого творчества, остаются поклонниками[122] тех видов светского искусства, что зиждутся на разжигании страстей; другие не могут вырваться из плена игрового или спортивного азарта; иные считают возможным для себя приобщение к рок-культуре. Недостаточно воцерковленное сознание бывает настолько стиснуто оковами материалистических догм, наложенных образованием и воспитанием, что люди, увлеченные теоретизированием, могут смешивать постулаты социализма с евангельским учением, могут, желая улучшить жизнь общества, предлагать восстановление монархии методами большевизма. В недрах не очищенного благодатью ума могут таиться зачатки богоборческой, антихристовой идеологии, которая суть сердцевина не только коммунизма или нацизма, но и прочих самых разнообразных мировоззренческих систем, восточных и западных культов[123]. Так, не отрекаясь внешне от Христа, отпадают от евангельской веры те, «которые подвержены глубокому влиянию духа мира и изменяют вере на уровне идеологии»[124].

[122] Поклонник – почитатель, обожатель, преданный слуга (В.Даль). Ср.: *и поклонились истукану; и променяли славу свою... Ты не должен поклоняться богу иному, кроме Господа* (Пс. 105, 19–20; Исх. 34, 14).

[123] Все духи в нашем земном мире, пишет *прп. Иустин (Попович)*, делятся на два вида: тех, что от Бога, и тех, что от диавола. Так же все идеологии сводятся к двум видам: выступающим за Христа и выступающим за антихриста. *Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста* (1 Ин. 4, 3). *Всякий дух*, будь то человек, учение или идеология, если отвергает Богочеловека Христа и Его Церковь, – от антихриста. Создатель любой антихристианской идеологии – антихрист. Всякий человек в этом мире, хочет он того или нет, должен решить одну проблему: за Христа он или против Христа. Каждый из нас или христолюбец, или христоборец – третьего не дано. *Иустин (Попович), прп.* Экклесиология. С. 203, 204.

[124] *Георгий [Капсанис], архим.* Бог явися во плоти. Пермь, 2007. С. 73.

С особым лукавством и утонченностью проявляется демоническое начало в сфере искусства, прежде всего в произведениях литературы, музыки, кино. Недаром из поколения в поколение повторяется старческий завет: «Старайся не читать книг инославных писателей, хотя бы не находил в них ничего плохого. В этих книгах другой, тяжелый дух – так говорили нам наши старцы»[125]. Человека душевного, неспособного к различению духов, искусство может подкупать услаждающей красотой формы; незрелая личность христианина, чьи эстетические критерии не согласуются с духовными, пленяется внешней гармоничностью произведения. И тогда в душу, где жива еще порочная склонность к наслаждению, под личиной благообразия проникает духовный яд. Наша душевная предрасположенность к получению удовольствия, к поверхностным развлечениям прямо противоположна потребностям духа: «истинность духовной жизни не имеет ничего общего с... избыточной впечатлительностью или мирской восторженностью. Христианская жизнь является таинственной, глубокой и внутренней»[126]. *Что высоко у людей, то мерзость пред Богом*[127], – вместе с этим евангельским словом будем напоминать себе сказанное прп. Исааком Сириным и повторенное свт. Игнатием Кавказским: «Тот, кто хотя отчасти увлечен любовью к миру и опутан им, не может избавиться из рук его, доколе мир не лишит его жизни вечной». Посему «убоимся служения миру»! Ведь в это бедствие вовлекаются «даже подвижники, не внимающие себе строго». Сложность в

[125] *Зиновий (Мажуга), схимитр. // Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М., 2004. С. 375.

[126] *Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 80.

[127] Лк. 16, 15.

том, что действие страсти бывает почти незаметным и служение миру часто совершается посредством «ничтожных пристрастий к ничтожным предметам... Малая пылинка, попавшая в глаз, нарушает правильность зрения: ничтожное по видимости пристрастие лишает правильности разум, повреждает, изменяет образ мыслей подвижника»[128].

«Наслаждения изящными искусствами, удовлетворяя нашему эстетическому чувству и раздражая его, притупляют в нас вкус к духовным утешениям... Где же тут возможность пробудиться духу? Когда ему собраться с силами?.. Мы должны оставить всякую надежду на возвращение себе живой веры при том глубоком погружении в чувственную жизнь, какое ныне себе позволяем... Мы совершенно отдались в рабство плоти»[129]. Истина же вневременна и непреложна: «нельзя *служить двум господам*[130] – Богу и наслаждениям». То же творится при увлеченности чуждыми учению Христа историософскими или теологическими теориями. «Мы в своей безумной гордости смешали Его Святое Евангелие с книгами и науками человеческими, извлекаем из него отдельные мысли, сопоставляем их с нашими научными познаниями и составляем себе собственные системы религиозных воззрений и убеждений. Они и образуют ту сеть, тот туман, который закрывает от нас Его живой и светозарный образ», – отсюда неустойчивость мысли и собственных убеждений. «Всему одна причина: удаление из дома Отеческого», где истинный приют для *соделавшихся*

[128] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 5. С. 305.

[129] А ведь это сказано не сегодня – эти слова архиеп. Амвросия (Ключарева), встревоженного усугубляющимся снижением духовности в русском обществе, звучали в 1884 г.

[130] Мф. 6, 24.

причастниками Духа Святаго[131]. Отдаляются от истины учения Церкви те, которые «не устроились еще в ней как должно... не достигли возмужалости ни в духовном ведении, ни в жизни»[132].

Опасность для души незрелой представляют собой не только идеи явно антихристианские, но любые направления «светской мудрости», не исповедующие Иисуса Христа Богочеловеком. В мире светской этики и светской культуры неизбежно и «существенно извращены понятия о нравственных ценностях», отсюда трагическое следствие – фальсификация подлинных добродетелей, когда за таковые начинают выдаваться низменные страсти. Проблема не новая. В свое время святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский остерегали от увлечения ложными идеями, и сами эти отцы, чтобы не получить вреда от интереса к такого рода «системам и теориям, которые господствовали в тогдашнем нехристианском обществе, понуждали себя к большей строгости» и тщательно вникали в евангельское учение. Свт. Василий во многих своих сочинениях говорит об опасностях, связанных с получением светского образования, призывает к бдительности, «с которой молодежь должна относиться к свободным теориям, излагаемым учителями». Он пишет, что нельзя «отдавать этим людям управление своим разумом», но надо, «заимствуя у них все полезное», отделять то, что неприемлемо для христианина, а в качестве противоядия постоянно углубляться в учение Христа. Григорий Нисский о студенческих годах своего брата свт. Василия говорит, что «в то время как он

[131] Евр. 6, 4–5.

[132] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 151, 153–155.

вскармливался светским образованием, он при этом всегда держался и груди церковной»[133].

И наш прозорливый святитель – Иннокентий Херсонский остерегал в позапрошлом веке слабодушную интеллигенцию от соблазнов лукавого духа: «Новые враги наши если могут чем быть вредны для нас, то не числом их и оружием, а тлетворным духом своим. Это люди, зараженные язвою крамолы, с коими самое отдаленное сношение не без опасности. Подобясь духам-искусителям, они обыкновенно представляются не врагами, а друзьями. *Словеса их*, как выражается святой Давид, *умякнуша... паче елéа, и та суть стрелы...*[134] Посему прилежно заграждайте, братие мои, слух от всего, что отзывается духом мудрований иноземных... Ожесточенным противникам России, очевидно, всего нужнее возбудить как-либо в сынах ее чувство недовольства своими. Но кто может быть так безумен, чтобы променять свое на чужое?»[135] Сегодня с горечью можно ответить святителю Иннокентию: мы знаем, кто – это мы, значительная часть русских людей, что в начале прошлого века, что в начале этого.

Люди, в сознательном, зрелом возрасте пришедшие в Церковь, переживают покаянное осмысление своей прошлой жизни, которое приводит к неминуемому вопросу: чему и кому они служили? Наше историческое прошлое таково, что вопрос этот воспринимается обостренно, он может отзываться страданием, болью. Мы не говорим о тех, кто непосредственно участвовал в неправедных делах: кто раскулачивал крестьян, был карателем или поли-

[133] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 325, 326.

[134] *Слова их нежнее елея, но они суть обнаженные мечи* (Пс. 54, 22).

[135] *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения. Единец, 2005. Т. 2. С. 209.

цаем, кто репрессировал верующих, свергал законную власть или служил власти преступной, – не говорим о тех, чье служение злу очевидно. Вопрос в том, как дела наших предков соотносятся лично с нами, есть ли связь между мной и гонителями Христа? Ответственны ли за отцов *сыновья тех, которые избили пророков*[136] – новомучеников нашего века, когда прямого участия в их грехе не принимали? Как сопряжено личное покаяние потомков с прежними преступлениями их соплеменников?

Смотря на дело с позиции евангельского учения, мы должны признать – совесть человека может оказаться отягощенной *косвенным* соучастием в преступлении, в грехе. Такая возможность признается и мирским сознанием на правовом уровне. В юриспруденции многих стран вина в убийстве подразделяется на несколько степеней: от прямого убиения до опосредованного участия в убийстве и даже до преступного бездействия. Тем большую силу имеют такие законы в сфере духовной, где бездеятельность осуждена Писанием: *кто разумеет делать добро и не делает, тому грех*[137]; где нравственному суду наравне с поступком подлежит и идея[138]. Отсюда для христианина ошибка в мышлении – это не некая виртуальная[139] или призрачная греховность, но самая реальная; он знает, что, принимая, например, идеи какого-либо антихристианского учения, *уже прелюбодействовал* с диаволом[140]. В этом отношении иллюзия непричастности к грехам предков оказывается самообманом. Стать соучастни-

[136] Мф. 23, 31.

[137] Иак. 4, 17.

[138] Это закон, по которому *всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею* (Мф. 5, 28).

[139] Виртуальный (лат. virtualis) – возможный, условный.

[140] Ср.: Мф. 5, 28.

ком преступных деяний прошлого может любой – через приобщенность к той идеологии, которой в свое время руководствовались преступники. Если есть согласие или сочувствие идеям, что сродни атеистическому духу, приятие ценностей, что близки материалистам или богоборцам, – значит, мы с ними.

Речь идет о мотивах и побуждениях не грубых, но тонких и едва приметных. Можно и не будучи революционером участвовать в *делах тьмы*[141] – не очевидно ли, например, идейное и духовное родство тех, кто свергал монархию, и тех, кто приемлет современные либерально-демократические ценности. Потому и справедливы слова, обращенные не к каким-нибудь воинствующим безбожникам, а к христианам: «Не высказывая прямого осуждения февральской революции и восстания против Помазанника, русские люди продолжают участвовать в грехе, особенно когда отстаивают плоды революции»[142]. Эти слова, звучавшие в 1938 году, актуальны и ныне, будут актуальны и впредь, покуда останутся те, кто хотя бы косвенно участвует в подобном грехе и тем усугубляет трагедию, предсказанную России: «Если отпадешь от своей веры, как уже отпали от нее многие интеллигенты, – то не будешь уже Россией или Русью Святою, а сбродом всяких иноверцев, стремящихся истребить друг друга»[143]. Та же мысль, становясь уже достоянием Предания Церкви, звучит ныне в богослужении – как мольба к новомученикам об избавлении от нынешнего ига зла:

[141] *Не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте... Отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света... Но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы... Горе тем... которые делают дела свои во мраке* (Еф. 5, 11; Рим. 13, 12; Ин. 3, 19; Ис. 29, 15).

[142] *Иоанн Шанхайский, свт.* Слова. М., 1998. С. 255.

[143] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Новые грозные слова. М., 1993. С. 31.

«Приидѝте... и избавите озлобленныя мучительскими прещении лютаго неистовства неверных, от нихже, яко плѣ́нницы и нази, гоними есмы... Угасите еже на ны негодование, Бога моляще»[144].

Испытывая свою душу в покаянии, исследуя собственное умонастроение, можно заметить в себе искры праведного гнева и нетерпимости или порывы к справедливому отмщению и многое в том же роде, чем подобало бы побивать князя мира сего, но что мы, однако, мечем в нашего ближнего. Это роднит нас с теми, кто приходит «разрушать до основанья», в таком случае и к нам следует отнести слова пророка: *согрешили мы с отцами нашими*[145]. Если что-то подобное есть в нас, то, как сказано нам: *таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков*[146]. Надо признаться, что если бы мы не несли в себе такое злое семя, то не обязаны были бы и просить изо дня в день: *Избави мя от кровѐй, Боже*![147]

Если мы не усердствуем распознать в себе вражье семя, если не торопимся истребить его в покаянии, то начинаем неприметно, но неизбежно терять то немногое, что даровано по благодати, а значит, отдаляться от Господа. Страшные слова сказаны об этом, но прислушаемся, дабы избежать того, чтобы они относились к нам: «Если вы не способны к покаянию, то знайте, что принадлежите вы к партии Ирода и Каиафы, что вы – такие

[144] *Афанасий Ковровский, сщисп.* // Служба Собора новомучеников и исповедников Российских. М., 2003. С. 7.

«Придите и избавьте нас, гонимых и притесняемых свирепыми мучителями, от лютого гнета нехристей, плениших и ограбивших нас. Умолите Господа смягчить Его гнев на нас».

[145] Пс. 105, 6.

[146] Мф. 23, 31.

[147] Пс. 50, 16.

же христоубийцы, как и они, и что ваш конец неминуемо будет подобен их финалу. Ведь он один и тот же для всех тех, кто познал Христа и отверг Его». Один ответ и «за забвение Бога, и за богоборчество»[148]. Не *дополняйте же меру отцов ваших*[149].

Рассуждения эти строятся не на человеческих измышлениях, но на учении Священного Писания. Мы опираемся на неумолимый нравственный закон, определяющий зависимость поколений, по которой потомки вынуждены страдать за деяния своих предков: *нечестивого отца будут укорять дети, потому что за него они терпят бесславие*[150]. Но неотвратима ли постигающая кара? Нет, Божественное правосудие справедливо, и закон имеет другие грани – если сын не продолжит греховное дело предков, то нет на нем и вины, тогда он не в ответе за их ошибки: тогда *дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление*[151]. Закон предлагает выбор между вечной жизнью и смертью, и каждый сам осуществляет его своими личными деяниями: *душа согрешающая, она умрет;* но, в то же время, несогрешающий *сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается*[152]. Божий закон так прост и ясен, что понятен даже ребенку[153]. И наконец, всегда открыт спасительный путь к помилованию: если приобщился к делам отцов, то

[148] *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 326, 327.

[149] Мф. 23, 32.

[150] Сир. 41, 10.

[151] Втор. 24, 16.

[152] Иез. 18, 20.

[153] *Если у кого родился сын, который, видя все грехи отца своего, какие он делает, видит и не делает подобного им... то сей не умрет за беззаконие отца своего; он будет жив... А отец его... он умрет за свое без-*

имеешь Божий дар – таинство покаяния. Преображающий душу свою в покаянии не только *не несет вины отца своего*, но исправляет ошибки предков, воссоздает разрушенное; являя плоды своего покаяния, он на деле отказывается от унаследованной идеологии и не ходит более путями неправды[154].

Покаяние народа – это личное покаяние тех, кто этот народ образует. Это борьба христианина со своим внутренним врагом, низвержение идолов – ложных ценностей материалистической идеологии и культуры, любых псевдохристианских воззрений, которые могут парадоксальным образом уживаться в душе воцерковляющегося человека с новообретенной истиной. Покаяние в его подлинном значении – как изменение образа мыслей и образа жизни – это и есть победа над врагом, возводящая на более высокий духовный уровень отдельную личность, а значит, и общество.

Если мы медлим с покаянием, если сетуем и «жалуемся на наших предков, что они оставили нам страдание», что обрекли нас на расплату за их грехи, – мы не правы. Правы мы будем только тогда, когда переменимся сами и «сами не станем причиной страдания наших потомков, если не будем оставлять после себя грехи», чтобы они расплачивались за них. Признать свой грех, покаяться и претерпеть наказание за него – «вот путь стать человеком. Пока мы его не пройдем, мы лишь кандидаты, неис-

законие... Почему же сын не несет вины отца своего? Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и исполняет их; он будет жив (Иез. 18, 14, 17–19).

[154] *Беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет* (Иез. 18, 21–22).

пытанные, незрелые кандидаты в люди». Сегодня мы вынуждены признать, что наш главный недуг – немощь духа, которая проявляется как ослабление и потеря веры в себя и в Промысл. Этот «грех называется малодушием. Это самый тяжкий грех нашего современного общества». И вот, признавая это, мы просим: «Боже, Который покарал нас за наших грешных предков, покарай нас, их потомков, за наши грехи и не допусти, чтобы наши потомки из-за нас страдали»[155].

Разум истины

Созерцательная способность раскрывается в человеке по мере приближения к Богу, развивается благодаря стяжанию благодати. Обретающий в своей жизни веру начинает постепенно пробуждаться от душевной помраченности и приходить *в разум истины*[156]. Меняется образ жизни, обогащается и становится более объективным мировосприятие. Человек приходит к евангельскому пониманию идеи служения и радикальности выбора, когда исключается возможность работы на «двух господ»[157], так как тот, *кто не со* Христом, *тот* не просто не с Ним, но – *против* Него[158]. Эта категоричность заповедей из отвлеченной теории начинает возводиться в жизненный прин-

[155] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 290–292.

[156] Бог, *Иже всем человеком хощет спастися, и в разум истины приити* (1 Тим. 2, 4). «Владыко... хощеши всем спастися, и в разум истины приити» – Ты, Владыка, хочешь, чтобы все спаслись и достигли познания истины. Молитва свт. Василия Великого ко св. причащению, 1-я.

[157] *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне* (Мф. 6, 24; Лк. 16, 13).

[158] *Кто не со Мною, тот против Меня* (Мф. 12, 30; Лк. 11, 23).

цип. Как следствие, вместе с покаянным осмыслением прошлого появляется более реальное видение того, что происходит в настоящем. Осознавая, кому и чему служил прежде – каким следовал идеалам, каким вручал себя силам, христианин неизбежно оказывается перед вопросом: кому же я служу сегодня? Особенность нашего времени такова, что слишком многие виды деятельности и общественного служения не могут не отягощать совесть верующего человека. Нет речи об очевидном служении пороку, но *дни лукавы*[159], и ныне любой род занятий, даже столь благородный, как педагогика или медицина, может быть, хотя и неявно, сопряжен с неправедностью. Нечуткость нашей незрелой совести грозит внутренним раздвоением и отклонением от истины. Можно невольно оказаться на стороне сил хищных и недоброжелательных по отношению к собственному народу, к стране – в стане тех, кто разоряет обе главенствующие заповеди[160], совершая *грех к смерти*[161]. «Помните, что Отечество земное с его Церковью есть преддверие Отечества небесного, потому любите его горячо и будьте готовы душу свою за него положить, чтобы наследовать жизнь вечную»[162]. Если помнить об этой взаимосвязи, то неизбежен вопрос: нет ли и моей доли соучастия в служении недругам моего Отечества, противникам явным или скрытым, внешним или внутренним?[163]

[159] Еф. 5, 16.

[160] *Возлюби Господа Бога твоего* и *возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки... Иной большей сих заповеди нет* (Мф. 22, 37–40; Мк. 12, 31; Лк. 10, 27).

[161] 1 Ин. 5, 16.

[162] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Новые грозные слова. М., 1993. С. 56.

[163] Научное обоснование той истины, что предательство интересов своей Отчизны есть грех богоборческий, представлено в трудах Н.Я. Данилевского. Утрата патриотического самосознания для

Мы знаем, что созерцание реальности чистым оком, постижение истины и покаянное самопознание непосильны для человеческого естества и обретаются только как благодатный дар Божий, потому и полноценное покаяние невозможно без содействия Святого Духа. Понимая это, алчущая душа жадно ищет ответа на вопрос: как заслужить, как принять и усвоить эти дары? И, конечно, находит его в книгах Священного Писания, раскрывающих учение о богообщении, о пути сближения с Богом. Обращение к Писанию всегда плодотворно, поскольку каждый библейский образ неистощимо содержателен, глубоко многозначен: «У Господа каждая мысль так всестороння и полна, что непременно имеет жизненное и нравственное приложение»[164].

Евангельская история Закхея[165] – это не притча, но действительное событие, которое в изложении апостола

представителей любой цивилизации является их личным преступлением против двух главных заповедей: о любви к Богу и ближнему (Мф. 22, 37–40). По непреложному закону бытия, любой народ способен к выживанию в той мере, в какой он обладает национальным самосознанием. Утрата последнего неизбежно влечет за собой крушение духовной традиции, а в конечном итоге приводит всякую цивилизацию к гибели физической. Вследствие такой катастрофы нарушается Божий замысел относительно данной цивилизации, так как уготованное Промыслом и особое для каждой цивилизации Божественное задание остается невыполненным. Очевидно, что содействие таким богопротивным процессам является безусловно греховным. Каждый христианин, как член земного сообщества, в котором рожден, поставляется перед нравственным выбором. Человек, настроенный антипатриотично или равнодушный к обозначенным проблемам, оказывается виновным в нарушении заповедей о любви к Богу и ближнему. Он богоборчествует, препятствуя исполнению промыслительных заданий, возложенных на данную цивилизацию, он предает и ближних своих, поддерживая враждебные по отношению к своему народу процессы, способствуя его вырождению и гибели. См.: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. С. 20, 187.

[164] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 85.

[165] Лк. 19, 1–9.

обрело прообразовательное значение. Закхей, реальное историческое лицо, служил чиновником в оккупационной администрации и потому был презираем и ненавидим собственными соотечественниками. Это понятно и справедливо: предательство идущих в услужение к завоевателям, к врагам своего народа всегда и везде признавалось самым низким падением. Если воинственный иноплеменник – это естественный враг, то ставший врагом соплеменник – это вдвойне враг. Сугубость злодеяния выражается самым презрительным понятием – «предатель», словом, звучащим на всех языках с предельно уничижительной эмоциональной окраской, – мрачным символом содеянного Иудой Искариотом.

«Римлянам приходилось набирать мытарей из моральных отверженцев, из иудеев, согласившихся перейти на службу» к оккупантам, – «принятие такой должности было связано с глубочайшим нравственным падением. С ним связывалось не только национальное, но прежде всего религиозное предательство», а как предавшие не просто «рядовую народность, но богоизбранную» мытари считались особыми извергами[166]. Закхей, к тому же, не мелкий чиновник, но начальник мытарей – главарь изменников, который «богатство и положение свое приобрел страшной ценой измены Богу и родному народу»[167]. Как недвусмысленно наводит это на параллели с современной российской действительностью.

Проводя жизнь в служении врагам своего народа, Закхей погрешал смертельно и через то был обречен на вечную погибель, что и следует из свидетельства Самого

[166] Изверг – тот, кто заслуживает быть изверженным из общества; злодей, лютый, жестокий человек; выкидыш, недоносок.

[167] *Иоанн Шанхайский, свт.* Слова. М., 1998. С. 76, 77.

Христа[168]. Помимо предательства, «грехом Закхея было лихоимство, а душевным недугом – корыстолюбие», и «праведный суд Божий нарек его погибшим» – по его «тяжким согрешениям, по преступному настроению души». Это «определение о нем изрек Бог», и «в духовном отношении он был уже обреченным на вечное томление в темницах ада»[169].

Полный переворот в жизни Закхея наступает лишь после того, как он обратился к покаянию и тем спас свою душу. Но как могла произойти столь радикальная перемена в душе закоренелого преступника? Ответ на это дает евангельский текст, где отражен весь процесс преображения. Покаяние Закхея свершилось не в какой-либо иной момент, но лишь после посещения его дома Господом, после встречи с Богом *лицом к лицу*[170]. До этого момента он оставался слеп, не осознавая ни гибельности своего положения, ни возможности раскаяния. В лице Христа его дом посетила благодать Божия, и только теперь – в присутствии Самой Истины, под действием благодати – он прозревает. Просветившемуся уму Закхея открывается истинное положение вещей. И интенсивность его покаяния такова, что он тут же, незамедлительно проходит все три этапа покаянного подвига. Во-первых, он осознает свой грех предательского служения, неправоту своих поступков и, отрекаясь от прошлого, переживает раскаяние. Во-вторых, совершается таинство – он исповедует свой грех перед Богом. И в-третьих – он немедленно являет плоды покаяния, то есть реально изме-

[168] *Ныне*, – говорит Христос после покаяния Закхея, – *пришло спасение дому сему*, – до этого же момента, до того, как *спасение пришло*, грешник был обречен на погибель (См.: Лк. 19, 9).

[169] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 341–343.

[170] 1 Кор. 13, 12.

няет свою жизнь. Плодами покаяния стал его безотлагательный отказ от дальнейшего неправедного служения и обет возмещения убытка обиженным. *Половину имения моего я отдам*[171], – «в этом обете заключается сознание греха, покаяние и исправление, соединенное с величайшим самоотвержением»[172]. Только после этого Иисус, уже провидевший будущее исполнение обещания, *сказал ему: ныне пришло спасение дому сему*[173].

Спасение в самом деле свершилось, в этом убеждает дальнейшая судьба бывшего мытаря. Свт. Климент Римский свидетельствует, что Закхей впоследствии стал спутником апостола Петра, вместе с ним проповедовал в Риме, где и принял при Нероне мученическую кончину за Христа. Это в высшей мере достойно, по-христиански: он приходит в гордую столицу некогда поработивших его народ римлян, побудивших его самого предать Отечество и отречься от духовной святыни, – он приходит возрожденный благодатью Христовой и приносит Риму не отмщение, но благовестие, отдавая за это и самую свою жизнь[174].

Великое благо – покаяние и спасение – могло свершиться только после просвещения грешника Истиной. Каковы же предпосылки? Было ли это нисхождение благодати в дом Закхея случайным? Почему именно этого нечестивца посетил Господь, когда в Иерихоне было достаточно других служителей пятой колонны? Не говоря уже о добропорядочных обывателях. Преимущество Закхея было в том, что другие были удовлетворены своим положением, Закхей – нет. Совесть не давала этому чело-

[171] Лк. 19, 8.
[172] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 343.
[173] Лк. 19, 9.
[174] *Иоанн Шанхайский, свт.* Слова. М., 1998. С. 79.

веку покоя и побуждала искать истину, – он не был самодостаточен, самодоволен. Это мы видим из его поступка, когда он, *забежав вперед, взлез на смоковницу*. Это **активные** действия человека, который желал и стремился к истинному знанию: *искал видеть Иисуса*[175], то есть Саму Истину. Среди толпы, предстоявшей Богу, Закхей не был искателем внешних чудес или пассивно любопытным зрителем. Если это и было любопытство, то движимое не праздностью. «Закхей возгорелся желанием увидеть Господа и доказал искренность желания действиями»[176]. Конечно, побуждения совести были подспудны, конечно, поступал он не вполне осознанно до той поры, пока не обрел Христа, но значительно то, что мотивы, подвигшие его к действию, были богоугодны и благи. И «Господь увидел в этом смотрящем на Него с ветвей сикоморы Закхее те душевные глубины, которые были неведомы дотоле и ему самому»[177]. Именно эта внутренняя устремленность к правде, в сочетании с внешним деятельным поиском, отличают Закхея от иных, даже благочестивых, но духовно инертных, иерихонцев. Беспокойное, мучительное желание различить добро от зла, распознать, прав ли я, на верном ли я пути, – именно так расположенные души бывают вознаграждены Божественным посещением.

В истории Закхея отображается символика и другого уровня. Здесь есть указание на то, что упорство и неотступность в **деятельном** подвиге закономерно приводят человека к встрече с Богом *лицом к лицу*[178] – к **созерцанию**.

[175] Лк. 19, 3–4.
[176] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 343.
[177] *Иоанн Шанхайский, свт.* Слова. М., 1998. С. 78, 79.
[178] 1 Кор. 13, 12.

Вступая в деятельный период духовной жизни, христианин, памятуя о судьбе евангельских персонажей, испытывает свою совесть, исследует собственное умонастроение: не проникла ли в душу психология мытаря, идеология отщепенца[179], нет ли хоть малой приобщенности тому духу, что присущ недругам Церкви, народа, Отечества? Если мы работаем на тех «римлян», что пришли сегодня в наш дом, не окажемся ли мы в положении иерихонского чиновника, едва не обрекшего себя «на вечное томление в темницах ада»?[180] Есть ли уверенность, что мы служим тем, кто желает спасения нашему народу, ищет славы нашей стране и озабочен ее процветанием?

Теперь уже как завещание звучат для нас слова почившего старца: «Вот за чем следить-то надо неусыпно и со всем тщанием — кому мы в жизни служим, чем живем»[181]. Каким содействуем силам: тьмы или света, во что влагаем врученные нам *таланты*[182]: трудимся ради ближних — своих соотечественников или прислуживаем тем, кто против них? А может быть, мы среди тех, кто вовсе *закопал талант* свой *в землю*[183], чей дух поражен равнодушием к участи ближних и безразличием к судьбе Отечества? Но такое прозябание в теплохладности[184] сродни бесчувствию тех, кто «знать ничего не хотят о

[179] Отщепенец — человек, отколовшийся от своей общественной среды; отпавший от общества, паствы, Церкви; раскольник, отступник, еретик.

[180] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 343.

[181] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 348.

[182] См.: Мф. 25, 14–29.

[183] Мф. 25, 18.

[184] Поскольку *ты* есть *тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих* (Откр. 3, 16).

вере», а надо понимать, что своей индифферентностью они не просто выражают некий нейтралитет, но являют «сознательное противление Божественной истине», подвергаясь *вечному осуждению*[185] за смертный грех против Святого Духа[186].

Хотелось бы еще подчеркнуть, что невольность поступка в подобных случаях – слабое оправдание, а неведение – ненадежное алиби для Суда, который будет Страшным. Там утратит силу логика юридических понятий. Место судьи там займет наша совесть, прокурором окажется состояние нашей души – то, что составит духовный плод всей нашей жизни: «На Страшном Судищи без оглагольников обличаюся, без свидетелей осуждаюся, книги бо совестныя разгибаются, и дела сокровенная открываются»[187].

Но все же, не слишком ли категоричен такой взгляд? Не стоит ли поуспокоиться, особенно если грешили в неведении, и более уповать на милосердие Спасителя, Который говорит же: *не хощу смерти грешника, но еже обратитися... и живу быти ему*[188], Который молился за Своих убийц, не ведавших, *что творят*[189], и хочет «всем спастися»[190]? Христос в самом деле молился за распинателей, и не только за них, и не только Сам, но и нам заповедал молиться за гонителей и врагов. Но если Господь не вменил убийцам в вину это страшное преступление, то этим отнюдь не упразднялась греховность всего прежде ими содеянного, это не очищало душу от зла и праведниками их

[185] Мк. 3, 29; Лк. 12, 10.
[186] Грехи против Духа Святого. М., 1997. С. 29, 30.
[187] Псалтирь. Тропарь по 3-й кафизме.
[188] Иез. 33, 11; молитва свт. Василия Великого ко св. причащению, 1-я.
[189] Лк. 23, 34.
[190] Молитва свт. Василия Великого ко св. причащению, 1-я; ср.: 1 Тим. 2, 4.

не делало, не заменяло им покаянного подвига[191]. Неведение если и не ставится в вину, но и душу не преображает до способности ее войти в Царство Небесное. Изменить состояние наших душ через покаяние, исполнение заповедей и стяжание благодати никто вместо нас не может, даже Бог, не допускающий отъятия человеческой свободы.

Надо признать, что большинство грешников действительно живут в неведении, не понимая, что творят и что их за это ожидает. Однако это не извиняет их и не смягчает конечной участи, – именно таким неведущим Господь говорит: *идите от Меня, проклятые, в огонь вечный*[192]. Эти несчастные не увидели Христа в алчущем ближнем, не познали *времени посещения* Господня[193] и оттого, нисколько не оправданные неведением своим, *пойдут в муку вечную*[194]. Как и тот, который на *брачный пир* вошел по неведению *не в брачной одежде*, за что по приказу Хозяина выброшен *во тьму внешнюю*[195]. Ни те убийцы, за которых Христос молился, ни эти грешники, которые Им проклинаются, как и все прочие, не знающие, *что делают*[196], не смогут торжествовать на брачном пиру, если верой и покаянием не уготовят к тому свои души, прежде чем они разлучатся с телом.

[191] Мы видим историческое подтверждение этой мысли в том, что из всех причастных к богоубийству, за которых молился Сам Господь, всего только три человека – сотник Лонгин и с ним два воина обратились к вере и покаянию. Участь же прочих не смогло изменить даже Божественное заступничество, поскольку Бог не посягает на ущемление свободы выбора.

[192] Мф. 25, 41.

[193] *Не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего* (Лк. 19, 44).

[194] Мф. 25, 42, 46.

[195] Мф. 22, 10–13.

[196] Лк. 23, 34.

Но как же, спрашивается, совместить преизобилующую милость Господа, на всех излиянную, с Его же безжалостностью, ужели может Он, любя Свое творение, одновременно в ненависти проклинать и мстительно карать за грехи? Разумеется, с истинным представлением о Боге такие понятия несовместимы. И в Предании, и в Писании часто используется условность оборотов речи, разные формы иносказания и аналогии, доступные нашему восприятию. Господь, естественно, «не гневается, когда над Ним насмехаются; а когда воскресает, Он, будучи Господом жизни и смерти, не превозносится»[197]. Но «проповедникам истины приходилось обращаться главным образом к грешникам, к обленившимся нравственно, как же они могли не применяться к уровню своих слушателей?»[198] Когда Бог представлен в Писании ожесточенным, клянущим, карающим, то такой антропоморфизм допускается по снисхождению к нашей умственной и нравственной немощи. Эгоист не поймет иной язык, не зная сердцем, что значит жертвенная любовь. Так и апостол Павел поясняет[199], что говорит с нами, «употребляя человеческие сравнения по причине нашей незрелости»[200]. «Не понимая, почему грех ведет к смерти, себялюбец объясняет это себе только внешне – тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он понимает только как перемену гнева Божия на милость»[201]. Истинное же положение вещей состоит в том, что «Бог, будучи бесстрастен, одинаково благ и когда

[197] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 148.

[198] *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 91.

[199] См.: Рим. 6, 19.

[200] Второе Евангелие: соборные Послания св. ап. Павла. М., 2003. С. 67.

[201] *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 146.

оказывает честь и благотворит, и когда наказывает и карает»[202]. А язык «символической священнообразности»[203] каждому необходимо разуметь верно[204].

Суть в том, что не Сам Господь проклинает и гонит от Себя грешников, но состояние их собственных неочи-

[202] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собр. творений. М., 1998. Т. 2. Кн. 1. С. 100.

[203] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 445.

[204] *Свт. Иоанн Златоуст*: «Когда слышишь слова *ярость* и *гнев* в отношении Бога, не разумей под ними ничего человеческого: это слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного; говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению... Бог употреблял подобные выражения, чтобы подействовать на людей более грубых. Он, когда говорил, заботился не о своем достоинстве, но о пользе слушающих».

Прп. Антоний Великий: «Бог благ, бесстрастен и неизменен... Бог не радуется и не гневается, ибо радость и гнев суть страсти». Нелепо думать, что Бог испытывает удовольствие или недовольство по человеческим меркам. «Бог благ, только благое творит и никому не вредит», не Он гневается на нас по-судейски, но наши грехи препятствуют Ему пребывать в нас. Утверждать, что Бог Сам отворачивается от грешника, «есть то же, что сказать: солнце скрывает себя от лишенных зрения».

Св. Дионисий Ареопагит: «Что и говорить о гневе, скорби, о различных клятвах, раскаяниях, проклятиях, злобствованиях» и прочем подобном, что приписано Богу: все сие – «поучение для назидания». Эти «видимые условные знаки» намеренно созданы, «они ведь прикрывают неизреченное и невидимое для многих знание, – чтобы не стало доступным для непосвященных всесвятое и чтобы открывалось оно только истинным приверженцам благочестия», то есть отложившим «всякую ребяческую фантазию» и способным восходить к «находящейся выше символов истине».

Прп. Максим Исповедник: «Условные знаки», несущие в себе символический смысл, «не самостоятельная форма, но маска и приблизительное обозначение более глубоких умозрений и представлений». Эти «образы и знаки придуманы из-за недостойных, – чтобы доступное им не показалось заслуживающим презрения».

Митр. Вениамин (Федченков): «Ввиду того, что истины религиозные непостижимы для ума», мы применяем метод аналогий, и «неопытному может показаться, что непонятное стало понятнее. Но на самом деле... предмет по сути своей остается столь же таинственным, как и был... Но все же сравнения не бесполезны для новоначальных; для сознательных же верующих в этом уже нет нужды. На-

щенных душ не позволяет им приблизиться к Свету; тот мрак, что в них, отторгает их от Христа и погружает во тьму преисподней. «У Бога нет на лица зрения»[205], – любящий и бесстрастный, Он всем открыт, всех готов принять в общение, но «человек сам, по совершении греха, представляет себе Бога разгневанным и враждебным»[206]. Сын Божий молится не только за распинателей, но за всех нас, верующих в Него[207], *потому что Бог есть любовь*[208]. Природа Бога – сама всепоглощающая любовь, и по естеству Своему Он не способен помиловать одного, а другого казнить: «Не Бог враждует против нас, но мы, так как Бог никогда не враждует»[209]. Посему «в грядущих веках Бог не будет виновен в справедливых от Него отлучениях, но виновными окажутся сами полностью себя от

чальным же эти сравнения помогают, собственно, не уяснить сам вопрос, а только устраняют мнимые препятствия и тем облегчают *принятие* непостижимых предметов».

Патр. Сергий (Страгородский): Однако, богословствуя, «строить по образу человека понятия о Боге – для Церкви значило бы прославлять Его *не яко Бога* (см.: Рим. 1, 21)... Называя Бога бесстрастным, мы, конечно, этим не выражаем истину о Боге исчерпывающе адекватно, однако подходим к ней ближе, чем при тварных уподоблениях; уподобление же заведомо ее искажает».

Прот. Петр Гнедич: В любом случае надо помнить, что «существенным признаком человеческих рассуждений и заключений в отношении Бога всегда остается их известная неадекватность и условность». Цит. по: *Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 5. Кн. 1. С. 49; Добротолюбие. Т. 1. С. 90, 91; *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. С. 446, 447; *Вениамин (Федченков).* О вере... С. 292, 293; *Гнедич Петр.* Догмат искупления... С. 457, 461.

[205] *Антоний Великий, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1. С. 36.

[206] *Иерофей (Влахос), митр.* Рай и ад. 2005. С. 8.

[207] *Я о них молю: ...Отче Святый! соблюди их во имя Твое... чтобы они были едино, как и Мы... чтобы они имели в себе радость Мою совершенную... чтобы сохранил их от зла... Освяти их истиною Твоею... за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною. Не о них же только молю, но и о верующих в Меня... Да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет* (Ин. 17, 9–26).

[208] 1 Ин. 4, 8.

[209] *Иоанн Златоуст, свт.* // *Каломирос А.* Река огненная. 2003. С. 55.

Бога отлучившие»[210]. «Заметь, что не Бог виновен в отделении грешников для стояния слева, но сами грешники виноваты в этом перед собою, совершенно отделив самих себя от Бога»[211]. Поэтому возможность приблизиться к Нему и войти в Его Царство зависит не от Бога, но от того, что царит в нашем сердце – любовь или равнодушие или, может быть, злоба. От степени чистоты души человека будет зависеть его способность восприятия нетварной Божественной энергии, в лучах которой одни ощутят блаженную теплоту Божиего присутствия, другие же мучительное жжение *огня вечного*[212]. О последнем имеем свидетельство самих *сожженных своею совестию*, таких как евангельский богач, вопиющий: *я мучаюсь в пламени сем*[213]. «В день испытания всех человек, воньже огнем искушаются дела, благая же и злая»[214] – в тот день один и тот же свет Божества для одних есть «освещение душ и светлость», для других – «огнь сый и опаляяй недостойныя»[215]. Как уже и теперь – Святые Тайны, обоживая одних, другим бывают «в суд или во осуждение», как и в душе каждого причастника сила Божества является одновременно и истребляющим страсти огнем, и просвещающим светом: «якоже огнь да будет ми, и яко свет Тело Твое... опаляя греховное вещество, сжигая же страстей терние, и всего мя просвещая»[216].

Страшный Суд тем страшен, что вершится уже теперь – при нашей жизни, а грядущее Пришествие, по сути, станет для нас вынесением приговора, ведь, только

[210] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 459.
[211] *Максим Исповедник, прп.* // Там же.
[212] Иуд. 1, 7.
[213] 1 Тим. 4, 2; Лк. 16, 24.
[214] Канон Ангелу хранителю, песнь 8-я, тропарь 3-й.
[215] Молитва Симеона Метафраста по св. причащении, 3-я.
[216] Канон ко св. причащению, песнь 9-я, тропарь 3-й.

пока живы, имеем возможность принять евангельское учение и последовать ему. Никто не говорит об этом яснее Самого Учителя: *Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день... Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир*, но каждый сам становится себе судьей: от дел *и от слов своих осудишься*. Так, тот, кто *неверующий*, кто не со Христом, кто пренебрег Его заповедями, – тот *уже осужден*[217].

Помяни мя, Господи

Как показывает пример Закхея, плоды покаяния могут быть явлены немедленно. Самоотверженное искреннее чувство раскаяния обнажает глубины сердца, оно способно внезапно раскрыть дар самопознания, и тогда перемена в душе происходит тут же – отношение к людям и к миру, вся система ценностей, все миросозерцание меняется одновременно с исповедью. О подобной стремительности, многократно пережитой на опыте, свидетельствует отец Иоанн Кронштадтский: «Как только скажешь, по согрешении, от всего сердца: каюсь!» – так Господь тотчас прощает[218]. Это идеальный пример покаяния совершенного, но история Закхея, кроме того, наглядно учит, что состояться оно смогло при непосредственной встрече со Христом. О необычайной же близости к Богу говорит и вся жизнь отца Иоанна. Мы убеждаемся, что, с одной стороны, для глубокого покаянного раскрытия сердца нужна эта близость, с другой – нужно суметь заслужить такое посещение Божие. Мы видели,

[217] Ин. 12, 48; 3, 17–18; Мф. 12, 37.

[218] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2005. Т. 3. С. 70.

как неспокойная совесть помогла возродиться Закхею, пробудила в душе устремленность к истине и подвигла к спасительным действиям. Есть тому и другие примеры.

«Помяни нас, Господи, егда прийдеши во Царствии Твоем»[219], – ежедневно напоминает Церковь о судьбе благоразумного разбойника. Это тоже не притча, но исторический факт. Так же как у Закхея, покаяние разбойника было стремительным и немедленно увенчалось плодами, это тоже произошло в момент, когда он удостоился быть со Христом, не ранее. Вновь эта мысль и снова побуждение задать вопрос: свершилось бы то же самое вдали от Бога? Эти примеры учат, что – нет. Затем они и даны в Писании. Радикальность и быстрота, с которой преобразился распятый грешник, иногда вызывает недоумение. В самом деле, Иуда был в соборе учеников Христовых, а разбойник в числе убийц, но в одно мгновение поменялись они местами[220]. Однако глубина раскаяния измеряется «не продолжительностью времени, а силой душевного потрясения от совершенного греха»[221]. Эта сила раскрывает очи самопознания, зрящие в свете Христовой правды, это чувство при содействии благодати изменяет состояние человеческой души. «Господь может очистить человека от греха и изменить всю его жизнь в одно мгновение»[222], что и произошло с обоими грешниками: и в Иерихоне, и на Голгофе. Дело за человеком – была бы душа способна к приятию благодати, была бы готова к такому преображению.

В несении крестных страданий разбойник в какой-то мере уподобился Христу. Помимо того, что явил глубо-

[219] Третий антифон Божественной литургии (Блаженны).
[220] См.: *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 10:4.
[221] *Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 8.
[222] Там же.

чайшее смирение в претерпении мук, он обнаружил необычайную высоту другой христианской добродетели – способности сострадания. Разбойник не замкнулся в своем горе; неся жестокие физические муки, он до того раскрыл свое сердце, что смог в такой исключительный момент еще и болеть за Ближнего – сочувствовать Христу, и через это он стал соучастником Его страданий. И все это в условиях, когда так велико искушение сорваться на озлобление, подобно другому из *злодеев*, что *злословил Его*[223]. «Трудно в истории человечества найти более драматичный диалог, чем этот, на Голгофе, где три человека в предсмертных мучениях оказываются друг для друга своего рода вестниками из трех различных миров: из ада, с неба и с земли. Не много слов произнесено, но сказано невыразимо много, – и нет сему аналога во всей летописи человеческого бытия»[224].

Особенно удивляет прозорливость веры, с которой распознал Бога человек, далекий от праведности и духовного опыта, распознал не в Том, Кто в окружении учеников *учил в синагогах*[225], а в одиноко умирающем от позорной казни. «Откуда такое величие духа и такое достоинство в характере разбойника?»[226] «От коего наставления родилась сия вера? Кое учение произвело ее? Какой проповедник возбудил оную в сердце?»[227] «Какая сила просветила тебя, о разбойник? Кто научил тебя воздать поклонение всеми презренному и ко кресту пригвожден-

[223] Лк. 23, 39.

[224] *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 323, 324.

[225] *Он учил в синагогах их, и от всех был прославляем... Учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы?* (Лк. 4, 15; Мф. 13, 54).

[226] *Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М., 2000. С. 417.

[227] *Лев Римский, свт.* // Там же. С. 417, 418.

ному?»[228] Насколько же восприимчиво сердце у этого грешника и преступника, так чутко отозвавшегося на близость Бога, – такое едва ли доступно иным праведникам. Вера его оказалась более зрелой, чем даже у апостолов в тот момент. «Он сердцем понял, что рядом с ним не обычный человек», пробудилось все лучшее, что таилось в душе, и собственный грех стал отвратителен, ужасен. В душе это уже не был разбойник. *Помяни мя, Господи...* «то был зов бывшего разбойника, а ныне нового ученика Христова, уверовавшего во Христа тогда, когда прежние ученики оставили Его... Даже святой Иоанн Богослов... не имел тогда совершенной веры в божественность своего Учителя: лишь после Воскресения... он *виде и верова*[229], что Христос воистину воскрес и есть Сын Божий»[230].

Чем еще впечатляет пример разбойника, так это *глубиной* раскаяния. Полное преображение его души означает, что покаянное чувство проникло до ее основания. Обычно это долгий, простирающийся на весь период деятельного подвига, путь. Человек проникает вглубь постепенно, слой за слоем вскрывая пласты греховности. Как говорят святые отцы: покаяние – дело до гроба. Множество наслоений, заполняющих душу под действием страстей, сопоставимо с глубиной общего падения – всеобъемлющей поврежденностью природы человека. По мере покаянного очищения и принесения реальных плодов открываются более глубинные и утонченные виды греха. И только в таких исключительных случаях, как с разбойником или с Закхеем, движимыми огромной силой покаянного духа, возможно мгновенное прозрение всей глу-

[228] *Кирилл Иерусалимский, свт.* // Там же. С. 418.
[229] Ин. 20, 8.
[230] *Иоанн Шанхайский, свт.* Слова. М., 1998. С. 153–155.

бины своей греховности. В то же время мы видим, что, при всей исключительности, это все же – пример. Будь он недоступен для других, то не был бы дан как евангельский образ, как указание христианам на реально достижимый идеал. Возможность такая, как мы замечали, открывается лишь в свете Христовом, когда так приближаются к Богу, что получают силу проницать объявшую нас *тьму*[231]. В этом и суть сказанного Христом: *Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни*[232].

Этот дар обретают в аскетическом подвиге, завоевывают годами, очищая душу в покаянном самопознании. Но что же разбойник? Чем он мог заслужить свою спасительную встречу с Господом? Чем была его прежняя жизнь? Ведь очевидно – разбоем. Но ясно и другое: его обращение не свершилось бы, не сумей он в своей прежней жизни, вопреки своему ремеслу, каким-то образом заложить в душе основание для перемены. Получить подобное разрешение грехов мог тот, кто «в житии своем, аще и грешном, имеяху некая добрая дела, достойная от Господа воспоминовения и милосердия»[233]. Мы вправе предположить, что совесть этого человека была жива, – кто знает, сколько он выстрадал за свою разбойничью жизнь, какие претерпел муки совести; возможно, не чуждо было ему своего рода благородство и самопожертвова-

[231] *Теперь ваше время и власть тьмы.* Но *Ты, Господи, светильник мой; Господь просвещает тьму мою... Ты возжигаешь светильник мой, Господи; Бог мой просвещает тьму мою... Посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной... Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас* (Лк. 22, 53; 2 Цар. 22, 29; Пс. 17, 29; Лк. 1, 78–79; 2 Кор. 4, 6).

[232] Ин. 8, 12.

[233] *Димитрий Ростовский, свт. // Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М., 2000. С. 424.

ние, возможно, не раз он пытался покончить с прошлым[234]. Не случайно Предание именно с этим разбойником связывает спасение Святого семейства во время бегства в Египет, когда разбойник, сжалившись над чудесным Младенцем, не позволил сообщникам совершить убийство[235]. «Егда бо Пречистая Мати Божия, – пишет свт. Димитрий Ростовский, – с сыном Своим и со св. Иосифом Обручником, бежащи от Ирода, грядя́ше в Египет, не́где в пустых местах нападоша на них разбойницы... Един убо от разбойник тех, видев Отроча... воспрети друго́м своим озлобити сих путников»[236]. Какова же должна быть духовная интуиция, чтобы тогда уже распознать присутствие Духа в Богомладенце, когда такое не под силу оказалось умудренным книжникам и набожным фарисеям. Парадоксально – жизнь Христу спасает разбойник, а на смерть Его осуждают правоверные старейшины и первосвященники.

Символично, что первым входит в рай грешный разбойник, знаменуя истинность обетований Того, Кто призвал *грешников к покаянию*[237]. Но не менее значительно,

[234] «Нет причин, – пишет *свт. Иннокентий Херсонский*, – представлять характер разбойника совершенно испорченным... Как легко человеку, и при незлом сердце, впасть иногда в величайшие проступки». Ведь сам ап. Павел до обращения, «несмотря на чистоту намерений и нрава, участвовал в убийстве первомученика Стефана». Сердце разбойника «было свободно от навыка ко злу», от ожесточения, присущего явным злодеям. А когда разбойник обличает другого распятого, хулившего Христа, то обнаруживает «чуткую совесть, сердце, не чуждое страха Божиего» и твердую веру в будущую жизнь. Вот почему, по выражению отцов Церкви, «преступник вдруг оказывается мучеником, евангелистом и пророком». *Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. С. 418–422.

[235] *Иоанн Шанхайский, свт.* Слова. М., 1998. С. 153.

[236] *Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М., 2000. С. 424, 425.

[237] Мф. 9, 13.

что следующим, достигшим святости, становится не кто-нибудь, а язычник, причастный к богоубийству. Это римский воин Лонгин[238], командир сотни, приводившей в исполнение смертный приговор Христу. Лонгин руководил казнью, командуя солдатами, распинавшими Христа, и оказался повинным в едва ли не самом тяжком из

[238] **Лонгин Сотник, Каппадокийский, иже при Кресте Господнем** (I), мученик. Сотник (центурион) Лонгин, родом из Каппадокии, командовал центурией – сотней римских легионеров. Обычно эту должность занимали люди, выслужившиеся из нижних чинов, лишь во второй половине своей 20-летней службы добившиеся повышения, большей частью закаленные воины, весьма дорожившие своей карьерой. По приказу Пилата Лонгин возглавил отряд конвоя, совершивший распятие Иисуса Христа и несший охрану Гроба. Став свидетелями чудес, сопровождавших крестные страдания и воскресение Господа, Лонгин и с ним два воина мчч. Исавр и Афродисий уверовали в божественность Иисуса. Св. Предание сообщает, что именно Лонгин пронзил копьем грудь Христа и от истекших воды и крови получил исцеление больных глаз. Лонгин трижды открыто исповедал Христа Сыном Божиим: сначала при последних словах Господа на Кресте (Мк. 15, 39; Лк. 23, 47), второй раз при Гробе (Мф. 27, 54) и затем перед первосвященниками и старейшинами (Мф. 28, 11–15), отказавшись взять деньги и утаить чудо воскресения. После этого он начал открыто проповедовать воскресение Христово, чем навлек на себя гнев и подвергся гонениям со стороны Пилата и иудейских старейшин. Оставив воинский сан, Лонгин принял крещение от апостолов и посвятил себя служению Богу – вместе с двумя сподвижниками он удалился в Каппадокию, став проповедником и апостолом Христовым. О его широкой миссионерской деятельности, многих обратившей в христианство, скоро стало известно в Иерусалиме. По инициативе иудейских архиереев и старейшин и при пособничестве Пилата Лонгин был осужден по их клеветническому доносу кесарем Тиверием на смерть. По приказу Пилата воины, посланные в Каппадокию, казнили Лонгина, Исавра и Афродисия. Мученики, имевшие возможность укрыться от палачей, добровольно явились им, предварительно облачившись в белые погребальные ризы. Усеченная мечом честная глава Лонгина была доставлена лично Пилату. Ныне на месте обретения главы, недалеко от темницы Христовой в Иерусалиме, устроен придел во имя мч. Лонгина. Честная рука святого хранится в Риме, в Ватиканском соборе ап. Петра. Документальное житие было составлено прп. Исихием Иерусалимским (V), разыскавшим подлинник мученических актов. Память мч. Лонгина 16/29.10, мчч. Исавра и Афродисия 19.04/02.05.

всех возможных для человека грехов. Но и такое преступление почти мгновенно врачуется истинным покаянием. Прозрение и обращение римского сотника произошло в момент кончины Господа, – преображенный воин исповедует: *Воистину Божий Сын бе Сей*[239]. «От коего наставления родилась сия вера? Кое учение произвело ее?»[240] – можно с еще большим изумлением повторить сказанное о разбойнике. Если тот все же жил в иудейской среде и не мог ничего не знать о законе, не слышать что-нибудь о мессии, то латинский язычник, иноземный оккупант ничего подобного в сознании своем не имел.

И вновь мы видим, что чудо вершится при личной встрече со Христом. А обращаясь к прошлому новообращенного христианина, уверены – должна найтись та *малая закваска*[241], что послужила дальнейшему преображению. Находим не многое, всего лишь одну строку в житии, но и та дает пищу для мысли: «Лонгин был старейшим из воинов, человек честный и известный самому кесарю»[242]. Это скупое «человек честный» и раскрывает характер римлянина, за этим тайна созревания человеческой души, указание на то, что жизнь по совести даже в язычестве может заложить доброе основание к покаянию. «Честный» – это не мало, если учесть особенность той среды, что представляло из себя общество римских легионеров[243].

[239] Мф. 27, 54.

[240] *Лев Римский, свт. // Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М., 2000. С. 418.

[241] Гал. 5, 9.

[242] Жития святых свт. Димитрия Ростовского. Оптина пуст., 1993–1994. Октябрь.

[243] Нравственное состояние той среды характеризует своеобразная игра, служившая забавой для скучающих воинов. Римские игры проводились во дни весеннего равноденствия, и одной из них была игра «василевс», или «базиликус», т.е. «император». На каменных

Среди образов, хранимых церковным Преданием, есть особенно яркие: замечательна своим чудесным прозрением бывшая грешница Таисия[244]. В подвиге веры она «как топором надрубила свою жизнь, очистила от нагноения духовные очи» и узрела душу свою в истинном свете[245]. Из известной блудницы эта женщина во мгновение – «посредством одного решительного самоотвержения – сделалась совершенной инокиней», достигла полного очищения души и «переселилась в нерукотворенные Божии обители». Решающим в ее обращении от разврата

плитах пола чертились «стадии» (нечто наподобие клеток в нашей детской игре в «классики»). Затем легионеры бросали жребий, чтобы выбрать одного из своих собратьев. Суть развлечения в том, что избранного воина, облеченного в багряницу, со врученной вместо скипетра палкой, проводили по всем «стадиям», на каждой подвергая все более жестоким издевательствам и мучениям. На последней «стадии», отмеченной буквой «в» (василевс), жертву, окончательно измучив, закалывали насмерть. Можно представить, что за нрав воспитывался в языческой армии, где потешались, садистски убивая своего боевого товарища, и каковы были взаимоотношения между однополчанами, когда каждый знал, что в следующей игре жребий может пасть на него. См.: Тайна Библии. С. 73.

[244] **Таисия Египетская, Блаженная** (V), блаженная. В одном из городов Северного Египта молодая христианка Таисия предавалась безудержному разврату. Однажды ее посетил прп. авва Иоанн Колов, и беседа со святым старцем настолько потрясла душу блудницы, что «тотчас же в ней явилось отвращение к своей греховной жизни». Исполненная неподдельной решимости, Таисия сказала: «Возьми меня отсюда и веди, куда знаешь, где бы я могла найти место для покаяния», встала и пошла за старцем, оставив дом, имущество, не сделав никаких распоряжений. Когда они дошли до пустыни, наступила ночь, и пришлось прилечь отдохнуть на песке. В полночь старец проснулся и пришел в ужас, видя пред собой огненный столп света, уходящий ввысь, а в этом сиянии – ангелов Божиих, возносивших на небеса душу Таисии. Подойдя к ее телу, он убедился, что Таисия мертва. Старец пал ниц и пробыл в молитве до утра. И был к нему глас с неба: «Краткое покаяние ее угоднее Богу иного продолжительного, но лишенного такой теплоты сердечной». Память святой 10/23.05. См.: Жития святых свт. Димитрия Ростовского. Май.

[245] *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 312.

к святости стало непоколебимое «произволение быть единственно рабою Бога», – полностью презрев мир и самое себя, она «все сердце предала водительству Иисуса Христа». И такова была сила этого внутреннего движения, такова цельность намерения, что они были приняты Господом за плоды покаяния: «один благой помысл ее венчался наравне с самым делом»[246].

При своем обращении Таисия не сподобилась, как Закхей, лицезреть Спасителя, ее приближение ко Христу осуществилось через благодатного наставника – прп. Иоанна[247]. В лице этого святого мужа к ней приблизился Сам Христос, и душа ее оказалась настолько чуткой, что распознала это. Можно ли отыскать во мраке прежней жизни падшей женщины некий залог благочестия, исподволь подготовивший душу к восприятию чуда? Несомненно. Мы узнаём, что в юности отроковица-христианка Таисия, оставшись сиротой, возжелала сохранить себя в девической чистоте. Раздав все свое имение нищим, она дом свой обратила в странноприимницу для скитских иноков и так подвизалась довольно долгое время, «принимая к себе в дом подвижников, доставляя им отдых от путешествия». И лишь со временем, совершенно истратив все имение свое, «вошла она в великую

[246] Письма великих оптинских старцев. М., 2003. С. 91–93.

[247] **Иоанн Колов, Скитский, Отшельник, Младший** (V), преподобный. Один из славнейших египетских подвижников. Прозвание Колов в переводе означает малорослый. Святой был учеником прп. Пимена Великого, затем прп. Арсения Великого. В пустыне Скит, где подвизался прп. Иоанн, число иноков в начале V в. достигало 4000. Здесь он основал многонациональный мон-рь, расположенный в 15 км от мон-ря св. Макария Великого, обитель называлась Лаврой Иоанна Колова (ныне не существует, располагалась вблизи нынешнего мон-ря Амба Бишой). Прп. Иоанн известен и как духовный писатель, им написано житие прп. Паисия Великого. Память преподобного 9/22.11.

нищету», после чего, «по коварству диавола», и произошло ее падение[248].

Вспоминается еще один евангельский образ, еще один чудесный случай – мгновенное исцеление кровоточивой женщины[249]. Ей достаточно было с верой прикоснуться всего лишь к одежде Христа, чтобы произошло преображение – она *тотчас исцелилась*[250]. Невольно рождается вопрос, отчего такая же перемена не происходит в нас, в тех, кто с верой снова и снова подходит ко Святой Чаше? Мы не края одежд касаемся, но соединяемся с самим Телом и Кровью Бога, однако полное исцеление все не приходит, явное преображение не наступает, не исчезает разом вся наша ветхость, душа не становится цельной и обновленной. Ответ дан там же, в истории с кровоточивой. Мы узнаём, что личная встреча со Христом и моментальное исцеление – это не случайная внезапность, но плод подъятого ею подвига, что чуду предшествовало двенадцать лет страданий, в которых она истратила все свое состояние. В борьбе за исцеление она испытала все земные возможности, истощила все человеческие силы – и уже после этого у нее не оставалось ничего, кроме надежды на Христа. Не мал труд души, в котором созидается перерождение. Можем ли мы о себе сказать, что за десятилетия внутренней брани отказались от всех иллюзорных надежд на свои силы и на земные средства, что перестали держаться за все, что услаждает плоть, – за свою ветхость?

Встречается извращенное толкование Евангелия в духе ложного оптимизма, когда, вдохновляясь образом благоразумного разбойника, пренебрегают покаянными

[248] Жития святых свт. Димитрия Ростовского. Оптина пуст., 1993–1994. Май.

[249] См.: Лк. 8, 43–48; Мк. 5, 25–34.

[250] Лк. 8, 47.

трудами, оправдываясь мыслью: «успею еще» и «безрассудно надеясь в конце жизни повторить его подвиг – сказать вот так просто: *Помяни мя, Господи*[251] – и удостоиться Царства Небесного»[252]. Успокаивая себя надеждой на Божественное милосердие, такие люди «склонны уменьшать свою ответственность за духовную бездеятельность»[253]. Чтобы думать так, надо совершенно не понимать, что произошло на Голгофе. В «одноразовом» покаянии перед кончиной человек, скорее всего, увидит лишь самый поверхностный слой своей греховности и уйдет в вечность со всею тяжестью нажитой нечистоты. Чтобы стать тем разбойником, мало претерпеть его крестные муки, их понес и второй распятый – погибший, надо еще сподобиться в момент последнего покаяния той меры близости ко Христу, что возымел разбойник, вошедший в рай. А дар этот, как говорилось, заслуживается не вдруг. Способность к внезапному на исходе жизни покаянию нужно еще выстрадать в предшествующие годы, чем и определяется состояние души перед смертью. Эта подготовка души идет в течение всей жизни и испытывается в предсмертных искушениях – в болезни или мученической кончине. Если человек оказывается недостаточно подготовленным, то в решающий момент из его сердца вместо раскаяния и молитвы может излиться, даже неожиданно для него самого, хула и злоба – ропот на людей и на Бога, как то и случилось с другим разбойником.

В Писании дан и другой пример: притча о духовной беспечности дев, что были *юродивы*[254], – напоминание о

[251] Лк. 23, 42.

[252] Жизнеописание Патриарха Алексия I // БТ. № 34.

[253] *Григорий (Лебедев), еп.* Проповеди. Благовестие св. евангелиста Марка. Письма. М., 1996. С. 293.

[254] См.: Мф. 25, 1–13.

том, что в последний момент можно и не успеть ни покаяться, ни спастись. Для этого попросту не хватит *елея* – той благодати, на стяжание которой нужны годы подвига. «Не рассчитывайте на покаяние при последнем издыхании, – надо всю жизнь помнить Христа, следовать Его заповедям, чаще прибегать к слезному покаянию. Разбойник вам не пример: ему было прощено все за то, что он усладил своей живой верой последние минуты Страдальца Богочеловека в то время, когда Спаситель был окружен гонителями, когда человеческая природа Его невыразимо страдала. Не сравнивайтесь с ним, кайтесь, пока здоровы, пока живете»[255]. Заметим и то, что, прежде чем войти в рай, страдалец подвергся тягчайшей епитимье: «воздаяние за грех должно последовать, несмотря ни на что. Поэтому покаявшийся разбойник все-таки должен понести следуемое наказание за прежние дела»[256], и, как знаем, он «на кресте еще висел несколько часов и тяжко страдал за свои грехи, хотя и был уже помилован»[257].

Безумие, когда грешники воображают, будто, проведя жизнь в грехах, «они перед самой смертью успеют исправиться и минутным покаянием заслужить целую вечность блаженства». Пример разбойника должен возбуждать скорее страх, чем надежду, ведь надо иметь веру разбойника, подобной которой, по словам свт. Августина Иппонийского, «Христос подлинно не нашел в целом народе иудейском и даже в целом мире»[258]. Никто не может знать того *часа, в который* раздастся возглас: *Се же-*

[255] Св. прав. Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. М., 1997. С. 419, 420.

[256] *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 142.

[257] *Никон (Воробьев), игум.* Нам оставлено покаяние. М., 1997. С. 86.

[258] *Иннокентий Херсонский, свт.* Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М., 2000. С. 423.

них грядет, призывающий *на брачный пир*, и двери затворятся, и кто-то услышит страшное слово: *Не знаю вас*[259]. Ужели сможем тогда вмиг нравственно переродиться и духовно возвыситься, подобно «спутнику Христову, мал глас испустившему и велию веру обретшему»?[260] Сумеем ли, каясь, тут же явить и зрелый плод покаяния, без коего оно есть «совершенно напрасное дело»[261]. Поэтому прп. Иероним Стридонский говорил окружавшим его смертный одр: «Приносите покаяние в свое время, не откладывайте его до конца жизни. Продолжительный опыт научил меня, что из десяти тысяч человек, проводивших жизнь без исповеди, едва ли можно найти одного, который мог бы с дерзновением надеяться на отпущение грехов своих в последний момент»[262].

Мы убеждаемся, что опыт пережитого Таисией или разбойником не дает повода для духовного расслабления и легкомысленной надежды на превратно истолкованное милосердие Божие. Хотя спасение души в самом деле совершается исключительно по милости Бога, но, в то же время, и при полном содействии человеческом, почему в качестве «неизбежнейшего условия и закона предполагается, что человек совершает спасение сам, хотя и с помощью благодати. Благодать действует, все совершает, но непременно совершает внутри свободы и сознания»[263]. Милость же Божия преизбыточная, на всех изливаемая, главным образом в том состоит, что Господь уже ***всех*** простил и каждый может воспользоваться плодами Его иску-

[259] Мф. 25, 6–13.

[260] *Кирилл Александрийский, свт. // Иоанн Шанхайский, свт.* Слова. М., 1998. С. 158.

[261] *Антоний (Блум), митр.* Труды. М., 2002. С. 652.

[262] Грехи против Духа Святого. М., 1997. С. 74.

[263] *Афанасий Великий, свт. // Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 279.

пительной жертвы – каждый может приобщиться Богу и вечности: «от покаяния к Тебе пришедшыя вся, в лице Твоих друго́в вчинил еси»[264]. *Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками*[265]. Милость Его и жертва любви Его в том, что на Крест восшел Он, а в Царство Небесное вводимся мы[266].

Христос свершил Свое дело, и теперь дело только за нами[267]. Бог ждет от нас не умозрительной веры, не мимолетного взлета вдохновения, но всецелого обращения, когда мы жизнью своей воплотим заповеданное: *Будь верен до смерти*[268], когда «весь живот наш Христу Богу предадим»[269], – только это и может повести к глубинным внутренним изменениям. В ответ на дарованную Богом милость надлежит через покаяние и аскезу усовершенствовать душу – «преобразовать человеческую природу»[270] – до способности воспринять Его милость, Его дар вечности, ибо «Дух Святой почивает по благоволению Сына на том, что подготовлено к Его принятию»[271].

[264] «Всем пришедшим к Тебе с покаянием дал Ты место в сонме друзей Твоих». Молитва свт. Иоанна Златоуста ко св. причащению, 9-я.

[265] Рим. 5, 8.

[266] Восприняв в Свою Божественную Ипостась человеческое естество во всей его полноте, Господь Своею смертью уничтожил грех в самой природе человека, «искупил, воскресил, вознес ко Отцу, обновил, обожил всю человеческую природу». Своим восшествием на небеса с обоженной человеческой природой Христос отверз роду человеческому врата Неба. *Афанасий Великий, свт.* // *Скурат К.Е.* Учение о спасении... С. 279, 313.

[267] Объективно Иисус Христос однажды совершил на Голгофе распятие грехов человечества, а субъективно – прощение грехов каждый человек в отдельности получает в Церкви по вере в спасительную силу Креста и по мере своего подвига. *Скурат К.Е.* Учение о спасении... С. 279.

[268] Откр. 2, 10.

[269] Великая ектения.

[270] *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 31.

[271] Там же. С. 253.

Господь «руки распростер на Кресте, чтобы всех собрать»[272], Он простирает руки ко всем и предлагает жизнь, но в кротости Своей Он никогда не применит силы: «богочестию свойственно не принуждать, а убеждать»[273]. «У Бога нет насилия»[274], его исключает сама природа любви. Поэтому «как Бог свободен и творит, что хочет... так свободен и ты», человек[275], а значит, дело за нами – «без нас нас ни спасти, ни погубить нельзя... Только наше личное отношение к Богу может спасти или погубить нас»[276]. Бог ждет, пока мы решимся, но никогда не опережает наше волеизъявление, так как это означало бы произвол – отъятие свободы, а стало быть – разрушение образа Божия в нас, то есть низведение человеческой природы до природы животного, что само собой исключало бы возможность наследия Царства Божия[277].

Человеку не так просто дается понимание Божией любви, не легко отстранить завесу собственной ветхости.

[272] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 50.

[273] *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 276.

[274] *Ириней Лионский, сщмч.* // *Гнедич Петр, прот.* Догмат искупления... М., 2007. С. 468.

[275] *Макарий Египетский, прп.* // Там же.

[276] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 346, 351.

[277] *Свт. Филарет Московский*: «Человек сотворен по образу Божию. Важная черта образа сего положена в его воле: это и есть разумная свобода, отличающая человека от низших созданий Божиих, образа Божия не имеющих. Посему Бог хранит ненарушимую свободу воли, храня в ней черту образа Своего».

Прп. Максим Исповедник: «Стоит отнять от нас свободу самоопределения, как мы перестанем быть образами Божиими, перестанем быть разумными и имеющими самосознание душами».

Патр. Сергий (Страгородский): «Благодать хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри сознания и свободы. Это основное православное начало», без коего невозможно «понять учение Православной Церкви о самом способе спасения человека».

Гнедич Петр, прот. Догмат... С. 469; *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. С. 73.

Сквозь тьму, покрывшую мир *от шестого часа*[278], мы не вполне отчетливо прозреваем существо Голгофских событий[279]. Это потому так, что тот, *кто не любит, тот* еще *не познал Бога*[280]. Но «Бог есть Бог любви, Он есть действительно Отец наш небесный, Который безразлично готов всех миловать, лишь бы только они обратились за милостью». Никогда «Бог смерти грешника не желает, поэтому, простив человеку всякий грех настоящий, прошедший и будущий», Господь предлагает вечно-блаженную жизнь «безразлично всем – и праведным и грешным». Необходимо только, «чтобы люди приняли этот дар». Если же «они отвращаются, то, будь они праведные или грешные, одинаково лишатся жизни... Несмотря на всю милость Божию, человек этот погибнет, потому что принять жизни он не хочет»[281]. Отстраняющих одаряющую десницу Его Господь предупреждает: *умрете во грехе вашем*, ибо, *куда Я иду, туда вы не можете придти*[282] в нераскаянном, непреображенном состоянии душ ваших. По закону мироздания, *душа согрешающая* неизбежно

[278] *От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого* (Мф. 27, 45).

[279] *Свт. Филарет Московский*: «Кажется, мы, и приникая в тайну Распятия, и усматривая в страданиях Сына Божия волю Отца Его, более ощущаем ужас Его правосудия, нежели сладость любви Его. Но сие долженствует уверять нас не в отсутствии самой любви, а только в недостатке нашей готовности к принятию ее... Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви, все действия – выражения любви. В ней обитает Его всемогущество всею полнотою своею... она есть Его правосудие... Приблизьтесь и рассмотрите грозное лицо правосудия Божия, и вы точно узнаете в нем кроткий взор любви Божией». *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды... С. 127.

[280] 1 Ин. 4, 8.

[281] *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 78, 143.

[282] Ин. 8, 21.

умрет[283], и в то тело, где обитает грех, Бог не войдет[284]. Но «причина смерти в самом человеке» – никак не в Боге[285]. Правда Божия не в том, что Бог «для Своего удовлетворения хочет мучения и смерти грешника», но в том, что, создавая Свой миропорядок, Он, будучи абсолютно благ, «от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру»[286], а зло тем самым осуждено на смерть «как прямое отрицание Божественной жизни». Посему всякий избирающий по своей воле зло обрекает сам себя на погибель. Правда Божия не противоречит Его любви, напротив – утверждает. Бог есть любовь, а невозможность даровать жизнь и блаженство злу в том состоит, что это потребовало бы от Бога прямого отрицания Самого Себя[287].

Чудо внезапного покаяния и преображения, как видим, имеет свое внутреннее основание[288], которое закладывается в предшествующей жизни. Человек годами созидает некий залог добродетели, а душа его исподволь вызревает в искушениях и страданиях. Совесть у таких людей не атрофирована, но может до времени пребывать в оцепенении. Она может быть глубоко погребена, настолько, что человек ведет греховную жизнь, но при этом

[283] Иез. 18, 20.

[284] *Василий Великий, свт. // Иосиф Ватопедский, старец.* Аскеза – матерь освящения. М., 2005. С. 73.

[285] *Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив?.. Покайтесь... Отвергните от себя все грехи... и сотворите себе новое сердце и новый дух... Я не хочу смерти... но обратитесь, и живите!* (Иез. 18, 23, 30–32).

[286] См.: Быт. 1, 31.

[287] *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 144, 145.

[288] *И положил основание на камне... Камень же был Христос.* И никто не должен *положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос* (Лк. 6, 48; 1 Кор. 3, 11; 10, 4).

его совести достает все же чуткости, чтобы, уязвляясь грехом, беспокоить своего хозяина. В результате человек обретает способность в критический момент распознать приближение Бога, откликнуться всей душой, воспринять благодать и всецело преобразиться. Покаяние тогда переживается с высочайшей *интенсивностью*, и то, на что другим требуются годы, происходит предельно сжато, при огромной напряженности душевных сил. Свидетельство тому имеем из уст святых, – как повествует Патерик Скитский, по смерти блаженной Таисии прп. Иоанн Колов, повергшись в молитве, услышал глас свыше: «Един час покаяния ея принят паче долговременнаго покаяния многих, не оказывающих при покаянии такого *самоотвержения*»[289].

Огнь закона

Памятуя о том, что, пока хотя бы «во едином деле обличает и терзает тя совесть твоя»[290], нет возможности ни для развития молитвы, ни для духовного роста в целом, – нельзя не задуматься об основном Божественном законе, которым управляется вся наша земная жизнь. При том, что действие этого закона всеобъемлюще, суть его настолько проста, что выразима в нескольких фразах: «От грехов происходят все болезни, все несчастия и бедствия, все войны... От грехов происходят землетрясения, моровые поветрия, огненные извержения из недр земных, от которых гибнут целые города. Самая земля стонет и ноет из-за беззаконий наших и не произращает плодов по случаю дождей или холодной погоды. Поэтому будем боять-

[289] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 113.
[290] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). Т. 1. С. 163.

ся грехов»[291]. При всей незамысловатости этой богооткровенной истины не так легко бывает даже для верующих людей до конца принять ее, видится в этом какое-то упрощение, спрямление. И это несмотря на то, что Бог в каждую душу вселил этот «врожденный закон, как бы некую не знающую компромисса норму», дав всякому человеку «непогрешимого судью и незаблудного учителя – собственную совесть»[292]. Беда только в том, что в состоянии помраченном глас внутреннего руководства все менее различим. Но истина неумолима, а для духовно зрящих и очевидна: *Господь пришел от Синая* и *одесную Его огнь закона*[293], – отныне навеки Откровение Законоположника закреплено в Его Священной Книге[294]. Устами своих верных чад Бог наставляет нас в Своем учении: *блаженны* только *ходящие в законе Господнем*, но *горе вам, люди нечестивые, которые оставили закон Бога Всевышнего!* Призывая избегать путей греха, *так говорит Господь: проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорою, и которого сердце удаляется от Господа*[295]. Истоки же нарушения законных взаимосвязей, о которых идет речь, нам тоже хорошо известны: «пока Адам был послушен Богу, природа покорялась Адаму. Когда он восстал против Бога, природа взбунтовалась против человека»[296].

Постоянная пропаганда всестороннего научного прогресса захлестывает современного человека, – оглушен-

[291] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Новые грозные слова. М., 1993. С. 68.

[292] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 1. С. 33.

[293] Втор. 33, 2.

[294] Весь Божественный нравственный закон дан в хорошо всем известном Декалоге – законе из десяти заповедей и подробно изложен во второй и пятой книгах Моисея – Исход и Второзаконие.

[295] Пс. 118, 1; Сир. 41, 11; Иер. 17, 5.

[296] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 348.

ный, засыпанный грудами разнородных и противоречивых фактов, он далеко не всегда осознает, насколько его жизнь подчинена простому и ясному Божественному закону, насколько вера людей, их духовное и моральное состояние воздействуют на состояние всего общества, всего мира. Ведь «существует только один духовный закон, который управляет всем на небе и на земле. Все исходит, все проистекает из познания Святой Троицы». При этом Божественные установления не есть нечто внешнее по отношению к человеку, но это закон нашего собственного «богозданного бытия», – мы, люди, устроены в соответствии с ним. Поэтому, согрешая, мы не просто нарушаем какой-то данный извне закон, «но мучаем и разрушаем самих себя»[297]; грех – не нарушение законодательной статьи, но разрушение образа Божия в собственной душе[298].

Все, что случается с отдельным человеком, его семьей или целым народом: каждая победа и любое поражение, всякое приобретение или потеря, экономический рост или упадок – все измеряется и объясняется нравственным законом Творца вселенной. То же касается и политических событий, и исторических процессов, где все управляется тем же законом, исполняя или попирая который народы то движутся к Богу, то уклоняются от Него. Нет в природе никаких самостоятельных «законов политики» – существует лишь «политическое устройство стран со своими предписаниями, правилами и параграфами», устройство, которое или благословляется Богом, или отвергается Им, смотря по тому, согласно ли оно с Его нравственными нормами, угодно Его воле или нет. От этого зависит благоденствие и процветание любого

[297] См.: Притч. 8, 36.

[298] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 8, 173.

общества, отсюда же – его упадок, деградация и исчезновение. Все это давно определено Законодателем, предречено в Писании и непрерывно подтверждается бесчисленными историческими примерами.

Не существует также никаких законов социальных, независимых от объективного Божиего закона, определяющего всю историю и судьбы всех народов земли, а счастье или беды любой семьи, любого поколения ничем иным не объяснимы, как все тем же: достаток и нищета, здоровье нации и ее саморазрушение – «все зависит от нравственной чистоты народа». В той же зависимости находится и природа планеты, не знающая никаких, вне нравственной основы сущих, физических законов, но не знающая и случайностей, например в приближении урагана или гибели урожая, в возникновении землетрясения или распространении эпидемии... А любые научные теории, построенные на бездуховной основе, лишь описывают внешнее, не приближаясь к постижению сущности бытия. В то же время, как подтверждает жизнь, «к людям святым природа милостива, а нечистым она мстит за причиненное зло». Бог смотрит «за вооружением народов для самообороны и оценивает, в кого больше верит народ и его вожди: в себя или в Него», – Он может благословить победу, но может и отвернуться. Он наблюдает за культурой, за наукой, за всей, неуловимой человеческим умом, суммой наших проявлений, испытывает внутренние побуждения людей и решает, что поддержать, что попустить, что уничтожить[299].

Попущено нам многое, в том числе небывалое попрание нравственных ценностей. В этих условиях желающий блюсти закон совести призван к сугубой бдительно-

[299] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 55, 58, 60, 68, 69.

сти и, среди прочего, должен испытывать себя и таким вопросом: чисты ли заработанные деньги? Хотя я сам работал честно, но далеко не все равно, из каких рук я получаю плату или какими путями пришла ко мне приобретенная мной вещь. Не отдернув вовремя собственную руку, не стать бы косвенным сообщником греха. Не нашу ли совесть обличает чин исповеди: «укра́де ин, а ты приял еси то»[300]. Призывом к осторожности и бдительности звучит заповедь: *да не про́струт праведнии в беззакония рук своих*[301]. Вспоминается в связи с этим митрополит Питирим (Нечаев), который, занимаясь реставрацией Иосифо-Волоцкого монастыря, был крайне щепетилен в привлечении средств. Он всегда взвешивал: «что больше – практическая польза или духовный вред, который может быть причинен обители деньгами сомнительного происхождения. Использование криминальных денег он считал недопустимым и не менее позорным для духовенства, чем воровство или блуд». Владыка утверждал, что не нужны ни благоустройство, ни достаток ценой оскверненной совести, и «полагал, что, принимая заведомо нечистые деньги, с ними принимаешь на себя и *греховное состояние души*, свойственное людям, сознательно коснеющим в грехе»[302].

Сегодня для нас, воспитанных в советскую эпоху на снисходительной терпимости к «несунам», вопрос о «чистоте рук» совсем не праздный. Идеология, культивирующая грех, въедается в душу через дозволение себе, казалось бы, невинных мелочей: «не грех проехать без билета» – и постепенно вовлекает человека в полное падение.

[300] Требник. Последование о исповедании. Киев, 1997–1998. Ч. 1. С. 48.
[301] Пс. 124, 3.
[302] Пленный рыцарь. М., 2006. С. 42, 43. http://www.danuvius.orthodoxy.ru

Украсть у безликого государства – как будто и не украсть. Но не бывает греха невинного, любой вид его повреждает душу: *согрешающий против меня*, говорит премудрость, прообразуя Господа, *наносит вред душе своей*. Любой грешащий враждует с Богом, и *все ненавидящие* праведность пожинают *смерть*[303]. Из двух революций, потрясших Россию в начале и в конце прошлого столетия, последняя окрещена публицистами «Великой криминальной», что ясно указывает на сущность тех, кто овладел властью и под чьим игом попущено нести свой крест русскому народу. Начавшееся с билета кончается природными ресурсами страны, а извращенность нравов становится такой, что государство само же защищает ограбивших его. Насколько это серьезная беда, понятно из того, что утверждает о восьмой заповеди Божественный закон, где о неправедном прибытке говорится: *Горе тому, кто без меры обогащает себя не своим... Горе тому, кто жаждет неправедных приобретений для дома своего, чтобы устроить гнездо свое на высоте и тем обезопасить себя от руки несчастья!.. Даров не принимай*, – предупреждается взяточник, – *ибо дары слепыми делают зрячих*. И в то же время сказано: *Кто презирает корысть... удерживает руки свои от взяток... тот будет обитать на высотах*[304]. Христос прямо говорит: *хранитеся от лихоимства*[305]; и через пророка Всевышний предупреждает: *Всякий, кто крадет, будет истреблен*, проклятие *войдет в дом татя*, оно *пребудет в доме его, и истребит его, и дерева его, и камни его*[306]. А если, как мы часто видим, Бог медлит, ожидая покаяния, и кара не сразу настигает, то тот, кто не последует

[303] Притч. 8, 36.
[304] Исх. 23, 8; Ис. 33, 15–16.
[305] Лк. 12, 15.
[306] Авв. 2, 6, 9; Зах. 5, 3–4.

Закхею, лишь отягчает свое вечное соседство с тем, кто некогда блистал, наряженный *в порфиру и виссон*[307].

Многое из того, что окружает нас, не нравится нам, со многим, происходящим в жизни общества и в мире, мы не согласны. Сознанию нехристианскому присуща потребность искать причины нестроений вовне, находить виновных и осуждать их, оправдывая тем себя. Другие, не ведущие, что творят, хотят «до основания разрушить» все сущее, чтобы «свой, новый мир построить», – им не понять, что без основания не строят, что *храмина* их обречена и будет *разрушение ея велие*[308]. Есть, наконец, такая немощь, когда, с презрением махнув на разруху в своем доме, устремляются в чужие веси, где видится «порядок, чистота, культура», не удосуживаясь подумать: не сами ли виноваты в разрушении собственного дома. Все это заставляет вспомнить людей совсем иного духа. Уже ступив на свой крестный путь, арестованная императрица Александра Феодоровна писала из Тобольска: «Как я счастлива, что мы не за границей, а с ней [с Родиной] все это переживаем. Как хочется с любимым больным человеком все разделить, вместе пережить и с любовью и волнением за ним следовать, так и с Родиной»[309].

Христианину известно, что образ и уровень жизни народа определяется его нравственным состоянием, здравием или недугом духа. Христианин, когда видит, что плохо все вокруг, прежде всего заглядывает в собственную душу: есть ли в том *моя* вина? Чем посодействовал я лично общему несчастью и конкретным бедам ближних? И дальше: сопротивляюсь ли я злу? созидаю ли я что-то доброе в своей жизни – делом, словом, молитвой?

[307] Лк. 16, 19.
[308] Мф. 7, 27.
[309] *Мультатули П.В.* Свидетельствуя о Христе до смерти. СПб., 2007. С. 134.

О тех бедах, которые приносит народу и стране недобросовестное стяжание, с болью писал свт. Николай Сербский. Из его размышлений следует, что любое хищение у собственного государства равносильно предательству Отчизны; по суду совести, это прямое содействие и услужение внешним ее врагам. «Не грабь Родину, – говорит святитель, – ибо за нее плачено дорогой ценой». Отечество принадлежит прежде всего тем, кто отдал за него свою жизнь, а те, кто разворовывает Отчизну, – те же мародеры, что обирают убитых и раненых. «Как осмеливаешься запустить руку в государственную казну?.. Там кровь погибших солдат, налоги их вдов и сирот. Грабя Родину, ты своих детей станешь вскармливать на той крови и тех слезах. Ты дашь им отраву и превратишь достоинство родителя в подлость убийцы». Не обкрадывай державу, если хочешь, чтобы «закон вечной этики» пощадил и тебя, и твоих детей. «Не разворовывай страну свою: не присваивай ни народные деньги, ни народную землю, ни народные леса, ни народные недра – не посягай ни на какое богатство Отчизны своей, ибо, если украдешь, навлечешь проклятие и на себя, и на дом свой, и на страну свою. Где воровство – там нет благодати, а где нет благодати – там проклятие». Вредящий одному человеку карается за одного потерпевшего; обижающий многих – наказывается за многих; кто наносит вред стране – будет наказан за обиду миллионов.

«Только тот, кто глуп, станет красть в присутствии всевидящего Бога». Принимая плату от государства, смотри не возьми больше того, что заслуживаешь. Продавая что-либо государству и покупая, не завышай цены и не проси скидки. Поставляя что-либо, старайся дать самое лучшее и побольше. Если что-то под каким-либо видом сделаешь за счет государства, ты невольно станешь вором. Не руби

тайком дерево в лесах Родины – и это проклятое воровство. Не захватывай и не вспахивай государственную землю – и это кража. Не бери себе ни единой вещи с государственного склада и ни гроша из казны. Не вывози свой капитал за границу – этим ты служишь чужой стране и разоряешь свою Родину, это воровство, навлекающее проклятие – кару Вечной Истины. Если работаешь за границей не на свою страну – работаешь против своей страны. «Крадущий у государства становится его врагом», и если случалось тебе воровать у своей державы и «не можешь вернуть вчетверо, как поступил Закхей, когда ощутил страшное присутствие Бога, тогда верни хотя бы двукратно. И дети твои будут здравы и успешны»[310].

Часто возмездие настигает грешника немедля, – свидетельств тому достаточно. Тем не менее всякий знает, что многие преступники не только избегают наказаний, но преуспевают в делах и доживают до глубоких седин. Невольно усомнишься: где грозные обетования Божии? Недоумение посещало и пророка Иеремию: *почему путь нечестивых благоуспешен, и все вероломные благоденствуют?* В молитве Господу находит он разрешение вопроса: *в устах их Ты близок, но далек от сердца их.* Под устами разумеются внешние и временные блага, подаваемые Богом, а сердце означает блага внутренние и вечные, которые, по причине греха, недоступны нечестивцам. Тут же определяется и наказание, на которое обречены злополучные: *отдели их, как овец на заклание, и приготовь их на день убиения*[311].

Тех, продолжающих жить во грехе, которых Бог щадит, апостол Павел обличает в презрении высшей милос-

[310] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 666.
[311] Иер. 12, 1–3.

ти, подающей им шанс ко спасению. О чем ты думаешь, несчастный, укоряет апостол нераскаянного, *или пренебрегаешь богатство благости, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благость Божия ведет тебя к покаянию?* Но горе остающимся ненаказанными на земле, когда не воспользуются даром отсрочки: *по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога*[312]. Бог справедлив и всех нарушителей закона наказывает равно: «иных, у которых грехи легче, наказывает в жизни настоящей», дабы мы, получив через то назидание, избегали греха; других же, «грешников тягчайших», нередко «оставляет без наказания» в жизни земной, дабы воздаянием для них стало лишение жизни будущей. «Посему, христианин, когда видишь беззаконного человека в счастье, то не завидуй счастью его и не желай подражать ему»[313]. *Не ревнуй злодеям, не завидуй делающим беззаконие, ибо они, как трава, скоро будут подкошены*[314].

«У нас ничего путного не будет!» – слышится часто от тех, кто уклоняется от исполнения своего долга перед Отчизной. Не желающие честно работать во всем винят своих правителей, а не умеющие управлять, но узурпирующие это право, презирают подвластный народ; не способные воспитать собственных детей берутся воспитывать общество и играть в большую политику; одни, из жажды благополучия, едут работать на благо чужой страны, другие, алчущие преизбытка, готовы продать свою собственную, – и те и другие отмахиваются: «Ничего путного у нас быть не может». Так судят люди, не имеющие

[312] Рим. 2, 4–5.

[313] *Никифор Феотокис, архиеп.* Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 103.

[314] Пс. 36, 1–2.

веры – ни в себя, ни в свой народ, ни в Бога. Их словам нельзя верить. Нельзя питать и ложных надежд на то, что один человек, будь он вождь или царь, освободит народ или сделает его сильным. Освободить и укрепить может только каждый себя, тогда и Отечество обретет свободу, силу и достойного вождя. Внешняя мощь обманчива без внутренней, и свобода внешняя ничего не стоит без внутренней – она не поможет, если душа находится в плену сомнений и отчаяния.

Одно поколение от другого не отделяется ни пропастью, ни стеной, но каждое предыдущее сливается с последующим. Поколение уходящее дает следующему за ним не только жизнь, но и мораль, и дух, и веру. Так каждое поколение неминуемо формируется и вдохновляется предшествующим. К тому же всегда в одно время живет вместе несколько поколений, которые не могут не влиять друг на друга. Поэтому очевидно, что потомки не будут совершенно здоровы, если предки совсем больны, и наши дети не станут добрыми, если мы сами злы. Наш дух одряхлел, наша вера в себя расшатана и воля ослаблена – мы должны измениться. Наш взгляд омрачен, помутнен неприязнью к людям – мы должны учиться любви. «У нас ничего путного не получится, потому что я плох», – если мы так помыслим, если каждый скажет: «Страна несчастна оттого, что я плохой человек и плохой гражданин», – тогда у нас будет шанс стать счастливыми вместе с потомками нашими[315].

[315] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 300–305.

Строй жизни

Аскеза

Правильный строй жизни, который нужно заложить в новоначалии, имеет в своей основе лаконично выраженный принцип: «безпопечение о всякой вещи, как благословной, так и неблагословной и суетной, сúречь умерщвление от всех сих» и «безпристрастие совершенное: да не уклоняется помысл твой в пристрастие ни единыя мирския вещи»[1]. Имеется в виду подвижнический образ жизни, то, что именуется аскезой[2], то, что отцами мыслится как «необходимое средство исцеления души», то, что названо ими «матерью освящения»[3]. Для того чтобы стать способным молиться, а тем более пребывать в

[1] См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). Т. 1. С. 163, 164.

[2] Аскеза (ἄσκησις) – подвиг. Метод, необходимый для исцеления и спасения человеческой души, для достижения духовного совершенства. Терминами «аскеза» или «аскетический путь» обозначается первый – *деятельный* период (πρᾶξις) пути духовного восхождения, цель которого – очищение сердца от страстей и достижение начального бесстрастия (ἀπάθεια), что становится возможным, когда все три очищенные силы души, образуя единое целое, устремлены к Богу. Осуществляется эта деятельность через исполнение новозаветных заповедей путем синергии (взаимодействия Божественной воли и человеческой). Результатом человеческих усилий в подвиге бывает приуготовление души к восприятию благодати, само очищение и преобразование души совершается силой Святого Духа. Деятельный подвиг служит подготовкой для второго – *созерцательного* периода (θεωρία), в котором достигается просвещение ума и который ведет к третьему периоду – *обожению* (θέωσις).

[3] См.: *Иосиф Ватопедский, старец.* Аскеза – матерь освящения. М., 2005.

молитве постоянно, человеку необходимо душу и тело привести в определенное состояние. Прп. Макарий Великий, говоря о нормах аскезы, необходимых для тех, «кто желает непрестанно и терпеливо молиться», утверждает, что все аскетические заповеди – и в первую очередь воздержания и самоограничения – «соотносятся с молитвой наподобие того, как члены тела соотносятся с головой», а потому «предающие себя Богу должны по возможности исполнять их». По возможности – означает в меру, соответствующую образу жизни, так как все это относится не только к отшельникам, но и к «живущим среди жен»; безусловно, любой желающий «избегать помыслов лукавого и избавляться от них должен обрести приют и убежище в Господе и беспрестанно помнить о Боге». Последнее недосягаемо вне аскезы. Подъявшие же подвиг миряне бывали вполне способны, «выдерживая брань и полагая все упование на Бога, благоугождать Ему. И хотя, живя среди зримых вещей, они имели жен, детей и имущество, ум их находился превыше мира сего»[4].

В монашестве аскетический строй жизни задается принятием обетов, регулируется монастырским распорядком и уставными нормами. Мирянину сложнее – нужна способность самоорганизации и немалые усилия воли. Но аскеза необходима любому христианину, – отцами подчеркивается, что «подвижническая жизнь отнюдь не предполагает непременно монашеский образ жизни, это именно соблюдение заповедей Божиих всеми последователями Христа. Наше усердие в выполнении заповедей и есть подвиг о Христе»[5]. «Можно вести жизнь

[4] *Макарий Великий, прп.* // Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 87, 121, 122.

[5] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. ТСЛ, 1998. С. 79.

монашескую и без обета»[6]. Заповедь о нестяжании и воздержании касается всех: то, что для монаха – обет, для мирянина – дело любви[7]. Не давая, в отличие от инока, обета безбрачия, мирянин получает некоторое утешение в жизни, но это сопряжено с таким грузом забот и ответственности, которому не позавидует ни один монах, свободный от того, чтобы воспитывать детей и кормить семью.

Размышляя о необходимости для молитвенника укрываться от влияний мира, патриарх Тихон (Белавин) записывал: «Умное созерцание Божественного, к которому стремятся подвижники, требует полного удаления от мирских соблазнов, безраздельной сосредоточенности духа, совершенной нерассеянности его». Для находящихся среди мирского общества все это возможно «лишь на самое короткое время и мимоходом, в полном же своем виде оно возможно лишь в удалении от общества». Конечно, «немало святых, которые, живя в миру, угодили Богу», однако «в миру так много суеты и крушения духа, так много случаев и поводов привязываться к земле и забывать о небе!» Ведь даже светские ученые «ради служения своей науке отказываются от мира, его удовольствий и радостей, от шумных светских собраний и зрелищ, становятся чуждыми житейским хлопотам, заключаются в свой ученый кабинет», чтобы свободно, без помех, предаться своим занятиям, – «ведь отреклись же они от мира»[8].

Но это пример подвижников земной науки, препарирующих тварный мир, – насколько же строже должны

[6] *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 675.

[7] *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня* (Ин. 14, 21).

[8] *Тихон Московский, сщисп.* // Мысли русских патриархов. М., 1999. С. 190, 192.

быть к себе те, кто возжелал стяжать Божественную благодать молитвы. На деле далеко не многие из тех, кто тянется к молитве, захотят принять условия, диктуемые аскезой, условия, необходимые желающим целиком, со всей серьезностью посвятить себя умному деланию. Но обходных путей здесь не найти: кто хочет подвига на условиях компромисса, тот или просто все постепенно бросит, или же окажется в состоянии самообмана, нося четочки, почитывая иногда Иисусову молитву и полагая, под действием духа прелести, что занят «деланием». Надо понимать, что всестороннее воздержание, как борьба с плотским началом, совершенно необходимо, ибо наше нынешнее состояние не есть нечто безобидное, но все наши *плотские помышления суть вражда против Бога.* Именно поэтому *живущие по плоти Богу угодить не могут*[9]. Для того чтобы угодить, чтобы стать Богу угодным, необходимо обрести жизнь «не по плоти», как и говорится о подвижниках: ведут жизнь бесплотную, равноангельскую. С другой стороны, надо понимать, что «в людях, проводящих рассеянную, невнимательную жизнь, страсти живут тайно». По большей части эти люди удовлетворяются страстями, вовсе не примечая их действия или оправдываясь своей слабостью. Но еще хуже то, что страсти часто «признаются ими за чистейшие, возвышенные добродетели»[10].

Люди с нормально развитым интеллектом обычно не склонны действовать слепо, они тяготеют к осмыслению стоящей перед ними задачи, их действия более эффективны, когда осознанны, когда подчинены ясному пониманию цели. И это свойственно, между прочим, обоим

[9] Рим. 8, 7–8.

[10] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 1. С. 528.

полам. Вот почему так важно разобраться по существу – в чем состоит практический смысл аскезы. Назначение подвига хорошо уясняется из писаний святителя исповедника Луки Крымского, подвижника, который сам, «всякое о себе попечение» отвергнув, уподобился в самоотвержении апостолам Христовым. Как они «оставиша вся и по Нем идоша», так и владыка, «многия труды подъемля», поистине, «плоть нося, о плоти нерадел еси»[11]. Что особенно интересно, свт. Лука, рассматривая этот предмет богословски, был при том вооружен незаурядным научно-практическим знанием, его редкостный ум, щедро одаренный ученостью, был вместе с тем просвещен и благодатью святости.

Святитель напоминает, что человек, помимо обычного эмпирического[12] сознания, основанного на чувственном восприятии мира, обладает еще и вторым сознанием – духовным, или сердечным, вследствие того, что «сердце есть орган высшего познания, орган общения с Богом и со всем трансцендентным миром». Это второе сознание он называет *сверхсознанием*, работа его обычно остается скрытой от нас, «самая важная и глубокая психическая деятельность происходит за порогом» нашего восприятия. Человек обладает как бы двумя сторонами души, одна ее часть приспособлена для чувственного общения с земным материальным миром, а вторая – для связи с миром духовным, потусторонним. Отсюда объясняется жизнь человеческого духа: «В чувственном теле пребывает постоянно не вся наша душа, а только некоторая ее часть, которая, будучи погружена в этот мир и потому уплотняясь или, лучше сказать, засоряясь и омра-

[11] Акафист сшисп. Луке Крымскому. Икосы 1-й, 2-й, 4-й.

[12] Эмпирический – основанный на опыте.

чаясь, *препятствует нам воспринимать* то, что воспринимает высшая часть нашей души». Душа человека уже в земной жизни связана одновременно с двумя мирами, но «ясно воспринимает она только мир материальный», и так будет до той поры, пока она не расстанется с телом. Закономерность такова, что человек, пока он на земле, способен полноценно воспринимать только одним из своих двух сознаний – тем, в которое смещен центр тяжести его личности.

У души, образно говоря, имеется как бы два ока, из коих одно может созерцать только материальное, временное и сотворенное, другое – только вечное, бестелесное. Одно способно видеть лишь на свету, другое свет слепит, но оно обладает ночным видением. Оба не могут видеть ясно одновременно, – чтобы смотрело одно, нужно закрыть второе. Как нельзя рассмотреть звезды при свете дня, пока не померкнет солнце, так и зрение плотское препятствует зрению духовному. Для проявления высших «способностей нашего духа, для обнаружения сверхсознания необходимо, чтобы угасло или по крайней мере значительно ослабло наше нормальное эмпирическое сознание», ибо «пока наша жизнь протекает в калейдоскопе и шуме внешних восприятий, пока в полную силу работает» наше чувственное сознание, – до тех пор скрыта от нас деятельность сверхсознания.

Характерен пример святых подвижников, «людей, являвших очень высокие степени духовности, почти достигших при жизни освобождения духа от тела». Неся сверхъестественные подвиги, они могли подниматься в воздух во время молитвы, могли, как столпники или постники, иметь полную власть духа над телом. Их дух находился на грани перехода от состояния человеческого, связанного с телом, – к ангельскому, бесплотному. Все

это происходило действием вселившегося в них Духа Святого, но само такое вселение есть плод высвобождения духовного начала за счет подавления начала телесного. «Из житий многих святых известно, что долгие, изнуряющие болезни были большим благодеянием для них, ибо смиряли страсти, лишали впечатлений мирской жизни с ее шумом и сутолокой, отвлекающей от углубления в тайники духа». Того же достигают отшельники, «стремясь заглушить все внешние впечатления жизнью в пустыне, постоянным самоуглублением и молитвой, покорить духу плоть постом и бдением». В предельной степени обнаруживается взаимосвязь плоти и духа в страданиях мучеников, запечатлеваясь явными чудесами, когда истязуемый получает благодатную способность претерпевать муки. В это время пред ним могут отверзаться небеса и он бывает погружен в прямое богообщение. «Есть много примеров того, как сильнейшие повреждения тела, жесточайшие мучения могут вызвать угасание эмпирического сознания и одновременно пробуждение сверхсознания, проявляющегося внутренним блаженством». Подобное чудо, когда прекращают действовать законы плоти и вступают в силу законы духа, совершает Божественная благодать, но предшествует этому подавление телесного начала, приносимого в жертву Господу[13].

Аскеза как телесная жертва, как устранение от жизни по плоти является закономерным и естественным условием стяжания благодати. Подавляя внешнее, человек высвобождает внутреннее: воздержанием устраняются раздражители эмпирического сознания, тем самым создаются условия для вселения в человека и действия в нем Духа Святого. Отсюда постулат свт. Григория Пала-

[13] *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа и тело. М., 1997. С. 118–125.

мы: «Поскольку разрушается внешний человек, постольку обновляется внутренний»[14]. В этом смысл и назначение аскезы. «Путь восхождения к Богу – это самоограничение и молитва»[15], поэтому в понимании отцов «подвижничество есть матерь святости»[16]; и тогда вполне логично то, что «муж умный, помышляя о сопребывании и общении с Божеством, никогда не прилепляется ни к чему земному, но устремляет ум свой к небесному и вечному»[17], ибо «молитва не может пребыть в душе, которая не находится в таком устроении»[18]. Здесь речь идет о законе, который Господь открыл апостолу Павлу: действие Божией *благодати* обычно *совершается* через подвижников могучих духом, но пребывающих в физической *немощи*[19]. Достаточно взять любое житийное повествование, чтобы убедиться: преисполненные благодати старцы, чудотворя и исцеляя других, сами несут все тяжелеющий крест собственных недугов. Духовному богатству сопутствует телесная нищета, – эта закономерность с наибольшей очевидностью проявляется в иноческом мире, но она присуща и прочим сферам бытия: часто именно там, откуда удаляется Дух Святой, торжествует *князь мира сего*[20], там процветает плоть и возвышаются кумиры: материальное изобилие, сытость, самодовольство.

Подвижники, ведущие аскетический образ жизни, составляют ничтожное меньшинство среди массы людей

[14] *Григорий Палама, свт. // Петр (Пиголь), игум.* Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 83.

[15] *Питирим (Нечаев), митр. //* Русь уходящая. М., 2004. С. 349.

[16] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 74. С. 370.

[17] *Антоний Великий, св.* Духовные наставления. М., 1998. С. 114.

[18] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 258.

[19] *Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи* (2 Кор. 12, 9).

[20] Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11.

обыкновенных, они – явное исключение. Хотя такое положение вещей воспринимается как норма, оно скорее есть совершенная ненормальность, потому что человек задуман и сотворен как *подвижник* – существо движущееся, восходящее к обожению. Устремленность к спасению, жажда богообщения и духовного совершенства – это врожденные свойства богообразной человеческой природы, а призвание и назначение человека на земле – осуществление воли Бога, *Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины*[21]. Отсюда и тяга к молитве – как естественному способу богообщения – внутренне присуща всякой нормальной, здоровой душе, которую «интересует только одно: пусть Он совершит все по Своей воле. Да будет воля Его». При таком устроении и обретается «нескончаемый рай для человеческого бытия»[22]. Таков Божий замысел о нас, и жить в соответствии с ним – наше призвание. Для подвигшихся навстречу Богу аскеза становится освобождением от всего лишнего, чем человек загромоздил свою жизнь, под чем сокрыл истинную цель и смысл существования, – от всего, что мешает приблизиться к Небу. Аскеза – не уход от жизни, но возвращение к истинной норме, отказ существ, забывших о своем предназначении, от искаженного бытия. Аскеза – отречение от мира «не по брезгливости к миру, но по любви к Богу»[23].

Тот, кто попытается обрести молитву, сам опытным путем неизбежно придет к тем же выводам, он убедится на практике, что духовные плоды вызревают только на почве самоограничения. Когда кто-то с решимостью приступит

[21] 1 Тим. 2, 4.

[22] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 113.

[23] *Василий Великий, свт. // Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 73.

к Богу, намереваясь, подобно прп. Силуану, во что бы то ни стало «умолить Господа», когда к молитве подвигнет необходимость, потребность в ней, – тогда человек сам поневоле начнет отстранять все, что ему мешает, бежать от всего, что отвлекает, что препятствует устремленности его души. Он убеждается, что, внешне ограничивая и утесняя жизнь, приобретает дополнительные силы, оживляющие молитву. Из этого сама собой рождается аскеза – потребность уединиться, устраниться от лишних впечатлений, дел и встреч. Тогда делатель умной молитвы теряет всякое расположение «к занятиям вещественным – по причине утраты сердечного сочувствия к ним и по причине необыкновенно развитого сочувствия к духовному миру»[24]. Тогда естественным образом отпадают побочные интересы, в тяжкую повинность превращается то, что другим доставляет развлечение и радость. Тогда вдохновляет проповедь аскезы, самоотвержения без жалости к себе – то, о чем иные скажут: *жестоко есть слово сие*[25]; желанным становится то, что других пугает, как отягощающая заповедь: «Весь образ жизни нужно до предела упростить, так чтобы не было поводов для лишних забот о внешнем... Всякое лишнее знакомство следует прекратить... жить как можно уединеннее, уста связать более строгим молчанием... Воздержание необходимо иметь во всем... Всегда выходи из-за стола, когда не досыта наелся и напился... Тогда голод и жажда между застольями будут непрестанными... Хмельного вовсе не употребляй... Пищу вкушай больше постную... Приготовление пищи имей простое... Подстилку на ложе ночном имей жесткую...

[24] *Игнатий Кавказский, свт.* // Отечник, составленный свт. Игнатием (Брянчаниновым). М., 1996. С. 297.

[25] *Жестоко есть слово сие, кто может его послушати?* (*Какие странные слова! кто может это слушать?*) Ин. 6, 60.

Если же крайняя бедность постигнет тебя, и ею не тяготись, зная, что наше богатство – Господь... Все терпи безропотно: голод, холод, наготу, ожидания, искушения, болезни, утеснения, всякую печаль и всякую тяготу»[26].

Как видим, цель аскетической жизни рассматривается отцами в плане «стяжания новой и лучшей энергии», позволяющей «телу вместе с духом участвовать в благодатной жизни»[27], причем задача эта неотложна и актуальна. «Человек жаждет вечности... И эта вечность присутствует здесь»[28]. Это основы богословия исихазма: «Если тело призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей Божественных, когда душевные силы... преображены и освящены»[29]. Поэтому весь строй христианской жизни, согласуясь с церковной канонической системой, направляет человека к отрешению «от своей природы, от своей воли», к аскетическому упразднению «самостного, замкнутого в себе псевдоличного бытия». И «коренная тайна евангельской проповеди» заключена как раз в том, что «человеческая личность не может вполне осуществиться иначе, как через самоотдачу», так как «личность, в ее чистейшем виде, есть самоотрешение», – именно «поэтому и откровение Божественной Личности было явлено нам в полноте в условиях жизни падшего мира через крестную смерть Богочеловека Иисуса Христа»[30]. И потому же от каждого,

[26] *Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп.* О молитве Иисусовой // Наст. изд. Т. 1.

[27] *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 221.

[28] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 62.

[29] *Григорий Палама, свт.* Святогорский Томос // *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 447.

[30] *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 221.

возжелавшего последовать за Господом, требуется такое же самоотречение: *всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником*[31]. Это жестокое слово[32]. Но это единственный путь к единению с Богом и к вечной жизни[33]. Правда, что *немногие находят* этот путь, что *мало избранных* от среды *званых*, что всегда было *мало спасающихся* и столь *многие... отошли от Него*. Но все равно – *не бойся, малое стадо!*[34]

Поднимая взор выше, видим, что подлинная самоотрешенность аскета простирается за пределы телесных ограничений, требуя жертвы и в области интеллекта – отказа от самосотворенных моделей мира, от всех попыток постижения мира «рассудочными методами»[35], от *всего*[36], что человек старался скопить, «нагромождая свои познания и увлекаясь ими», ценя их, дорожа ими. Решимость оставить *все* и взыскать «единое» бывает вознаграждена. Жертвующий всем, что у него есть, не остается опустошенным, но в ответ «получает нечто гораздо большее», нечто, что «преподносится иной Силой в качестве дара». Тогда человек говорит о себе: *мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем*[37]. Отрешаясь от своего интеллектуального богатства, человек на деле не многое теряет, – «мирское знание, знание *по плоти*[38], знание механическое бесплодно и мертво. Другое

[31] Лк. 14, 33.

[32] *Жестоко есть слово сие, кто может его послушати?* (Ин. 6, 60).

[33] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 60.

[34] Мф. 7, 14; 20, 16; 22, 14; Лк. 14, 24; 13, 23; Ин. 6, 66; Лк. 12, 32.

[35] *Максим Исповедник, прп. // Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 56.

[36] Лк. 14, 33.

[37] 2 Кор. 6, 10.

[38] *Вы судите по плоти* (Ин. 8, 15). *Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти* (Гал. 5, 16). *Живущие по плоти о плот-*

же знание – это знание во Святом Духе», ведение того, «что лежит за пределами этой жизни, в области вечного неизменного бытия», к которому невозможно приблизиться земными средствами. Знание истинное, по выражению свт. Григория Нисского, это «познание Сущего – это приобретение, состоящее в потере всего ради Него»[39]. Так разменивает свое имение мудрый купец, *который продал все, что имел, и купил* единственную *драгоценную жемчужину*[40]. «Так и Сам Господь землю нашу называет торжищем, а жизнь куплею»[41]. *Пойдите*, сказано, *к продающим и купите*, прежде чем *двери затворились*[42]. Так через аскетическую жертву стяжается благодать созерцательной молитвы, «ниспосылаемой Духом Святым... И не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении, при созерцании непостижимого... Сие-то и есть то неведение, о коем сказано, что оно выше ведения»[43].

Жертва живая

К аскезе как к образу жизни, построенному на всестороннем самоограничении, нас вынуждает наше собственное наличное состояние, поскольку мы «расстроились сами в себе, прияв в себя силу растления нравст-

ском помышляют, а живущие по духу – о духовном. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут... Вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его... Ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете (Рим. 8, 5, 8–9, 13).

[39] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 54–57.

[40] Мф. 13, 45–46.

[41] *Серафим Саровский, прп.* // Записки Н.А. Мотовилова. М., 2005. С. 202.

[42] Мф. 25, 9–10.

[43] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 16. С. 67.

венного – *эгоизм* со всеми страстями»[44]. Все это множество страстных проявлений традиционно сводится, по учению отцов, к восьми видам[45], а более обобщенно, образует три основные группы или, иначе говоря, три «главнейшие» страсти, это: *сластолюбие*, *сребролюбие* и *славолюбие*[46]. Вот три столпа ветхости, на которых зиждется все бытие падшего человека, остальные душевно-телесные страсти и пороки плодятся от этих трех[47]. Страсти есть не что иное, как патология трех сил души – воли, чувства, ума; зараженные греховной проказой, эти энергии в своем действии отклонились от естественного, Богом заданного, направления, что и держит человека в нижеестественном состоянии.

Первая из главных страстей есть угождение плоти. ***Сластолюбие*** включает в себя все возможные формы телесных и психических услаждений, стремление к комфорту и внешнему покою. Это, собственно, и есть самолюбие, которое представляет собой болезнь желательной силы души: искаженная страстью воля, вместо жажды духовного блага, взамен снискания благодати, требует ложного, извращенного наслаждения. Вторая из главных

[44] *Феофан Затворник, свт.* Толкования: Послание к Галатам. М., 1996. С. 39.

[45] К восьми видам страстей относят: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Такая классификация встречается в писаниях аввы Евагрия, прп. Кассиана Римлянина и других отцов. Из чего складывается эта восьмерица, можно представить по «исчислению страстей» в книге прп. Петра Дамаскина, который приводит перечень 300 страстных действий. См.: *Евагрий, авва.* // Добротолюбие. Т. 1. С. 603; *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Кн. 5–12; *Петр Дамаскин, прп.* Творения. С. 213–216; *Григорий Синаит, прп.* Творения. С. 40; *Николай (Могилевский), митр.* Тайна души человеческой.

[46] *Прп. Симеон*: «Всякий человек, рождающийся в мир сей, трем бывает раб страстям: сребролюбию, славолюбию и сластолюбию». *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 1. С. 208. См. также: с. 64, 150, 214–216.

[47] См.: *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 37.

страстей есть привязанность к любым преходящим вещам и ценностям материального мира. Страсть ***сребролюбия***, поразив раздражительную силу души, подменяет любовь к Небу ненасытным пристрастием ко всему земному, возбуждает стяжательство и корысть. ***Славолюбие*** – третий столп, стоящий в основании ветхого существа, – это всевозможные проявления гордыни и тщеславия. Гордость или, что то же, эгоизм есть патологическое состояние мыслительной силы, когда энергия ума изменяет свою естественную направленность и, оторвавшись от Бога, замыкается в пределах ограниченного человеческого «я».

«Из этих трех главных страстей, – по выражению свт. Игнатия Кавказского, – составляется *миролюбие*», ведущее человека «к нравственному бедствию»[48]. Идея триады обязана своим происхождением новозаветному учению. Апостол Иоанн Богослов в трех вещах совмещает все человеческие похоти, говоря: *все, еже в мире, есть*

[48] По учению *прп. Исаака Сирина* и *свт. Игнатия Кавказского*, основные страсти суть следующие: *сластолюбие* (угождение плоти, чревоугодие, пьянство) – телесное наслаждение, от которого блудная страсть; *сребролюбие* (корыстолюбие, имение, стяжание) – вожделение богатства, стремление к собиранию разных вещей; *славолюбие* (самодовольство, тщеславие) – вожделение чести, от которого происходит зависть; желание начальствовать; кичение благолепием власти, украшение себя пышными одеждами и суетными утварями; человеческая слава и похвала, служащие причиной памятозлобия; страх телесный. Это тот комплекс страстей, который «именуется міром»; обладатель этих свойств не получит «возможности коснуться истинной, чистой молитвы». Иногда два первых вида страстей объединяются в одном понятии – «телесное упокоение». Так «называются аскетическими отцами все роды телесного наслаждения и неги». Тогда триада преобразуется в двоицу, как например в учении *прп. Пимена Великого*: «Если человек не возненавидит двух страстей, то не возможет быть свободным от мира. Его спросили: каких? Авва Пимен отвечал: телесного упокоения и суетной славы». *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 5. С. 305, 312; Отечник, сост. свт. Игнатием. С. 319.

похоть плоти, похоть очес и гордость житейская[49]. По апостолу, «похоть плоти есть насыщение чрева множеством разных яств, за которым следует нечистота блудная. Похоть очес имеет предметом своим вещественные блага, при обладании которыми» очи начинают то смотреть свысока, то, помрачаясь завистью, распалять сердце к стяжательству. «Гордость есть мирская любовь к шумной славе – высокое о себе мнение, самовосхваление и жажда хвалы от других, – которая заседает в умах наших по причине суетных и преходящих внешних достоинств»[50]. Писание не только ставит диагноз, но дает богопредписанный курс лечения. Апостол Павел научает основам аскезы: *Если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете.* А посему *не сообразуйтесь с веком сим* и *попечения о плоти не превращайте в похоти*, но *почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога.* Мысль апостола в том, что «христианская вера непременно включает в себя активный подвиг воздержания, чистую, целомудренную жизнь, бескорыстие, постоянство в молитве и деятельное проявление любви к ближним». Такой путь, по сути, есть жертва самоотречения: *Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу для разумного служения вашего*[51]. Служение «разумное» означает, что подвизаться необходимо с рассуждением – подвиг должен «соответствовать воле Божией, нашим силам и внешним обстоятельствам, ибо слепое и неуместное усердие может принести больше вреда, чем пользы»[52].

[49] I Ин. 2, 16.

[50] *Антоний Великий, св.* Духовные наставления. М., 1998. С. 182.

[51] Рим. 6, 11; 8, 13; 12, 1–2; 13, 14.

[52] Второе Евангелие: соборные Послания св. ап. Павла. М., 2003. С. 91.

Битва за душу, которая ведется в течение всего деятельного периода, должна быть спланирована, победа не достигается путем хаотичных действий. «Цель борьбы со страстями состоит в том, чтобы изменить направление искаженной энергии нашей природы: от страстного ее использования направить к бесстрастному и тем самым достичь исцеления»[53]. Борьба за спасение души имеет свою стратегию, разработанную поколениями святых иноков. Монахи – профессионалы в деле спасения, поэтому миряне, будучи как бы любителями по отношению к ним, естественно, обращаются к их опыту, изучая который выстраивают пригодную для себя программу действий[54]. По причине двойственности природы человека, имеющего душу и тело, война ведется одновременно на двух фронтах: внешнем – телесном и внутреннем – духовном. Первый фронт открывается на поприще аскетического подвига. Второй – это, собственно, и есть умное делание, подвиг трезвения и молитвы, которому посвящена наша книга[55].

О молитве скажем здесь только несколько слов, напомним, что делание внутреннее имеет три составляющие, которые пронизывают всю молитвенную жизнь человека. Это, во-первых, молитва за богослужением, включая регулярное участие в таинствах и подготовку к ним. Во-вторых – келейная молитва, или домашнее пра-

[53] Предисловие // *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 40.

[54] Основу аскезы, по святым отцам, составляют деятельные подвиги, подразделяемые на 7 категорий: безмолвие; пост и прочее воздержание; бдение; богослужение или псалмопение; молитва как таковая; чтение; совет и руководство. См.: *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. С. 108–115.

[55] Конкретно тема молитвы и трезвения рассматривается в двух последующих разделах: «Мысль и слово», «Ум и сердце», а также в 4-м томе наст. изд.

вило в специально отведенное время утром, вечером, ночью. В-третьих, это дело трезвения, то есть непрестанный контроль над помыслами и внутренними движениями чувства: за всяким занятием, во время работы и отдыха, человек стоит на страже, храня ум от мыслей, образов и воспоминаний, имеющих страстную основу. Отсечению их, сопротивлению им и удержанию самоконтроля способствует непрерывно читаемая про себя Иисусова молитва.

Говоря конкретнее об аскезе, мы можем для ясности представить себе упрощенную схему, в которой выделяются три основных делания: *послушание*, *покаяние*, *самоотвержение*. ***Послушание*** подразумевает руководство духовной жизнью в двух аспектах: прежде всего – окормление у духовника, совет с ним или с опытными, рассудительными людьми; затем – изучение Писания и Предания. Обо всем этом в общих чертах говорилось в двух предыдущих томах. ***Покаяние*** включает в себя все формы очищения и хранения в чистоте своей совести, о чем также уже достаточно сказано. ***Самоотвержение*** представляет собой, так сказать, систему отречений, это работа над собой в трех направлениях, которые можно обозначить как *уединение*, *беспристрастие*, *воздержание*.

Уединением называем внешнее и внутреннее удаление и отречение от мирского общества, от его ценностей и образа жизни; отстраненность от мира сопровождается подвигом нестяжания. Все это ведет к состоянию беспопечительности, то есть внутренней уравновешенности, когда мир и спокойствие невозмутимы, когда во всех действиях отсутствует суетность и чувство озабоченности. ***Беспристрастие*** в данном случае понимается как отсутствие привязанности ко всему земному, как потеря заинтересованности в чем-либо временном, суетном.

Достигается это через самоотречение – через борьбу с самостью, преодоление в себе эгоистического начала. ***Воздержание*** есть всестороннее самоограничение, или отказ «от злоупотребления во всякой вещи, пище, питье и одежде»[56], что в основном выражается в соблюдении поста, в подвиге бдения, в хранении целомудрия и удерживании языка, зрения, слуха. Так выглядит общая схема. Формат данного издания позволяет дать только краткий очерк основ аскезы, мы лишь наметим главные направления внешнего делания[57].

Имеет свою стратегию и враг человека – диавол. В своей борьбе против нас, несмотря на всю беспорядочность и запутанность в собственной лжи, он все же «придерживается некоторой методики. Людей он подразделяет на три категории, в зависимости от их качеств»[58]. К первой группе относятся люди, щедро одаренные интеллектом и различными талантами. Забота диавола развить в них гордыню, своенравие, эгоизм. Те, в ком удается возбудить названные качества, утрачивают врожденные духовные дары, то есть теряют способность *веры* – то свойство, что присуще природе разумных существ. Этим сатанинская цель уже достигнута, так как самодостаточный человек начинает питать чрезмерное доверие к своему мнению и собственной логике, а затем преуспевает в создании различных теорий и философских учений. Особенность таких учений в том, что все они не ведут к Богу, но служат утверждению и прогрессу неверия. Ко второй

[56] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 20, 23.

[57] Более конкретное и подробное развитие этой темы выходит за рамки четырехтомного издания. Предполагается в дальнейшем посвятить ей отдельный выпуск нашей серии.

[58] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 380.

группе принадлежат люди не столь ярко одаренные и более уравновешенные по характеру, они законопослушны и благонадежны в делах веры. Диавол не стремится отнять у них веру, так как это не имело бы успеха. Но он пытается исказить в их сознании существо веры, ввести в заблуждение путем подмен и лукавства, чтобы через всевозможные ухищрения человеческого рассудка сбить с верного направления и отдалить от Бога. Бесчисленные ереси, лжеучения и вероучебные отклонения, авторское право на которые всегда остается за диаволом, уводят в бездну *глубин сатанинских*[59] тех, кого он не смог победить неверием. Третью категорию жертв сатанинской стратегии отличает самое примитивное внутреннее устроение. Это натуры вялые, безразличные к духовным ценностям, – справиться с ними для диавола не составляет труда, достаточно потакать их любви к наслаждениям. Смысл их жизни – удовольствие на уровне телесных чувств, а вся идеология сводится к известной формуле: *Станем есть и пить, ибо завтра умрем*[60].

Это, разумеется, только схема, в реальности диавольские приемы борьбы более разнообразны и изощренны. Опытнейший враг, дерзнувший воевать даже со Христом, он может обезоруживать тем, что обладает непостижимой для человека мерой бессовестности и цинизма. «Цель сатаны состоит в разрушении человека любыми средствами, поэтому он перебирает все возможные способы: когда потерпит неудачу, действуя одним, применяет и другой, и третий, и так без конца»[61].

«Цель деятельного подвига – призвать внутрь себя энергию благодати Божией, ибо без нее мы не имеем воз-

[59] Откр. 2, 24.
[60] 1 Кор. 15, 32.
[61] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 381.

можности» противостать *закону греха*[62], «укоренившемуся в наших членах», и преодолеть его[63]. Эту цель нужно понимать как тактическую задачу аскезы, задача же стратегическая – стяжание начального бесстрастия. Чтобы не сбиваясь идти благоразумным средним путем, мы должны иметь точки отсчета, представлять себе возможности духа, а для этого надо ориентироваться на подвижников святой жизни. Иначе за средний уровень очень легко принять самый нижний: лежать, думая, что стоишь. Исходя из требований, которые предъявляют себе удалившиеся в пустыню исихасты, можно, соизмеряясь с реальностью, вывести нормы, применимые к подвизающимся в миру. Поэтому мы изучаем жития отцов древности и, что не менее важно, опыт своих современников, ибо подвиг таких отцов, как Иосиф Исихаст, Порфирий Афинский, Паисий Святогорец, Силуан Афонский, Софроний Эссекский, показывает, что путь самой высокой аскезы не закрыт и ныне.

Аскетический строй жизни, позволяющий приступить к умному деланию, святые отцы понимают как внешнее и внутреннее удаление от мира. Прежде всего, «да будет жительство твое безмолвно, беспопечительно и для всего умерщвлено», – говорит прп. Симеон Новый Богослов и только после этого приступает к наставлениям о молитве и внимании[64]. Мироотрешенность и молитва суть две стороны умного делания – эта мысль настойчиво повторяется у Никифора Монаха, Григория Паламы, Паисия Молдавского и других отцов. В их наказах звучит категоричность: «В истинно умном молении» надо «прекратить привязанность даже к безразличным вещам... только так можно достичь чистой молитвы», ина-

[62] Рим. 7, 25; 8, 2.

[63] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 247.

[64] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Ключ разумения. М.–Екатеринбург, 2003. С. 357.

че же «даже краешком губ не сможем испробовать умной молитвы»[65]. В писаниях прп. Нила Сорского эта тема развивается в главе «Об отсечении забот и беспопечении истинном, каковое есть умерщвление для всего»: умное делание «непременно требует отсечения попечений, то есть умерщвления для всего, и упражнения в одном лишь деле Божием и внимании единственно к нему»[66].

Многие «великие отцы, познавшие премудрость эту опытом» говорят о том же. «Отрекись от мира во всем, — да не опустошится ум по причине чего-либо из видимого»[67]. «Глубоким болотом» называют отцы «бремя материальных приобретений», которое, отягощая ум помыслами, погружает его в пропасть погибели[68]. «Невозможно не стяжавшему беспопечительности... совершать... молитву со вниманием, то есть сердечное делание». Если и допустимо вести беседы, то только «в подобающее время и в меру», только «с духовными и благоговейными отцами и братиями», а все дела безоговорочно требуют предельного ограничения[69]. «Удались от видения мира, и отсеки беседы, и не желай принимать по обычаю друзей в келью свою, даже под благим предлогом, кроме тех одних, которые с тобой единонравны и твои сотаинники; и бойся от бесед душевного смущения, которое обычно невольно действует и после того, как прекратится общение внешнее... Несвоевременные и излишние речи, даже и с ближними, и с любимыми нашими, производят смущение, сильно растлевают умное хранение и тайное поучение»[70].

[65] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 163.
[66] *Нил Сорский, прп.* // Ключ разумения. М.–Екатеринбург, 2003. С. 356.
[67] *Макарий Великий, прп.* // Там же.
[68] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 26.
[69] *Иоанн Синайский, прп.* // Там же. С. 357, 358.
[70] *Исаак Сирин, прп.* // Там же. С. 358.

По природной особенности своей человек всегда стоит перед выбором – «неизбежно одно из двух: или в погоне за душевно-телесными услаждениями и комфортом удаляться от Бога, а следовательно, умирать духовно, или в стремлении к сверхприродному образу бытия – умирать для мира сего. В этом "умирании" крест наш, наше распятие». И это требует от нас полной отдачи: отдать Богу «все существо наше в полноте его», иначе как достичь полноты обожения? «Если же мы отдаем Ему лишь часть нашей жизни, то не должно ожидать, что Он, Безначальный, откроется нам во всей Своей Полноте, и притом навеки неотъемлемым образом. Господь неисповедимо щедр, но Он считается с мерой нашей самоотдачи Ему; иными словами: Он отдается нам настолько, насколько мы *готовы* в нашей свободе принять Его»[71]. Поэтому жалость и сострадание звучат в словах Христа: *Горе вам, богатые!* Он скорбит о чадах, не способных пасть в объятия своего Отца и принять от Него в дар вечные блага: *Горе вам, пресыщенные*[72].

Аскеза – есть самоотрицание, самоумаление, самопожертвование. Поскольку весь *мир лежит во зле*[73], то возрастание в любви возможно лишь через умаление собственной ветхости, через преодоление действующего в нас *закона греха*[74]. Самоотвержение, умаление самости высвобождает духовные силы – отрицая себя, мы утверждаем Христа. Чем большего напряжения достигает наша аскетическая активность[75], выражающаяся в постоянном

[71] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex; ТСЛ, 2006. С. 111, 125.

[72] Лк. 6, 24–25.

[73] I Ин. 5, 19.

[74] Рим. 7, 25; 8, 2.

[75] Принцип, которого всегда держался *о. Софроний (Сахаров)*, это «добровольная напряженность жизни». Причем «не перегрузка

устремлении духа к Богу, в молитве, сострадании, любви, тем легче становится *бремя*[76] подвига[77]. Поэтому «прежде всего нужно самоотречение, а за ним следуют обильные Божественные дары; когда есть самоотречение, тогда Бог подает человеку Свою благодать. Когда в человеке есть дух жертвенности, тогда он получает Божественную помощь, Бог заботится о нем. В соответствии с мерой самопожертвования и молитвы за ближних человек получает и помощь от Бога»[78]. В жертвенности воплощается исполнение первой из возложенных на человека заповедей[79] – любовь к Богу есть прежде всего самоотречение и самозабвение, «нелюбовь к самому себе Бога ради»[80].

Жертвенность чудесно преобразует душу: отступающему от себя даруется «вместо земных небесная, вместо временных вечная, вместо тленных нетленная»[81]. «Жизнь и воля, которые приносятся Богу, получают немедленное и неизменное освящение». Сама решимость верующего на самоотдачу, его намерение – уже

работами, ведущая к отупению и желанию отдыха, а монашеское творчество». Особенно это актуально в келейном уединении. «Четырнадцать лет в монастыре, семь лет на пустыне, – вспоминал о. Софроний, – и никогда, ни разу, не было мысли об отдыхе». Келья, говорил он, нужна, «чтобы уйти в глубину себя», но никак не для комфорта. Вот тот «контраст, которому я научился на Афоне: в храме – богатство вековой культуры, а в келье – едва одно одеяло, чтобы закутаться от мороза; согревается же монах слезами». *Панкратий (Жердев), еп.* Афон как источник возрождения монашества в XX веке. С. 13.

[76] *Иго Мое благо, и бремя Мое легко* (Мф. 11, 30).

[77] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 272, 273.

[78] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2001–2008. Т. 5. С. 51.

[79] Возлюби Господа Бога твоего... сия есть первая и наибольшая заповедь (Мф. 22, 37).

[80] *Диадох Фотикийский, свт.* // *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы V–VIII вв. Минск, 2006. С. 218.

[81] Божественная литургия свт. Василия Великого. Молитва по освящении Св. Даров // Служебник.

есть внутреннее действие, энергия. А энергия не исчезает бесследно[82]. Это волевое усилие, «состоящее в добровольном приношении самих себя Богу, будучи энергией, противоположной эгоистическому стремлению нашей падшей природы» уже способствует стяжанию благодати. «Жизнь верующего, насколько она становится приношением Богу, настолько является духовным возрастанием». По законам Духа, «никогда нельзя обрести всего, если прежде не отдать Ему все». Здесь «умаление есть полнота, а смирение есть слава». В аскетическом самораспятии «происходит одновременно нисхождение и восхождение: погребается тело плотское и восстает тело духовное»[83]. *Нисшедший, Он же есть и восшедший*[84]. И человек восходит на фаворскую вершину созерцания, «с которой сходит нетварное дуновение, наполняющее человеческое сердце, оживотворяя его внутренний мир». Жертва и умаление ради любви есть вознесение по образу Того, Кто рек: *когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе*[85]. «В момент, когда в верующем появляется жертвенная любовь, он по благодати становится образом Сына Божия... Разбойник не испугался, потому что он был распят. Петр же отрекся от Христа, потому что боялся быть распятым. Свободен тот, кто распят. Мертвый не боится смерти. Ничего не теряет тот, кто ничего не имеет»[86].

[82] «Энергия, во всех своих видах, никогда не теряется, не пропадает... Энергия духовная тоже никогда не исчезает бесследно». *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Сила Моя в немощи... С. 291.

[83] Ср.: *Сеется тело душевное, восстает тело духовное* (1 Кор. 15, 44).

[84] Еф. 4, 10.

[85] Ин. 12, 32.

[86] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 100, 103–106, 111, 113, 157, 159, 161.

Напротив, мироощущение, при котором утрачивается понимание жертвенности как высшей духовной ценности, – это предвестие катастрофы, не только личной, но и целых сообществ. Тут коренятся причины и русской трагедии. С началом XX столетия русские люди, «называвшие себя христианами, стали все дальше отходить от христианского идеала»: они все менее «постигали органическую связь спасения своей души с очищающими душу страданиями». Все более возрастало желание получше устроиться в этой жизни, а *мир*[87], о котором говорит Священное Писание, начинал пониматься исключительно как душевный и даже прямо по-протестантски – как материальный комфорт. Все это вело к тому, что христианин утрачивал понимание истинного смысла бытия «как хождения перед Богом»[88], отдавая предпочтение законам *мира сего*[89], – люди продолжали жить внутри Церкви, но без Церкви. И Господь снизошел, чтобы вернуть к Себе теплохладных христиан, и вернуть путем мученическим. «Он как бы встряхнул их, снова напомнил им о Себе», напомнил, что спасение души для жизни вечной – это путь исповеднический, жертвенный. В соизмерении с вечностью, в категориях Царства Небесного существенным становится только одно – «жил ли христианин с Богом, стал ли он исповедником или, будучи крещенным в смерть Христову, будучи мирянином ли, священником или епископом, остался всего лишь умным, образованным, психологически тонким человеком», человеком, действующим не в предстоянии Христу, не с единой мыслью о спасении души, но исходящим в своих поступках из зем-

[87] *Мир Мой даю вам; не так, как мир дает* (Ин. 14, 27).

[88] См.: Быт. 5, 24; 6, 9; Мих. 6, 8.

[89] Лк. 12, 30; Ин. 8, 23; Еф. 2, 2.

ных, душевных соображений, из земной, преходящей выгоды. В свете предстояния Господу значение имеет только одно: «насколько внутренне внимание человека было направлено к Богу, насколько человек готов был пожертвовать различными пристрастиями... даже и самой жизнью»[90].

Третьего не дано

Когда в конце 1832 года прп. Серафима Саровского, уже готовящегося к переходу в вечность, спросили: «Почему мы не имеем строгой жизни древних подвижников?» – то старец отвечал кратким словом, известным сегодня всему православному миру: «Потому не имеем, что не имеем решимости. А благодать и помощь Божия верным и всем сердцем ищущим Господа ныне та же, какая была и прежде, – и мы могли бы жить, как древние отцы. Ибо, по слову Божию, *Иисус Христос вчера и днесь той-же, и во веки*[91]»[92].

Первое препятствие подвижничеству обнаруживается в самом нашем характере, как правило страдающем недостатком решимости. Решимость – это именно то качество, в котором прежде всего нуждается желающий перестроить жизнь по аскетическим нормам. Без решимости кто бы смог пойти против себя самого – отважиться на самоотречение, на отречение от мира. И то и другое предполагает отказ совершенно бескомпромиссный, полную переориентацию всех ценностей и жизненного устроения. Лишь после этого можно надеяться на благой

[90] *Дамаскин (Орловский), игум.* Святые РПЦ в период гонений XX столетия. М., 2008. С. 1, 2.

[91] Евр. 13, 8.

[92] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 80.

результат в виде первых даров благодати – на реальные перемены в душе. «Бог требует от нас только совершенной решимости и Сам подает нам силы и дарует победу»[93]. А *побеждающего*, сказано, *сделаю столпом в храме Бога Моего*[94]. «Никакой другой зависящий от человека фактор не способствует успеху в такой степени, как наша твердая, неизменная решимость»[95]. Чтобы действительно следовать учению святых отцов, «надо иметь ту беспощадность к себе... ту решимость, какой требует Господь от Своих последователей, то есть до ненависти к себе[96]»[97].

Любая «полуаскеза» или аскеза «частичная» лишена смысла, так как не принесет плодов. Это обусловлено радикальностью Христова пути, о чем предупреждаются все Его последователи: только *таким образом исполните закон Христов*[98]. «Душа, разгороженная на две камеры – религиозную и житейскую, – не может целиком отдаться ни на служение Богу, ни на служение миру. В результате получается жалкая полуистина, теплохладное, либеральное христианство, в котором нет ни правды Божией, ни правды человеческой. Представители этого христианства лишены религиозного энтузиазма, среди них нет мучеников, обличителей, пророков»[99]. «Ты же, о подвижник и воин Христов, понимай обман лукавых бесов: невозмож-

[93] *Ефрем Сирин, прп. // Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 312.

[94] Откр. 3, 12.

[95] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 147.

[96] См.: Лк. 9, 24; 14, 26.

[97] *Софроний (Сахаров), архим. // Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 35.

[98] Гал. 6, 2.

[99] Акты Св. Патриарха Тихона. М., 1994. С. 284.

Эти слова, произнесенные свящ. Валентином Свенцицким (1906), цитирует в своем патриаршем Послании (15.06.1923) свт. Тихон Московский.

но смотреть одним глазом в небо, а другим в землю. Так и человек не может заботиться и о душе, и о теле. Как родник не может из одного протока источать и сладкую, и горькую воду, так не может и человек служить Богу и заботиться о теле»[100].

Мы оставили все[101], – говорят последовавшие призыву: *Следуй за Мною*[102], говорят евангельские миряне, призванные действительно *все* оставить – и мирские ценности, и мирское расположение духа, и наконец – самих себя. Такова категоричность требований к желающим преодолеть путь: *отвергнись себя*[103]. Только освободившись от груза самости, смогут они принять то, что им даруется: *возьмите иго Мое*[104]. Требуется оставить внутреннюю заботу о том, *что нам есть* и *во что одеться*, так как этого *ищут* только *язычники* – не знающие Христа, ограниченные пределом земли, вектор их устремлений направлен вниз. Наша забота – поиск *Царства Божия*, потому, отложив языческие заботы о материальном и беспокойство *о завтрашнем дне*, имея единственную цель – устремленность к Небу, мы ежедневно умираем для мира и тогда нам, конечно, *довольно для каждого дня* этой *своей заботы*[105]. Мы предупреждены: на этом пути *будете иметь скорбь*. Но дана и опора: *во Мне мир* обретете, – вот где покой от скорби, сила нести ее, утешение, отрада и спасение. Потому что в Нем уже преодолена вся скорбь мира и тленность его: *Я победил мир*; поэтому если мы с Ним, то

[100] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 269.

[101] *Вот, мы оставили все и последовали за Тобою* (Мф. 19, 27; Мк. 10, 28; Лк. 18, 28).

[102] Мф. 9, 9; 16, 24; 19, 21; Мк. 2, 14; 8, 34; Лк. 5, 27; 9, 23; 9, 59; 18, 22.

[103] *Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя* (Мк. 8, 34).

[104] Мф. 11, 29.

[105] Мф. 6, 31–34.

приобщаемся к Его мирности и к Его победе[106]. В то же время, мы видим строгое, резкое осуждение приверженности міру: *Отойдите от Меня,* – говорит Спаситель и делающим *беззаконие*, и делателям *неправды*[107], то есть не правым в том, что нарушают Его закон. А еще более определенно сказано апостолу Петру, допустившему заземленный помысл: *отойди от Меня, сатана!*[108] Одно, не согласное с волей Божией, суждение отлучает от Христа, а это уже уравнивает человека с демонами, равнозначно «осатанению» – бесоодержимости. Вновь та же категоричность: кто не с Ним – *тот против*[109].

Человек не был создан как самодостаточная замкнутая система, он «не есть автономное существо»[110], жизнь его поддерживается извне, – и насколько абсолютна зависимость людей от пищи, воды и воздуха, настолько же они нуждаются в питании духовном. Не имея возможности в самом себе генерировать движущую силу бытия, человек принужден черпать духовную энергию из внешнего источника, каковым является для него Сам Создатель, питающий душу нетварной живительной силой. Такая открытость внешнему миру сопряжена со врожденной способностью добровольного выбора. Но где свобода – там возможность ошибки. И человек совершает ее, когда начинает искать источник жизненных сил где-то помимо Бога. Ему тотчас же предлагаются соблазнительные варианты, вплоть до владения «всеми царствами мира и

[106] Ин. 16, 33.

[107] Мф. 7, 23; Лк. 13, 27.

[108] *Потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое* (Мф. 16, 23; Мк. 8, 33).

[109] Мф. 12, 30; Лк. 11, 23.

[110] *Мейендорф Иоанн, прот.* Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 242.

славой их», – если только, *пав, поклонишься мне*[111]. Такова цена за услугу диавола.

Человек, по сути, поставлен перед выбором между двумя разноприродными, взаимоисключающими началами – созиданием и разрушением, движением вверх или вниз. Третьего направления не дано. «Есть два аспекта вечности: вечная жизнь и вечная смерть. Третьего состояния нет»[112]. Но и на земле та же альтернатива, что в вечности, тот же выбор между раем и адом. В мире нет третьего источника энергии: либо это жизнесозидающая нетварная Божественная благодать, либо деструктивная тварная демоническая сила. Если мы духовно живы, то *мы Им живем и движемся и существуем*[113], если же не Им, то мы мертвы духом и движет нами сила зла и тления. Стоять на месте, зависнуть в статике невозможно, так как на земле отсутствует невесомость и время течет без остановки, – поэтому *употребляющие усилие*[114] поднимаются ввысь, но остановившиеся не стоят, а сразу же влекутся вниз и низвергаются в падение.

Эта мысль развивалась отцами с глубокой древности. «Человек по природе – существо динамичное, не прекращающее двигаться и действовать, даже когда отвратится от добра. Но тогда оно уже движется не богонаправленно... Сущность падения состоит именно в этой неверной направленности человеческих сил»[115]. Тварь создана из ничего и потому как бы парит «над бездною ничтожества,

[111] Мф. 4, 8–9.

[112] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 85.

[113] Деян. 17, 28.

[114] *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12).

[115] *Афанасий Великий, свт. // Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 45.

готовая в нее низвергнуться». Естество твари «текучее и распадающееся», и «в самой себе она не имеет опоры и устоев для существования». Человек может обрести твердую опору в бытии только «через причастие Богу Слову». Альтернатива этому пути одна-единственная – падение в бездну[116]. Все византийское богословие исходит из принципа, что «человек не есть автономное существо, но что его истинная человечность реализуется лишь тогда, когда он живет *в Боге* и обладает Божественными качествами»[117]. Тот же радикализм найдем в писаниях отцов II столетия: не все люди оказываются сынами Божиими, но «только те, кто верят в Бога и творят Его волю. Остальные же суть сыны диавола»[118].

В каком-то среднем, промежуточном положении пребывать невозможно. Если же, вопреки Евангелию, попытаться предать себя *двум господам*, подчиниться одновременно двум противоположно направленным силам, тогда душа начнет разрываться. Нельзя *служить двум господам*[119], «ибо одному из них имя – смерть»[120]. Когда все же пытаются это сделать, то «торгуют святыми понятиями, ибо человек не может *служить Богу и маммоне* с одинаковой верностью и преданностью. Тот, кто служит то Богу, то диаволу», – тот пытается «торговаться и с Богом, и с сатаной, желая, чтобы ему помогали и Тот, и дру-

[116] *Афанасий Великий, свт. // Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 34.

[117] *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 200.

[118] *Ириней Лионский, сщмч. // Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 98.

[119] *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне* (Мф. 6, 24; Лк. 16, 13).

[120] *Николай Сербский, свт.* Молитвы на озере. М., 2002. С. 171.

гой»[121]. Это только так кажется, что человеческое служение в этом мире, помимо службы Богу или маммоне, может иметь еще одну, компромиссную форму – некую совмещенную преданность и Тому, и другому. Евангелие не ошибается. На деле третьего варианта быть не может: «истинная служба только первая, ни с чем иным не смешанная». А обе «другие – есть службы диаволу»[122]. Отсюда ясно, что любой колеблющийся не просто пребывает в безобидной неопределенности, нет – он просто еще не со Христом.

Все эти напоминания к тому, чтобы полнее постичь предлежащее задание, суметь проникнуться тем духом решимости и бескомпромиссности, которым определяется строй жизни новоначального подвижника. Ему нельзя ошибаться, когда душа его окажется перед выбором, тем же самым, без которого не могла состояться вся мировая человеческая драма. Между двумя полюсами – «совершенной и спасительной» волей Божией и волей диавольской, «ищущей нашей погибели»[123], – поставляется человек, наделенный свободной волей, одаренный возможностью выбора и вооруженный голосом совести. Так непрерывно, вплоть до конца земной жизни, испытывается человеческая свобода, а врожденная способность, названная прп. Максимом Исповедником *гномической*[124] волей, «заставляет нас, поскольку мы живем в падшем мире, страдать и колебаться в выборе между добром и злом»[125]. Порожденная этим драматическая борьба,

[121] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 260.

[122] *Николай Сербский, свт.* Миссионерские письма. М., 2003. С. 262.

[123] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 211.

[124] Гномическая – от греч. гноми (γνώμη) – мнение, выбор.

[125] *Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–М., 1992. С. 309.

начавшаяся с Адама, – суть духовная история человечества. Свидетельством тому и Ветхий и Новый Заветы, и весь человеческий опыт, отраженный в Предании. «Воля Божия – абсолютное добро и не может иметь в себе никакого зла, воля сатанинская – абсолютное зло и не допускает никакого добра»; первая – не принуждает, ожидая от нас любви к добру, вторая – насилием и обманом заставляет склониться ко злу. «Вся история человечества движется в рамках» этой дилеммы[126], и трагедия человека в том, что его волевое начало, как и разум и чувства, повреждены в Адаме, утрачена ясность в восприятии истины, – отсюда колебания между Богом и сатаной, отсюда зависимость от власти диавола и страха бесовского, неспособность к решимости и твердости выбора.

Святоотеческая мысль, толкующая Писание, совершенно безапелляционна: «Когда Бог не действует в нас, все совершаемое нами является грехом»[127], а, как постулирует само Писание, – *кто делает грех, тот от диавола*[128]. Не предвидится никаких полумер или промежуточных вариантов: если мы поступаем не по Богу, не творим воли Божией, то обращаемся в служителей сатаны. «Грех – это единственная сила, которая настолько отделяет от Господа, что соединяет человека с диаволом и превращает человека в его духовное чадо[129]»[130]. Такова категоричность евангельского учения, разъясняющего, что человек по природе своей не способен *служить двум господам*[131] одновременно и что «между Троицей и адом –

[126] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 69, 70.

[127] *Григорий Палама, свт. // Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 58.

[128] 1 Ин. 3, 8.

[129] Ср.: Ин. 8, 44; 1 Ин. 3, 8–10.

[130] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Экклесиология. М., 2005. С. 141.

[131] Мф. 6, 24.

нет никакого иного выбора»[132]. Закон этот, отраженный в писаниях многих отцов, не их открытие – они лишь толкуют Божественное учение о том, что любой *дух*, не исповедующий Иисуса Христа, *это дух антихриста*[133]; они подтверждают предельную радикальность евангельской мысли: *кто не со Мною, тот против Меня*, а если это так, то – *отойди от Меня, сатана!*[134] Отойди, потому что если ты не с Ним, то не с кем иным, как с антихристом, а тогда сам становишься сатаной.

«Человеческий дух не может существовать и действовать сам собой. Ему необходимо постоянное вдохновение с Неба, от Божественного Духа», и более того – «отнюдь не существует чисто человеческая мысль. Человек мыслит или Богом, или диаволом»[135]. Проявляется это в том, что «не бывает доброго помысла не от Бога и лукавого не от диавола»[136]. «Ибо у человека один ум, и можно отдать его либо Христу, либо суетным заботам»[137]. «Все в человеке должно быть обращено к Богу, и если мы видим в себе противоположную склонность, значит, мы подчиняемся духу *антихриста*[138]»[139].

«Человеческое сердце никогда не пустует: в нем живет или Господь, или диавол. Пустоты быть не может. Человек работает или Господу, или диаволу»[140]. «Пустоты нет ни в физическом мире, ни в духовном – если нет ангела

[132] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия... М., 1991. С. 52.

[133] 1 Ин. 4, 3.

[134] Мф. 12, 30; 16, 23; Мк. 8, 33; Лк. 11, 23.

[135] *Иустин (Попович), прп.* Собр. творений. М., 2004. Т. 1. С. 145.

[136] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 57.

[137] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 245.

[138] 1 Ин. 4, 3.

[139] *Верховской С.С.* Бог и человек. М., 2004. С. 83.

[140] *Серафим (Звездинский), сщмч.* // Беседы великих русских старцев. М., 2003. С. 1061.

Света, то непременно есть ангел тьмы... Ведь Писание говорит совершенно определенно, что там, где нет Бога, господствует враг Божий... Совместить несовместимое еще никому не удавалось»[141]. «Тьма и свет не сочетаются. Никогда мы не можем иметь и свет и тьму одновременно. Или свет, или тьма. Когда зажигаешь свет, тьма исчезает... Среднего состояния не бывает. Либо одно, либо другое». В природе нет пустоты[142]. Припадая к Источнику света, мы тем самым уже изгоняем тьму: в нас вливается благодать – сила, дающая освящение, преображение и обожение, «ею христианин достигает своей высшей цели, своей всецели, становится богом по благодати»; она – *Царствие Божие*, которое *внутрь вас есть*[143]. Напротив, приобщение к силам темным угашает в душе свет благодати; силы, присущие диаволу, это «грех и смерть. С их помощью он овладевает людьми и господствует над ними; царство греха и смерти – это и есть ад»[144]. Как только «человек, будучи свободным, уклонится ко злу», так тотчас же «союз его с Богом прерывается. И поскольку источник жизни есть Бог, то хотя биологически человек и будет существовать некоторое время, но если он не воссоединится с Богом, то так и останется отрезанным от Того, Кто есть Источник Жизни»[145]. Тогда и прежде кончины тела *смертью умрешь*[146] духовной.

Всякий дух – идеология, учение или личность, – не исповедующий Христа, есть *дух антихриста*[147]. «Каждый из

[141] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 466, 490, 507.

[142] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 139, 286.

[143] Лк. 17, 21.

[144] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 324.

[145] *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Essex; М., 2003. С. 43.

[146] Быт. 2, 17.

[147] 1 Ин. 4, 3.

нас или христолюбец, или христоборец; или христопоклонник, или диаволопоклонник – третьего не дано»[148]. «Может ли быть нечто среднее между истиной и ложью? Никогда... То, что относится к Церкви, не разрешается через компромиссы». Идти на компромисс – «это все равно что сказать: отруби себе голову и иди куда хочешь»[149]. Поэтому никоим образом «между миром, который *весь... лежит во зле*[150], и человеком, фундамент которого – Богочеловек, компромисс невозможен»[151]. «В вопросах веры не может быть компромиссов. Это основной догмат... Мы знаем от воплощенного Бога, что истина есть Бог. А ложь? Ложь – диавол». Так и «в человеке два закона, именно: закон греховный, влекущий в свою сторону, и закон благодати, влекущий к небесному»[152].

«Всем сердцем принадлежи Богу; в противном случае ты будешь принадлежать диаволу и он надругается над твоими неискренними усилиями» услужить двум господам. «Помни всегда, что нет ни малейшего общения *света со тьмою*[153]. Когда в сердце страсть, тогда нет в нем Духа Божия, нет тогда достойного служения Богу»[154]. «Бог никакой самомалейшей мгновенной нечистоты не терпит в тебе, и тебя, тотчас по допущении в сердце какого-либо нечистого помысла, оставляет мир и вместе Сам Бог, и ты делаешься вместилищем диавола, если тотчас не отвергнешь греха, так что о всяком помысле греховном, тем паче слове и деле греховном, надо сказать: это

[148] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Экклесиология. М., 2005. С. 203, 204.

[149] *Марк Эфесский, св.* // *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 304.

[150] 1 Ин. 5, 19.

[151] *Иосиф Ватопедский, старец.* От смерти к жизни. М., 2007. С. 97.

[152] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 304, 312.

[153] Ср.: 2 Кор. 6, 14.

[154] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 130, 142.

диавол»[155]. Сущность Бога проста – единое благо, не совместимое со злом, и «диавол прост по существу – одна злоба, без примеси добра... Господь так Свят – одна святость. Диавол – одна греховность. А человек тоже одно – или добро, или зло, но не одновременно. Человек переменчив: из злого – в доброго, из доброго – в злого, но Бог и диавол неизменчивы... Господь так свят, так прост в святости Своей, что один помысл лукавый или нечестивый лишает нас Его мира и света души». Однако «сердце простое, наученное Богом, умеет сочетаться с Богом и не имеет никакого общения с диаволом»[156].

Вспомним, что́ есть грехопадение и где ключевой момент этой катастрофы. Бог наделил первых людей высочайшими способностями, но их реализация зависела от тесной связи с Творцом. Связь эта «выражалась прежде всего в том, что люди не могли и помыслить себя *вне Бога*. Все силы человеческой природы, все силы души находились в гармонии и были направлены на своего Творца». Бог был для Адама и Евы «естественным центром всех их устремлений и вожделений. Весь смысл их жизни заключался только в Боге». Благодаря этому единению они имели возможность беспрепятственно развиваться и все более возрастать в совершенстве. Враг рода человеческого, соблазняя Еву, «пытался завладеть ее разумом», задача была – «заинтересовать ее чем-то иным *помимо Бога*. И это ему удалось. После его внушений Ева вдруг увидела, что *древо... приятно для глаз и вожделенно*[157]». С этого момента предмет вожделения ее становится иным: «не Господь, а именно запретный плод. Здесь са-

[155] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 340.

[156] *Серафим (Звездинский), сщмч.* // Все вы в сердце моем. М., 2007. С. 322, 323.

[157] Быт. 3, 6.

мый существенный и важный момент грехопадения: произошло *перераспределение внимания* Евы, она перенесла его с Бога на запретный плод. Произошла, как сейчас говорят, ценностная переориентация. Это, собственно, и повлекло за собой отрыв от Бога. И уже как следствие произошло само грехопадение – срывание плода» и все, что за этим последовало, вплоть до извращения человеческой природы и смерти. В результате «люди вдруг обнаружили себя и окружающий мир находящимися *вне благодати Божией*». Только вследствие этого «диавол получил возможность колебать мыслительную силу человека, воздействовать на него и удерживать вне Бога». По этой же причине «исихасты так настаивают на обратном процессе – перенаправлении внимания от греховного мира на мир Божественный». Вот почему «и ум наш, и внимание наше должны быть в Боге, мы должны иметь непрестанную память о Боге, постоянно ходить пред Богом»[158].

Сотворенный *по образу*[159] может жить только богообразно; человек, чтобы быть человеком, должен «каждую секунду жить теоцентрично», все иное – самоубийство; ибо, живя не *по образу*, «отрицая Бога, человек отрицает самого себя и саморазрушается»[160]. Сотворенный *по образу* не обретет покоя, «пока не соединится со своим Творцом и Отцом». Жизнь, основанная на «автономном гуманизме», ведет к предельному эгоизму, а далее к деградации и личности, и общества в целом[161]. Трагедия

[158] *Петр (Пиголь), игум.* Исихазм – путь к обожению. 2005. http://www.prokimen.ru

[159] Быт. 1, 26.

[160] *Неллас Панайот // Георгий (Капсанис), архим.* Бог стал человеком... М., 2008. С. 157.

[161] *Георгий (Капсанис), архим.* Бог стал человеком... М., 2008. С. 210, 216.

богоборчества в том, что его адепты не понимают закона человеческой неавтономности. Ослепленный иллюзией самодостаточности, богоборец отвергает своего Творца, чтобы освободиться от Его власти, полагая, что станет жить полностью *по своей* воле, стало быть ничем не ограничиваясь, а потому и счастливо. Именно это искушение ложной свободой соблазнило Адама на грех непослушания. И все мы, наследники его природы, несем в себе этот «сродный душе нашей» грех: заражены пристрастием стать «полновластными хозяевами своего бытия», а значит, все уязвимы. Так не забудем же, что лживое обещание богоравенства всегда исходит от диавола. А человек, желающий стать *как боги*[162], никогда не остается свободным, но невольно «выбирает сторону сатаны», а как следствие – неизбежно «делается подобием демона»[163].

Вполне ли мы понимаем серьезность своего положения? Демоноуподобление – не столько образ, сколько метафизическая реальность. После повреждения природы человека в грехопадении он стал не просто «рабом демона» – произошло нечто худшее. Рабство в какой-то мере есть состояние внешнее, человек же «стал *принадлежать* демоническому миру», с которым у него «образовалось внутреннее родство»[164], в силу безальтернативности положения после разрыва общения с Богом. Свидетельством тому история человечества, доказывающая, насколько пленителен грех для потомков Адама.

Только демоническое сладострастие, живущее в наших душах, могло вызвать к жизни такие зрелища, как бой гладиаторов или бой быков. Только обезображенные

[162] Быт. 3, 5.
[163] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 26, 31.
[164] Там же. С. 26.

демонической страстью души могли породить спрос на такой жанр искусства, как детектив или фильм ужасов. Не очевидно ли, что созерцание картин, вызывающих страх или эротические чувства, созерцание сцен насилия, страдания и смерти, как и любых видов греха, есть духовная патология, что интерес к ним – продукт коренящегося в нас демонического начала. Нужно ли пояснять, что для человека со здоровой душой такие зрелища невыносимы. Не по малодушию или слабонервности, но потому, что чистая душа, невольно прикоснувшись к такому искусству, будет мучиться от сострадания чужой боли, содрогнется при виде проявления страсти – она ощутит ледяное дыхание преисподней, так как сами демоны всегда там, где демонстрируют их искусство. Но не насыщаем рынок: бесконечны музыкальные шоу, тиражи книг и фильмов, распаляющих человеческие страсти; и причина не в том, что нас хотят развратить, а в том, что мы сами того хотим – этой пищи демонов требует низменная часть нашей больной души.

Пристрастие к греху – это не просто оскудение добра или упадок нравственности, не просто презрение этических норм, а реальное взаимодействие с демоническим миром. Ужас в том, что «здесь происходит синергия мирового зла с тем злом, которое находится в недрах нас самих». Если спасение – это плод синергии воли Бога и воли человека, то вечная гибель тоже синергия двух воль – человека и диавола. «Грешник не может полюбить Бога, а Бог не может уподобиться грешнику», поэтому неизбежно эсхатологическое разделение между вечным спасением и вечной гибелью. Грех – это противление Богу через отрицание заповедей, и когда нераскаянный грешник уносит свое противление в бесконечность, то навечно обращается в человекодемона. Страшный Суд потому и

страшен, что окончательно утверждает последний выбор человека, в котором третьего варианта не дано: «тьма не может превратиться в свет, а свет во тьму»[165].

От сотворения вселенной ни разу не вводилось столь радикального разделения между людьми, которое устанавливается Евангелием: «одни там названы сынами света, другие – сынами тьмы. Одни признали Отцом Бога, другие – диавола. Одни наречены сынами Царства, другие – сыновьями ада. Через первых действует Дух истины[166], через вторых – духи лжи. Одни – со Христом, другие – с антихристом»[167].

Отступи от земли

Каждый желающий духовного возрождения должен был бы не раз возвращаться к мысли о том, что же составляет фундамент подвижнической жизни, какая почва благоприятна для возрастания души в меру *мужа совершенного, в меру полного возраста Христова*[168]. Опытные в подвиге дают начинающим «совет евангельский, именно: отступи от земли, то есть от всей суеты житейской, прилепляйся молитвой, памятью Божией, чтением книг духовных, покаянием, частым причащением, подавлением в себе неприязни к окружающим и прочим духовным деланием к Богу». Пока погружен в суету, «во все дрязги окружающего мира, ты неминуемо будешь страдать, подвергаясь воздействию людей и бесов». И не обманывай себя – от этого не уйти внешним образом: ни затвором в келье, ни бегством в пустыню, ни переселением в иное

[165] Там же. С. 26–32.
[166] Ср.: Ин. 14, 17.
[167] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 26, 27.
[168] Еф. 4, 13.

место. «Если здесь не умеешь стать выше суеты, то так же и в другом месте – вдвое и втрое претерпишь»[169]. «Желающий же поучаться благому угождению Божию должен отступить от мира»[170], оставаясь среди мира. «Если желаешь увидеть блага, которые уготовал Бог любящим Его, вселись в пустыню отречения от своей воли»[171]. Наш единственный Учитель обращался не к отшельникам, но к живущим среди мира, обращается Он и лично к каждому из нас: призванные к самоотречению, *не заботьтесь* о том, что *есть* и *пить* и *во что одеться... не заботьтесь о завтрашнем дне* и даже *не заботьтесь наперед, что вам говорить,* ибо все *дано будет вам* и *все приложится*, – не сами вы будете действовать и *не вы будете говорить, но Дух Святый* за вас, если только твердо стоите на пути стяжания *Царства Божия.* Все это возможно для живущих *во Христе,* имеющих *добрую совесть* и *доброе житие*[172].

Подлинно живущие по евангельским принципам действуют вдохновенно – под влиянием Духа Святого; последователь Христа не мучится лишними расчетами и сомнениями – он уверен, что «Дух Святой подскажет, как действовать и что сказать». Такая надежда на Бога, могущего каждую минуту озарить мысль и укрепить волю, присуща «истинно верующим во Христа и живущим в Нем». И это верно в отношении «не только отдельного человека, но и целого народа». Сказанное может показаться слишком возвышенным, чем-то соотносимым только со святостью, но нет – для христианина, осознавшего суть своего призвания, все это самая что ни на есть

[169] *Никон (Воробьев), игум.* Нам оставлено покаяние. М., 1997. С. 399.

[170] *Нил Сорский, прп.* Послания // Прпп. Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2005. С. 235.

[171] *Никита Стифат, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 102.

[172] Мф. 6, 31–34; Мк. 13, 11; 1 Пет. 3, 16.

реальность, которая и «должна быть жизнью во Святом Духе». Но для этого нужна известная *душевная почва*. Если в душе полный хаос, неопределенность мыслей, мелкота и поверхностность чувств, отсутствие твердых привычек воли, то что может сделать с ними даже и вдохновение свыше?» Сможем ли мы расслышать и понять голос Бога? Найдем ли в себе «решимость следовать его велениям и жизнью свидетельствовать его истину?»[173]

Для желающих заложить доброе основание христианского подвига не лишним будет обратиться к первому опыту евангельских учеников. Когда Христос призвал к возрождению своих соотечественников, предлагая им «вдохновенное руководительство свыше», то «Он имел пред собой в высокой степени культурную почву». Несмотря на влияние книжничества и внешнего формализма, той среде была присуща «непоколебимая прочность народно-религиозных традиций», воспринятых с молоком матери. «С первым проблеском сознания младенец вступал в строй строго определенных воззрений», он воспитывался «в полной гармонии со всем укладом жизни, верований и убеждений». При неизбежных отдельных отклонениях, воля, «чрез долговременные исторические испытания и религиозное воспитание, становилась твердой, закаленной». Хотя «этот строй души под влиянием книжников и фарисеев направлялся в ложную сторону, но все же он был строем, а не хаосом», – чуждый колеблющегося бессилия, «он был установившейся культурной почвой, а не скопищем чего-то случайного и наносного».

Поэтому лучшие из народа были в состоянии воспринять глас свыше. Таковы были апостолы. «Они не полу-

[173] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 68, 69.

чили школьной раввинской закваски, исключая апостола Павла и, может быть, Варнавы», но цельной «была их культурная душа, проникнутая мессианскими чаяниями», от рождения воспитанная под разносторонним влиянием древнейшей традиции. Когда сошел на них Дух Святой, то всецело преобразил их в апостолов Истины, но не по прихоти случая – они были подготовлены стать таковыми. Исполненные мессианских чувств и стремлений, они мыслили библейски, священными образами и понятиями; строй их души был продуктом тысячелетней религиозной культуры; то были носители свойств, глубоко укорененных. Такая душа, услышав призыв Божий, способна откликнуться и действовать в «согласии с откровенной волей Божией».

Когда подготовлена почва, душа без колебаний узнает глас Духа Святого и *овцы* идут за Пастырем, *потому что знают голос Его*[174], их не требуется убеждать, им не надо ничего доказывать, они не нуждаются даже в чуде. Таким душам Господь открывает великие тайны, постижение которых недоступно гордому рассудку. Апостолы, «эти из рыбарей учители вселенной», не предъявляли Христу «своих сомнений, подобно ученым книжникам и саддукеям, не допрашивали Его, как гордые, самоуверенные фарисеи. Они смиренно и самоотверженно следовали за Ним, прислушиваясь к каждому Его слову, «хотя бы оно и разрушало их прежние надежды и мечты». Он «был для них Божественным авторитетом». И Пастырь оправдывает исключительное доверие своих чад: «по мере возрастания их духовных сил Он открывается им как Спаситель мира»[175].

[174] Ин. 10, 4.

[175] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 47, 68–70.

Какова же наша душевная почва, к которой не одну сотню лет подмешивают ядовитые удобрения иноверческого духа, из которой в течение последнего столетия с корнем вырывали врожденные, органично присущие русским людям духовные идеалы? Каково может быть состояние духа народа, если он воспитывается в условиях, когда на государственном уровне запрещается знакомить детей с православной культурой? Каков может быть строй наших душ в той среде, где информационной свободой именуется информационное насилие, когда с раннего детства принудительно навязывается то, что должно подлежать законодательному запрету?

«Надобно, – говорит прп. Серафим Саровский, – так себя обучить, чтобы ум как бы плавал в законе Господнем, которым руководствуясь до́лжно устроять и жизнь свою»[176]. Ум должен плавать в Евангелии, но отнюдь не в телеэфире. «Самый страшный враг, порожденный нашей эпохой» – это информационный монстр. Человек, со всех фронтов атакованный информацией, «теряет покой, самообладание, способность к созерцанию, обращается только к внешнему, делается чужим сам себе – одним словом, теряет рассудок». Сегодня «верующие признаются, как трудно им сосредоточиться на молитве, отстранить мирские образы», вырваться из этой бури, поглощающей душу. Все сложнее становится удерживать трезвение духа и внутреннее равновесие, современный строй жизни «ведет к настоящему язычеству»[177].

Где искать убежище и опору, *к кому нам идти,* как укрыться от губительного *духа мира сего*? Конечно, бежать к

[176] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 200.
[177] *Емилиан, архим.* Слова и наставления. М., 2006. Т. 1–2. С. 249, 250.

Тому, Кто имеет *глаголы вечной жизни*[178]. Но если инока защищают стены обители, то мирянину, не имеющему возможности удалиться от общества, много сложнее. В монашестве внутреннее устранение от мира гармонично сочетается с внешним, тогда как остающемуся в миру предлежит путь только внутренней отстраненности при внешнем противостоянии, но и взаимодействии с миром. Строй жизни христиан «диаметрально противоположен духу современной потребительской цивилизации», идеологии овеществления человека – превращения его в безымянную пронумерованную вещь, удобную для манипуляции извне. Для этого мир «культивирует в человеке ненасытный голод обладания вещами, жажду приобретательства» – то как раз качество, что, по опытному учению отцов Церкви, заглушает любовь к Богу и вытесняет Его из души[179].

К учению отцов мы и прибегаем за руководством, и обращаемся именно к инокам. Если мы благоразумны, то нас не должна пугать строгость скитских правил и наставлений пустынников, – хотя мы не уходим в леса и горы, но для нас важны принципы, определяющие смысл монашеского подвига. Суть учения та же – что для города, что для пещеры. Рассудительный, где бы ни был, умудрится посильно использовать принцип аскезы и обустроить свой духовный скит, находясь даже в эпицентре апостасийной цивилизации.

«Ты спрашиваешь, как отступить от мира? – пишет великий пустынник прп. Нил Сорский. – Это ведь... путь к вечной жизни, которым... шли преподобные отцы.

[178] *Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни; Мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога* (Ин. 6, 68; 1 Кор. 2, 12).

[179] *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 217.

Особенно же нужно отступление от мира тому, у кого в обычае было совокупление с миром. Ведь если он не отступит, то образы некие и картины мира, прежде бывшие в нем от слышания и видения мирских вещей, вновь обновляются. И не может он трезвенно пребыть в молитве и Божиим волям поучаться. Желающий же поучаться благому угождению Божию должен отступить от мира... С благоговейными отцами общайся, но вовремя и в меру. От не таковых же сторонись, береги себя... Не возжелай также принимать обычных друзей с беседами, о мирском думающих и занятых попечениями о бессмысленном – о прибыли... и стяжании имуществ... Ты, человек Божий, с таковыми не общайся... Сохраняй себя и от того, чтобы смотреть на лица и слушать беседы такие, которые возбуждают страсти и возвращают нечистые помыслы, и Бог охранит тебя»[180].

То же древнейшее учение, оставаясь в силе, преподается пустыннолюбцами наших дней: «Нужно жить в миру, как в пустыне. Идя по улицам, не по сторонам смотреть, а себе под ноги. Больше молчать, не пустословить и Иисусову молитву творить»[181]. «Всех люби, но ни с кем не заводи дружбы; только если увидишь, что человек благочестив и боится Бога, то с рассуждением можешь с ним познакомиться», но «только в Боге полагай свою надежду и только Его проси сохранить тебя»[182].

Духовная жизнь «немыслима без отречения от мира», что, по сути, есть самоотречение. Принцип такого отказа заложен «в самой природе христианской жизни»: *не име-*

[180] *Нил Сорский, прп.* Послания // Прпп. Нил Сорский и Иннокентий Комельский. СПб., 2005. С. 229, 233, 235.

[181] *Виталий (Сидоренко), схиархим.* // О жизни схиархим. Виталия. М., 2002. С. 58.

[182] *Харалампий (Галанопулос), архим.* // Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 223.

ем здесь постоянного града, но ищем будущего[183]. За отречением открывается такая свобода, которую может дать только Дух Святой; «отрекшийся от мира освобождается от временного и приобретает вечное. Но для этого требуется аскетизм – сведение своих житейских потребностей до минимума». Это добродетель апостольская – только отрекшись от всего мирского, миряне-апостолы свободно последовали за Господом. И стоит за этим не «презрение или отрицание мира как Божиего творения», но освобождение от страстных отношений с себе подобными, с природой, с Богом[184]. «Аскетизм учит правильно любить себя. Любовь к телу порождает эгоизм и грубые страсти. Любовь к душе – эгоцентризм. А любовь к своему духу – защищает его как драгоценность от порчи и грязи», дает ему возможность «отразить в себе сияние вечного, Божественного света»[185].

В бескомпромиссности святых, безжалостных к себе, надо черпать вдохновение для собственных усилий, в какие бы условия ни поместил нас Господь Бог: «Не люби многолюдства, селений и городов, но будь пустыннолюбцем, всегда нерассеянно пребывая сам в себе, признавая своим делом молитву и псалмопение»[186]. «Удались от мира, и тогда узнаешь зловоние его. А если не удалишься, не узнаешь, сколько он смраден; напротив же того, скорее как в благоухание облечешься в зловоние его и наготу стыда своего будешь почитать завесою славы... Пока человек носит в себе чад упоения грехами своими, благоприличным кажется ему все, что ни делает он... Блажен,

[183] Евр.13, 14.

[184] *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 216, 217.

[185] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 439.

[186] *Василий Великий, свт.* Избранные поучения. М., 2003. С. 535.

кто удалился от мира и от тьмы его и внимает себе единому. Ибо прозорливость и рассудительность не могут действовать в том или услуживать тому, кто проводит жизнь в делах суетных»[187].

«Отбрось самоугодие и вооружись нещадно против плоти; презри славу и честь; возненавидь сластные похотения тела; бегай сытости, от коей возгорается огнь в подчревии; облобызай скудость и всякие лишения; противостой страстям... Не осуетись человеческими делами; всю силу твою прилагай к деланию заповедей; плачь, спи на земле, люби лишение и уединение». Если преуспеем в этом деятельном подвиге, то услышим со временем и другой призыв: «Будь выше ничтожности видимых вещей; устремляй мысленное око свое к созерцанию Бога; узревай красоты небесные». Это и есть «бегство от людей», в этом «цель пребывания в пустыне».

Удивительно то, что сказанное обращено к тем, кто остается жить среди мира. Что же тогда есть пустыня? Пустыня – это самоотречение; пустыня – это бесстрастие; пустыню ищи среди людей. «Бегай мира. Какого же это мира? – Похоти очес и плоти, гордости помыслов и прелести видимых вещей. Если убежишь от такого мира, то воссияет тебе свет чрез узрение Божественной жизни... *и рана* страстей после сего *не приближится телеси твоему*[188]. Среди мира и людей пребывая, будешь как живущий в пустыне и людей не видящий. Если же таким образом не убежишь ты от сего мира, то бегство из мира видимого нисколько не послужит тебе к преуспеянию в добродетелях и соединению с Богом. Быть монахом не то есть, чтоб быть вне людей и мира, но то, чтоб, отрекшись

[187] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сл. 71. http://www.pagez.ru
[188] Пс. 90, 10.

от себя, быть вне пожеланий плоти и уйти в пустыню страстей – в бесстрастие. Если Великому оному авве Арсению и сказано: бегай людей, и спасешься, то сказано в этом именно смысле. Ибо видим, что он и после того, как бежал из мира, водворялся среди людей, проходил по населенным местам и живал с учениками. Но при том старательно соблюдал внутреннее бегство при чувственном общении, и никакому вреду не подвергался он от сопребывания с людьми»[189].

[189] *Никита Стифат, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 101, 102.

Не любите мира

Странничество духа

Странствуй по сей земле, и Я буду с тобою, – говорит Бог человеку. И люди говорят своему Богу: Господи, *странники мы пред Тобою и пришельцы, как и все отцы наши, как тень дни наши на земле, и нет ничего прочного.* Все праведники, *все* умершие *в вере... говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле.* В своем земном путешествии *они стремились* только *к небесному; посему и Бог не стыдится их, называя Себя их Богом*[1]. Но и Бог на земле *был странником*, не имевшим места, *где приклонить голову.* Этим путем за Учителем шли и поныне идут верные Ему. Истинными странниками стали апостолы. Павел, прошедший благовествуя *по всей земле* и *до пределов вселенной*, нес миру Христово учение о духовном странничестве. Странный – значит чужой, посторонний. Странник – это тот, кто отстранен от дел мира, кто устранился из среды живущих заботами *века сего*, кто отчужден от земли в своей устремленности к небу. *Возлюбленные!* – говорит нам апостол, – *прошу вас, как пришельцев и странников, удаляться от плотских похотей.* И пока вы скитаетесь по земле, *со страхом проводите время странствования вашего*[2].

[1] Быт. 26, 3; 1 Пар. 29, 15; Евр. 11, 13–16.

[2] Мф. 8, 20; 25, 35; Лк. 9, 58; Рим. 10, 18; Мф. 13, 22; 1 Пет. 1, 17; 2, 11.

Странничеству учит Евангелие, которое тем, *кто хочет идти за* Христом, ставит первое условие: *отвергнись себя*. Самоотвержение – всестороннее самоограничение и отдача всего себя в волю Божию – становится жизнью **не для себя**. Тот, *кто потеряет душу свою*, – устранит свое эгоистичное «я», то есть полностью откажется от жизни ради себя в пользу жизни *ради* Христа, – тот в результате *обретет ее* – жизнь вечную[3]. Тот же, кто не сможет, *кто не отрешится от* ***всего, что имеет***, – и не только от всех родных и близких, но и от *самой жизни своей, – тот не может быть* учеником Бога[4]. Такая категоричность объясняется тем, что *дружба с миром* – это не просто отсутствие подвига и некое теплохладное прозябание, но это *вражда против Бога*[5]. Странничеству учит гимнография: «Устранимся мира, ум на небеса преложше: сего бо ради Высокий Бог на земли явйся... хотяй привлещй к высоте, Тому вопиющия» в молитвах[6]; уподобимся тем, кто «странником и пришельцем в земнем мире предстал еси, взыскующим града небеснаго... и тако исполнил еси закон Христов»[7].

Начавшийся в евангельские времена сродный монашеству подвиг странничества был близок в свое время пустынникам Египта и Синая, но во всей полноте он был явлен в Древней Руси. Странничество понимается как «уход из этого мира», но, в отличие от иночества, не пред-

[3] *Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее* (Мф. 16, 24–25).

[4] Лк. 14, 26, 33.

[5] *Не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу* (Иак. 4, 4).

[6] Акафист Пресвятой Богородице. Кондак 8-й.

[7] Акафист прп. Амвросию Оптинскому. Кондак 8-й.

полагает укрытия за стенами обители. Главная черта подвига в отказе даже от постоянного места обитания. Странник отрекался не только от всех благ семейного быта и вообще человеческих удобств, но и от преимуществ отшельника – он не имел даже пещеры. Человек сбрасывал с себя все земные путы обладания вещами, становился добровольным нищим и следовал завету Христа: довольствуясь заботой только о дне сегодняшнем[8], всецело вручал себя в волю Божию[9]. Странничество во имя Христа – это путь подражания Спасителю, высокий подвиг, близкий к юродству Христа ради. Если же рассматривать не внешнюю его сторону, но духовную, то мы получим модель общего для всех подвижнического пути, воплощение того образа внутренней жизни, который нам всем заповедан Богом: *отвергнись себя... и следуй за Мною*[10].

«По глаголу святых отец, таковыя токмо могут совершенно иночествовати, кои живут, почитая себя странными и чуждыми от всего земнаго, и потому ничего собственнаго имети не хощут, повиновение же ко отцу и чистоту совести паче жизни своея хранят»[11]. Это учение великих исихастов Руси, постигавшееся в пустыне наших дремучих лесов. Философия исихазма, дающая основание аскетическому воздержанию, отражена в Просветителе[12]: «Остави земная, да небесная приимеши. Пребуди в

[8] Ср.: Мф. 6, 34.

[9] *Сидоров Сергий, свящ.* О странниках земли Русской // Откровенные рассказы странника... М., 2002. С. 303, 310.

[10] Мф. 16, 24.

[11] *Зосима (Верховский), прп.* Творения. ТСЛ, 2006. С. 238.

[12] Просветитель – основной труд прп. Иосифа Волоцкого. Считается «первым оригинальным богословским сочинением Древней Руси» и дает основание признать прп. Иосифа «одним из основоположников русской богословской мысли». В состав Просветителя включена изначально отдельная работа прп. Иосифа «Послание иконописцу». *Иосиф Волоцкий, прп.* Послание иконописцу. 1994.

нищете на земли, да на небесех обогатееши. Пребуди в алчбе́ и в жажди на земли, да на небесех насытишися радости безконечныя. Потайся зде, да тамо яви́шися, помолчи зде, да тамо возглаголеши с дерзновением к Отцу... До́ндеже еси в плоти сей, не престани от подвига, день дне подвизайся о спасении своем... Смежи́ очи свои от видимых, и прозри внутренима очи́ма на будущая... Поверзи вре́менная, и приими́ вечная, отдай же от себе ма́лая, и приими́ великая. Прежде вечного покоя не почивай, прежде вечных благ земных благ не насыщайся»[13].

«Дабы принять и узреть в сердце свет Христов, надобно, сколько можно, отвлечь себя от видимых предметов»[14], которые поневоле пленяют наше внимание, и тогда «сластьми́ житейскими сплетаемь ум... страсти различныя раждает и в помысл умиления не приходит»[15]. А состояние ума, плененного страстью, это не что иное, как путь к безумию: наш «малый ум, словно слабая искорка, раздувает пожар желаний, а страстные желания в свою очередь заглушают голос разума и совсем гасят малый разум человеческий»[16]. «Молитва же требует полной сосредоточенности ума и смирения – вне всех дел, всех забот и попечений, славы и волнений, всяких измышлений, достатка и удобств»[17]. Поэтому, «чтобы научиться молитве, надо возненавидеть наслаждение, как своего врага»[18], ибо Бог «Он *иной* по Своему образу и является тому, кто уже на земле *инаково* мыслит и действует»[19].

[13] *Иосиф Волоцкий, прп.* Послание иконописцу. М., 1994. Сл. 7. С. 324, 325.

[14] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 210.

[15] Правило от осквернения // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994. С. 301.

[16] *Николай Сербский, свт.* Слово о законе. М., 2005. С. 70.

[17] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 237.

[18] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 36.

[19] *Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 40.

А посему «любопытство ума обуздывай попечением о самом себе»[20], ибо воистину – «все прах, все, что видимо»[21] и «никто никогда не удостаивался подняться к высшему, не презрев прежде низшее»[22]. «Если ты христианин, то нет у тебя города на земле. Хотя бы мы приобрели всю вселенную, но останемся в ней странниками и пришельцами. К Небу приписаны мы, там жительствуем»[23].

Таков закон Духа: «в какой мере человек отсекает от себя утешение мира сего, в такой удостоивается радости Божией о Духе Святом», а «надежда покоя во все времена заставляла людей забывать великое и благое». Поэтому «никогда человек не познает силы Божией в покое[24]», в достатке, будучи настроен ублажать свою душу и тело: «любезен Богу образ жизни воздержного»[25]. Но беда тем, кто этого не понимает: *горе вам, пресыщенные*[26]. Только устранение от ценностей мира дает возможность постижения вещей Божественных: *упразднитеся и разумейте*[27], то есть «пребывайте в духовном бодрствовании, с открытыми помыслами и чувствами, чтобы услышать, какова воля Божия в каждый конкретный момент»[28]. Ради того «вся жизнь да будет временем молитвы»[29]. «Старайся не

[20] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 4:36.

[21] *Стефанида, прп.* Христе, Жизнь моя. М., 2007. С. 82.

[22] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 39.

[23] *Иоанн Златоуст, свт. // Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 75.

[24] Имеется в виду, конечно, не внутренний сердечно-умственный покой (исихия), не покой духа как невозмутимость страстями, но обеспеченность внешними благами. *Покоить* в данном случае означает холить, доставлять удобства, угождать плоти. – *Н.Н.*

[25] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 38, 44, 220, 221.

[26] Лк. 6, 24–25.

[27] Пс. 45, 11.

[28] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 155.

[29] *Василий Великий, свт.* Слова подвижнические. http://www.wco.ru / biblio

быть один без Господа ни на одну минуту, но всегда с Ним, и тогда будет для тебя великая безопасность»[30].

Узок путь, ведущий *в жизнь*, и, чтобы войти *тесными вратами*[31], приходится сбросить с себя все лишнее: имения и стяжания, привязанности и пристрастия. Если хотим пройти сквозь это горнило и выйти на простор вечности, то «всякое ныне житейское отложи́м попечение»[32]. «Оно отлагается и оставляется затем, чтобы принять "Царя всех"... либо одно нам надлежит делать, либо другое», ибо это то, что несовместимо, «попечение – это смешение, Вавилон; это Молох, который сжигает человека вместе с его телом и душой»[33]. Поэтому отложим попечение *всякое.* Ибо насколько ты «отверг от себя всякое плотское похотение и суетную заботу и весь предался занятию молитвой и поминанием Самого Бога, настолько и Бог помнит тебя и всегда считает тебя Своим другом, записав твое имя в неизгладимой Книге Своей Божественной памяти... Насколько человек любит Бога и помнит о Нем, настолько и Бог любит того человека и помнит о нем»[34]. Посему «возлюби Его много, чтобы принять много. В любви к Нему, большой или малой, заключается и дарование – большое или малое»[35]. Этот простой закон возвестил людям Бог, обещая, что душе, *за то, что она возлюбила много*, простятся *и грехи ее многие*[36]. Но не просто вместить эту истину. Среди нас лишь совсем «немногие, вполне приобретшие совершенную любовь к

[30] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 107.

[31] Мф. 7, 13–14.

[32] Божественная литургия. Херувимская песнь.

[33] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 119.

[34] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 180, 183.

[35] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 25.

[36] Лк. 7, 47.

Богу, в ничто вменяют все мирские удовольствия и вожделения и великодушно переносят искушения»[37].

Упорядочить строй собственной жизни не удастся, пока не установилась правильная иерархия ценностей, пока главной задаче – поиску *прежде* всего *Царства Божия* – не подчинены все прочие цели, достижение которых в виде дара *приложится вам*[38]. Путать этот богозданный порядок *есть безумие пред Богом*, но именно к этому постоянно подбивает нас *мудрость мира сего* – наша логика, в сети которой враг *уловляет* сынов века сего[39]. Главное наше старание «должно состоять в том, чтобы дух всегда прилеплялся к Божественным предметам и к Богу, а все прочее, не имеющее отношения к этому, хотя бы и казалось великим, надобно считать вторым, или низшим, или даже вредным»[40]. Изучать прежде всего нужно то, «как бы очистить свое сердце да соединиться чистым сердцем с Господом, а другими познаниями не забивай головы своей, особенно не будь безумен в этом отношении тогда, когда тебе предстоит подвиг молитвенный. Иначе, гоняясь за неважным, ты потеряешь самое важное – сердечную молитву»[41]. «Всемерно берегись и одного мгновения страстной привязанности сердца к чему-либо из земных так называемых благ», и особенно берегись по принятии Святых Тайн – не будь безумцем, не будь врагом сам себе. «Если не вменишь все житейское, все вещественное – за *уметы,* не приобретешь Христа[42]:

[37] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. С. 401.

[38] Мф. 6, 33.

[39] *Мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их* (1 Кор. 3, 19).

[40] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 172.

[41] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 137.

[42] *Вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу.* (*Все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа*) Флп. 3, 8.

надобно счесть все мирское за ничто, чтобы возвеличился в нашем сердце Христос. Потому что где есть предпочтение Христу чего-либо другого, там не может быть места Христу: Христос должен быть дороже всего для нашей души, как ее Творец и Творец всего что ни есть»[43].

Когда, начав молитвенную жизнь, человек ощутит первые признаки благодати, что субъективно переживается как «святой мир Христов», осеняющий душу, тогда он призывается к удвоению бдительности, дабы «со всевозможным тщанием дар Божий» сохранить. Отныне первейшим делом должна стать «молитва и чтение святых книг. Прочим делам давай второстепенное значение, а к делам земным будь хладен, – если можно, чужд их». Благодать – тончайшее веяние Духа Святого – крайне чувствительна и «немедленно отступает от души, ведущей себя неосторожно». Если это случается, то молитва немедленно «отступает от недостойной души» и «вторгаются в душу, как гладные звери, страсти». Благодать утрачивается при нарушении благоговения, при послаблении греху, при потакании нерадению. Падения случаются, когда «пресытишься, в особенности упьешься... и если разгневаешься... если позволишь себе дерзость... если возлюбишь что земное, заразишься пристрастием к вещи, к какому-либо рукоделию или особенным расположением к человеку... если попустишь себе услаждение блудными помыслами», – тогда весьма надолго оставит тебя благодать, как не терпящая «никакого зловония греховного, в особенности блудного и тщеславного»[44].

Желающий пребывать в трезвении пусть знает, что «Господь не терпит празднословия, осуждения и самолю-

[43] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2003. Т. 2. С. 643, 652.
[44] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 231.

бия. Грехи эти перестали считаться нами тяжелыми, кажутся обычными мелкими промахами, а они изгоняют Господа из сердца»[45]. И тогда оно каменеет, и уже молитва не может родиться в его недрах, остается одно бездушное шевеление уст. Стремящийся к молитвенной жизни пусть помнит, что молитва «теряется за осуждение, за празднословие и невоздержание. Кто любит Бога, тот может помышлять о Нем день и ночь», созидая основание для непрестанной молитвы. Но это действие благодати, а «чтобы иметь ее, человек должен быть воздержан во всем: в движениях, в слове, в смотрении, в помыслах, в пище»[46]. Человеку, стяжавшему благодать, вручается дар великий – «вверяется то, что не может быть изречено естеством человеческим»[47]. Любое развлечение отпугивает благодать, любое «рассеяние не содействует молитве». Поэтому «оставьте телефоны, общение, многословие с людьми»[48], и вся та суета, в которой вынужденно участвуем, пусть не захватывает нашу душу, не увлекает сердце. «Держите себя в миру так, как бы вас там не было: видя не видьте и слыша не слышьте... Внешне действуйте, как и все... но сердце свое берегите от сочувствий и увлечений. В этом главное – сердце берегите; и будьте там только телом, а не душою, верно исполняя заповедь апостола: да будут *пользующиеся миром сим, как не пользующиеся*[49]»[50]. Желающие спасения, не забывайте, что *мир вас ненавидит*, посему не обольщайтесь им, но сами *не любите*

[45] *Серафим (Звездинский), сщмч.* // Беседы великих русских старцев. М., 2003. С. 1061.

[46] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 126, 137.

[47] *Макарий Великий, прп.* // *Иоанн (Попов), мч.* Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 228.

[48] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 196.

[49] 1 Кор. 7, 31.

[50] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 21.

мира, ни того, что в мире; помните, что *кто любит мир, в том нет любви Отчей*[51].

«*Весь* этот *мир лежит во зле*[52] по причине нашего злоупотребления им и дурного заведования», и мироправителем в нем является сатана[53]. Но не потому он правит, что имеет силу взять власть, – нет. *Не и́маши власти ни единыя*[54] – это относится к нему не менее, чем к Пилату. Он стал князем *мира сего*[55] по нашей собственной извращенной воле. Это мы, по грехолюбивой своей настроенности, сами «делаем диавола своим самодержцем»[56]. Те, «чьи сердца отданы суетному, мирскому, живут под властью *мироправителей тьмы века сего*»[57], так как суетой мира правит сам диавол, порабощая тех, кто ей предается. Плененное миром сердце удерживает ум в помрачении, а душу в недоразвитом состоянии, «и тогда человек только кажется человеком, по сути же он является духовным недоноском». Кто «не обуздывает своего сердца, стремящегося к тому, без чего можно обойтись, кто не собирает свой ум в сердце, чтобы вместе с душой отдать их Богу, тех ждет сугубое несчастье... Вещи, пусть даже и не греховные, пленяя частицу сердца, уменьшают любовь ко Христу», тогда и невинное желание «становится злом», ибо сердце не растрачивается напрасно «только тогда, когда отдается Христу»[58]. Увлеченность красотами мира,

[51] Ин. 15, 18; 1 Ин. 2, 15.
[52] 1 Ин. 5, 19.
[53] См.: Еф. 6, 12.
[54] Ин. 19, 11.
[55] Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11.
[56] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 475.
[57] Еф. 6, 12.
[58] Ср.: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам... Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и*

расположенность к прекрасному кажутся делом даже благим, так как через это почитается совершенство Божиего творения. Но беда, если любовь человека в этом случае отдается твари, а не Творцу. «Поэтому хорошо, если мы отсекаем всякое пожелание», любое расположение. Самоотречение вознаграждается: «если человек прилагает усилие ради Христа, жертвует тем, что он любит, делает то, что ему не нравится», не идя на поводу у своих желаний, – «тогда приходит Божественная благодать. А стяжание благодати и есть наша задача». Но должны быть отсечены собственные пожелания, даже хорошие, – должно быть отсечено своеволие. Те, кого удовлетворяет вещественный мир, подобны глупым птенцам, которые сидят в яйце и не пытаются пробить скорлупу, вылезти и порадоваться солнцу, небесному полету в райскую жизнь», они сидят неподвижно и умирают внутри скорлупы. «Люди не понимают того, что мирская удачливость – это духовная неудача»[59].

Контакты с мирской средой всегда несут в себе опасность, любое взаимодействие с миром заражает присущим ему тлетворным духом. «Хуже всего – это мирской дух». С его проникновением в церковную жизнь начинается отступление от Священного Предания, а «монаху мирской дух может повредить больше, чем сам диавол». Но речь не только о монашестве, с которым дух мира «в принципе не совместим», – безусловно, «и христиане, живущие в миру, не должны иметь мирского духа». Однако ныне, как никогда прежде, «заметно влияние мира на монашество», и «происходит то, о чем написано в проро-

Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим (Ин. 14, 21, 23).

[59] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2002. Т. 1. С. 65, 68, 70, 72, 74.

чествах: в последние времена монахи станут подобны мирским, миряне же станут подобны демонам»[60].

Осуетились, – сказано о предавшихся обмирщению, – *и омрачилось несмысленное их сердце.* Соблазненные духом мира обмануты – они *заменили истину Божию ложью* и в результате, *называя себя мудрыми, обезумели,* ибо, предпочтя земные ценности, *служили твари вместо Творца.* Уступки и служение духу мира сего – это принесение жертв на алтарь материализма и эгоистического гуманизма. Но это языческая жертва, а значит, смертно греховная, – стало быть, рано или поздно обрушится *гнев Божий с неба*[61]. Поэтому заигрывание с духом мира сего опасно для жизни, так как это игры не с кем-нибудь, но с князем *мира сего*[62]. Искушение это старо, как сам мир: *змей обольстил меня,* – признавалась наша праматерь; *человек суете уподобися,* – воздыхал святой песнопе́вец, – и посему *дние его яко сень преходят*[63]. Но сегодня, тысячелетия спустя, надо особенно трезвиться, ибо обмирщение стало главным оружием диавола в предапокалипсическое время. Мы уже вынуждены признать, что «образ и мера предсказанной некогда апостасии осуществились в современном человечестве сполна», всеобщее отступление на нашей планете «к настоящему времени утвердилось во всех областях жизни»[64].

——— ✣ ———

[60] *Паисий Святогорец, схимон. // Исаак, иеромон.* Житие старца Паисия Святогорца. М., 2006. С. 691, 692.

[61] Рим. 1, 18, 21, 22, 25.

[62] Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11.

[63] Быт. 3, 13; Пс. 143, 4.

[64] *Иосиф Ватопедский, старец.* О кончине века и антихристе. М., 2006. С. 75.

Сердечный затвор

Разорительны для внутреннего состояния не только праздничные компании, но и любые общественные мероприятия, где человеку, духовно не окрепшему, приходится выступать или слушать других. Но особую угрозу несет в себе мир искусства. Пока человек соприкасается с ним, о стяжании внутренней молитвы говорить не приходится. Художественные образы наиболее впечатляющи, прочнее всего закрепляются в памяти, а чем талантливее и ярче произведение, тем сильнее его воздействие на душу. В этом отношении чем лучше – тем опаснее. Первый враг молящегося – его воображение. Эта та сила, влияние которой прежде всего надлежит преодолеть, так как действие воображения, будучи сродни восприятию чувственному[65], прямо противостоит восприятию духовному, составляющему сущность созерцания. Однако механизм воздействия любого вида искусства основан как раз на возбуждении воображения. Но мало того – в отличие от творчества духовного, которое есть «дело благодати Святого Духа, наставляющего Церковь *на всякую истину*[66]» и вдохновляющего творца[67], светская литература и искусство всего лишь продукт человеческих чувств и мыслей, плод деятельности людей одаренных, но страстных. Это в лучшем случае, в основном же художник, если не творит в Духе Святом, не может не попасть в зависимость от духа тьмы, поскольку тот, *кто не* с Богом, тот поневоле с тем, кто *против* Него[68]. Так или иначе, чувственность, которую несет в себе любое такое произведе-

[65] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 21, 58.
[66] Ин. 16, 13.
[67] *Василий Великий, свт.* // Глас Византии. М., 2006. С. 25.
[68] Мф. 12, 30.

ние, неизбежно способствует развитию страстного начала. Зрители, слушатели и читатели накапливают в себе негативный балласт, рискуя задавить едва наметившиеся в душе зачатки духовности. А если говорить о молитве, то они обрекают себя на многолетний труд по избавлению от всех этих накоплений, без чего никогда не достичь ни внимательной молитвы, ни чистой.

Природа мирского искусства изначально зиждется на утонченном обмане, на демонической подмене. Диавол искушает человека, помрачая в нем благодатный дар различения временного и вечного; враг совершает подлог, подменяя истину фальшью, нетленное – тленным. Красота чувственного мира, созданного Творцом, дает предвкушение мира вечности, являет образ красоты Божественной, небесной. Когда произведение человеческого искусства помогает такому восприятию мира, то это благое содействие Божиему замыслу. Но неодухотворенное творчество человека, подстрекаемого силами зла, подменяет духовные цели, в результате тварная красота мира обращается в самоценность, а услаждение ею в самоцель. Восприятие введенного в заблуждение человека ограничено, низведено до любования тварью и оборачивается духовной слепотой. Причина такой беды не в худости самого по себе тварного мира, но в том, что «помрачившийся умом падший человек исказил свое восприятие этого мира»[69]. После этого богозданная красота, вместо того чтобы отражать образ своего Создателя, превращается в соблазн, в *похоть очес* – ту красоту, что не есть *нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская*[70].

[69] *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 46, 47.

[70] 1 Ин. 2, 16; Иак. 3, 15.

Приступив к очищению сердца, было бы крайним неразумием одновременно продолжать загружать себя внешними впечатлениями, напитывая силой те страсти, которым пытаемся противоборствовать. «Кто хочет чисто молиться, тот не должен знать никаких газетных новостей, не должен читать плохих книг или любопытно знать что-либо из жизни других. Все это приносит в ум много нечистых мыслей... они все больше и больше запутывают и томят душу»[71]. Об этом говорит выстраданный опыт тех, кто дошел до цели, кто сумел стяжать дары благодати. «Те, кто смотрят телевизор, слушают радио и читают газеты, никогда не смогут глубоко и проникновенно молиться; их молитва будет поверхностной и сухой, похожей на шелест газет». Тем более такие люди «никогда не смогут достичь внутренней Иисусовой молитвы». Что же касается «монахов, которые смотрят телевизор или читают светскую литературу», то это «измена монашеским обетам, то есть измена Христу»[72].

Если отцами и допускается внешнее созерцание, то лишь окружающей природы – как творения Божия, но не произведений мирского искусства – продукта самовыражения страстной твари. Природа – богозданное зерцало, отражающее то, что «находится сверх мира», дабы «востечь нам к оному высшему миру»[73]. Любуясь природой, не продуцирующей никаких побуждений страсти, человек отдыхает душой. Конечно, и здесь созерцатель может расположиться к душевным переживаниям, но это в худшем случае, в лучшем – он настроится на духовные, – ум,

[71] *Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 183.

[72] *Георгий Кавказский, схиигум. // Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 259.

[73] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 1. С. 33.

в изумлении пред величием Божиего замысла, вдохновленный гармонией творения, непроизвольно в чувстве благодарности возводится ко Творцу. Совсем иное ощутит взирающий на деяния падшего мира, на произведения человеческого искусства, все существо которых, как и ветхие души их творцов, соткано из страстных побуждений, – на творчество, вдохновленное тем сердцем, из коего *исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления*[74].

Но даже невинное любование девственной природой оказывается излишеством для взыскующих безмолвия. Потому низко надвинут схимнический клобук исихаста. Он знает, что только во свете Его у́зрим свет[75], мир тленной материи не привлекает того, чей взгляд направлен в сердце, чтобы лицезреть Самого Создателя мира. Только у того, «кто не занимается умным деланием», когда он «видит красивое лицо или дорогую и красивую земную вещь, сердце тотчас предается наслаждению и помысл пленяется ею, цепляется, как рыба на крючок». Но не так у тех, кто «воздыхает из глубины себя» в умной молитве, простираясь духом к «небесным предметам», – он «не попадает в сети, которые расставил диавол посреди земных вещей». Что бы ни узрел телесным чувством тот, кто дышит благодатью в молитве, «тут же от чувственного ви́дения его помысл сам восходит к умному и невещественному. Сердце его не наслаждается и не побеждается красотой чувственного видения». Если «делатель умной молитвы встречает благовидного человека или некое иное прекрасное творение Божие», то это повод к размышлению о красоте и чуде небесного неосязаемого мира[76].

[74] Мк. 7, 21.

[75] Ср.: Последование утрени, Великое славословие.

[76] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 61, 64.

Тем более не могут удовлетворить того, кто встает на духовный путь, кто помышляет об углублении молитвенного опыта, произведения мирского творчества, даже в высшей степени благочестивые. Устремленным ввысь уже не нужно искусство, им нужен реальный духовный опыт. А насущная пища для этого – молитвенная углубленность в Священное Писание, в творения святых отцов и, конечно же, в богослужение. *Не и́мамы бо зде пребывающаго града, но грядущаго взыскуем*[77], «поэтому будь глухим, когда кто-либо говорит тебе не об Иисусе Христе, ибо без Него мы не имеем истинной жизни»[78]. Тот же, кто сам подставляет себя под воздействие, ему же противоборствующее, никогда не сдвинется с места. «Не способен человек очиститься от страстей, пока не отсечет их причины»[79]. Получаемые впечатления потянут его назад в едва преодоленную им область плотско-душевного. Попытавшись было распрямиться, потребитель искусства будет снова прижат к земле навалившимся на него грузом душевных впечатлений. Ведь сказано же ясно: *не оглядывайся назад и нигде не останавливайся*. Но нет, вновь и вновь мы, пораженные проказой любопытства, уподобляемся жене Лота, которая все-таки *оглянулась... и стала соляным столпом*[80].

Если идти дальше, то надо признать: подлинный аскетизм не только выводит душу из-под воздействия искусства, но требует и вовсе воздерживаться от всех тех впечатлений и переживаний, которые так ценит мир. Все, чем интересуемся, что видим и слышим из окружающего

[77] Евр. 13, 14.

[78] *Игнатий Богоносец, сщмч. // Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 20.

[79] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 256, 257.

[80] Быт. 19, 17, 26.

нас, неизбежно запечатлевается в памяти. В молитве человек уводит ум от внешних впечатлений и обращает к мысленному небу. Но если память переполнена земным, внимание не может пробиться в мир духовный, – хотя глаза и закрыты, перед очами души является все тот же дольний мир. Обрушивается шквал помыслов, ум тонет в чувственно раскрашенных картинах. В сопротивлении этому натиску, в борьбе с собственной памятью ум устает и обессиливает, – истощенный, он уже не способен вознестись к Богу. Такой молитвенник не оторвется от земли. Это тот случай, когда «одной ложкой вычерпываешь, а другой накладываешь. Ночью подвизаешься, чтобы исторгнуть из себя всю грязь, а днем возвращаешься к ней же», – попробуй тогда «хоть один раз чисто произнести молитву»[81]. «Загруженная потоком ярких образов душа не способна сосредоточиться на молитве... чуждые ей страстные представления» ослепляют ум, захлестывают сердце[82].

Отсюда ясно, какие задачи могут стоять перед подвижником молитвы: «натиск идущих извне помыслов чрезвычайно силен», и желающий ослабить его «вынуждает себя в течение всего дня не допускать ни единого страстного взирания, не позволять себе пристрастия *ни к чему*». Надо «постоянно стремиться к тому, чтобы число внешних впечатлений довести до последнего возможного минимума, иначе в час внутренней, умной молитвы все отпечатлевшееся неудержимою стеною идет на сердце и производит большое смятение»[83]. Так рождается апофатика[84] как принцип аскетического пути – принцип

[81] *Харалампий (Галанопулос), архим.* // Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 188, 189.

[82] *Рафаил (Карелин), архим.* Путь христианина. М., 2006. С. 490.

[83] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 57.

[84] Апофатика (от греч. ἀποφατικός – отрицательный) – отрицание.

отсечения всего лишнего. Тот, кто ищет встречи с Богом в своем сердце, начав с ограничения внешнего – в пище и сне, в общении и развлечении, закономерно приходит к посту внутреннему – укрощению душевных порывов, отсечению помышлений и образов. Тогда постепенно стирается ослепительная картина мира, затмевавшая доселе сознание, затихает бурлящий мысленный поток, угасают вспышки эмоций, колеблющие и терзающие сердце. Тогда уже есть предпосылки к созерцанию, очищенные очи духа готовятся узреть «Сотворшаго вся»[85]. Этот путь предначертан от века и запечатлен навечно в Писании; когда открываем священную книгу псалмов и в первом из них читаем самую первую строку, то получаем урок первооснов аскезы: *Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых*[86], – «с самого начала книги псалмы прямо говорят о воздержании и, прежде всего, о том, чтобы не иметь общения с нечестивыми», разумея в блаженстве высшую степень всякого блага[87].

Однако апофатичность аскезы и Христова «ненависть»[88] к миру далеки от презрения или пренебрежения миром. Подвижник освобождается от мира для того, чтобы, преобразив себя, преображать и мир, так как Церковь имеет целью служение миру, «преображение его из измерения человеческого в измерение богочеловеческое»[89]. Данное Адаму задание остается в силе – человек призван, стяжав нетварную благодать, «изливать ее на все творение»; обретя единение с Богом, способствовать «обожению тварного мира»[90].

[85] Ср.: Божественная литургия, 2-й антифон.
[86] Пс. 1, 1.
[87] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собр. творений. М., 1998. Т. 5. Кн. 2. С. 599.
[88] См.: Лк. 14, 26; 1 Ин. 2, 15.
[89] *Георгий (Капсанис), архим.* Бог стал человеком... М., 2008. С. 212.
[90] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 213, 214.

Аскеза тела мертва без аскезы духа. Аскетизм – это практическое осуществление христианской идеи перевернутой шкалы ценностей. Человек мира живет для себя, человек Христов – напротив: если для мира разумнее копить и приобретать, чем жертвовать и терять, то для христиан *блаженнее давать, нежели принимать*[91], и отдавать не только свое имение, но и себя самого. Это жизнь в перевернутом направлении, перевернутом в правильную сторону, в ту, где *блаженны нищие* и *плачущие... алчущие* и гонимые[92]. Христианин, по самой сути своей, аскет, так как полностью ориентирован на отдачу. По этой причине не может быть никакого «облегченного» христианства и никак невозможен «комфортный» путь ко спасению. Послабления, снисхождения, упрощения – это тот соблазн, что склонил инославные конфессии на путь обмирщения. Именно к этому ведут все происки всех обновленцев, как прежних, так и сегодняшних. Отказ от строгости аскезы, попытка сделать крестный путь удобным, безболезненным, спокойным – это путь вспять, путь от Христа.

Взаимосвязь души и тела очевидна, – каждый знает, что без поста не бывает молитвы, а имеющий минимальный молитвенный опыт понимает, в какой зависимости внимание находится от положения тела. В отличие от католиков, которые заходят ненадолго посидеть на мессе, православный предпочитает в храме стоять, потому что знает – в сидячей позе вслед за телом расслабляется внимание и другие душевные силы. Молитва требует бодрого духа – внутренней собранности, напряженности ума и усилий воли. При общей расслабленности, напротив, по-

[91] Деян. 20, 35.
[92] Ср.: Мф. 5, 3–11.

является дремота, оживляется работа воображения – человек приходит в состояние наиболее подходящее для медитации, практики, прямо противоположной молитве[93].

Когда человек обрящет *сокровище* во Христе, то, по закону Христову, *там будет и сердце* и ум его – душою пребудет он во Христе[94]. Поэтому и возможно быть подвижником, находясь среди мира, если сердцем не быть в миру. «Не обитал ли Сам Господь во граде, так же как и в пустыне»[95]. Вместе с тем монах еще не монах, если заперт в стенах обители, но сердце его осталось с миром; если он тянется к миру, оборачивается к нему – он еще не один, не μονὰς[96], еще не затворился в себе, еще не обрел сокровище в своем сердце. Монастырская ограда может только помочь этому затвору, но осуществить его должен сам человек, иначе он и в пустыне останется суетным мирянином. Смысл монашества в его названии – один на один с Богом. «Тихое и безмолвное житие»[97] – исихия – это максимальная затворенность для внешних восприятий, которая не обретается сама собой при физическом удалении от мира. Недостаточно облачиться в рясу – иноку и в монастыре нужно потрудиться, чтобы создать условия для внутренней уединенности в себе: ограничить приток информации, впечатлений, а ум наполнить молитвой. Тем более нелегко создать условия для тихого уединенного жития вне стен обители. Но надо. Аскеза духа – не приви-

[93] О медитации см. раздел «Ум и сердце», гл. «Граница естества» («Не подобает праздну стояти»).

[94] *Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше* (Мф. 6, 21; Лк. 12, 34).

[95] *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 358.

[96] Монах (μονὰς) – один; проводящий уединенную жизнь.

[97] Сугубая ектения.

легия иночества, но сущность умного делания, кто бы им ни занимался[98]. Молитва не может вселиться в сердце, занятое миром, а если и посетит его, то не сможет удержаться там, где бурлит круговорот мирских образов, помыслов, впечатлений. Отсюда присловье подвижников, что «молитва мирянина не страшна бесам». Верно, но суть не в социальном статусе, а в состоянии духа – брань демонов начинается против того, кто μονάς, кто умом чужд миру, независимо от того, в постриге он или нет.

Истинное молитвенное состояние имеют те, у кого в сердце – один Христос, чье сердце полностью пленено Христом. Это высокое состояние, неземное. Что переживает тогда человек, можно представить по свидетельствам, испытавших это. Например, по словам автора Ксенофонтской рукописи[99]. Ту же меру благодати могли иметь подвизавшиеся в миру, – об этом можно судить по записям прп. Стефаниды[100] или же дневникам прав. Иоанна Кронштадтского.

Весь мир сегодня охвачен растлением, поражен проказой страстей; сомнительно, что кому-то удастся пресечь этот процесс, развернуть его вспять. Но если невозможно остановить поток нечистоты, «то все-таки возможно, хотя бы с трудом, выйти из него. Для этого нужен труд до конца жизни и постоянная память о том, что ты находишься на границе между жизнью и смертью, что дух мира стал духом смерти. Надо стараться выплыть из этого потока, выползти на берег и выплюнуть ту грязь, кото-

[98] «Монашество – это лишь наличие определенных условий для концентрации человеком своих духовных сил на Иисусовой молитве. Иисусова молитва – это заповедь, обращенная ко всем христианам». *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. С. 13.

[99] См.: Трезвенное созерцание. М., 2002.

[100] См.: *Стефанида, прп.* Христе, Жизнь моя. М., 2007.

рой наглотался, плавая в его мутных волнах. Надо жить в мире, не видя этого мира, отказавшись от той пищи, которой он вскармливает своих детей. Нужно быть затворником в своем собственном сердце и там беседовать с Богом»[101]. Не случайно в качестве синонимов, обозначающих деятельный период духовной жизни, используются понятия аскезы и покаянного пути. Покаянное житие суть тот же аскетизм – воздержание от греха и самоочищение от страсти через постоянную исповедь, когда, прислушиваясь к гласу совести и напрягая волю, мы понуждаем себя отыскивать в душе семена зла и покаянием истреблять их. Это тяжелый для страстной натуры труд, болезненный для самости, когда от души, как резцом Фидия[102], отсекается все лишнее, но созидается самоотвержение и отречение от мира – ваяется бесстрастие.

«Посреде хожду сетей многих»[103], – повторяем мы каждый вечер, часто вовсе не замечая этих самых сетей, раскинутых среди мира. Человек, с интересом посматривающий на окружающую жизнь, с увлечением прислушивающийся к миру, подпитывает и укрепляет свое чувственное начало, опутываясь паутиной страстей и безнадежно в ней увязая. Тогда не только исчезает шанс в перспективе приблизиться к умному деланию, но недоступным становится и «приложение Божественныя благодати», а стало быть, и «Царствия присвоение»[104].

[101] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 282.

[102] **Фидий** (V до Р.Х.), великий древнегреческий скульптор классического периода. Его гигантские статуи в Акрополе и в Олимпии считались одним из «семи чудес света», под его руководством исполнены рельефы Парфенона. Фидию принадлежит знаменитое высказывание в ответ на вопрос, как он творит свои произведения: «Я беру кусок мрамора и отсекаю от него все лишнее».

[103] Молитва прп. Иоанна Дамаскина на сон грядущим.

[104] Молитва по св. причащении, 1-я.

Любой не безрассудный, пришедший *от смерти* к жизни[105], вступая в церковную ограду, помышляет: «Для чего нас собрал здесь Господь? Для того, чтобы мы стали святыми». А «если мы достигнем чего угодно, но только не этого, то каков будет результат?.. Мы так и останемся жалкими существами; будем грести и кружиться на одном месте... связанные плотскими оковами, тянущими нас вниз» и «никогда не достигнем цели и не станем такими, какими нас задумал Господь»[106].

Болезнь к смерти

По представлению древних отцов, «монах общежительного монастыря, имеющий больше денег или одежды, чем другие, не сподобится небесной радости»[107], – так говорит святой инок далекого прошлого. Но и до сего дня афонское благочестие хранит традиции наивысшей требовательности. Без ложного снисхождения к немощам современного человека определяет нормы общежития нынешний игумен Ватопеда: «Кто имеет собственный рубль, тот не монах. Если монах не имеет добродетели нестяжания, он только носит рясу, но он не монах»[108]. Причины такой жесткости в отношении принципов владения имуществом понятны, зависимость тут проста – наличие вещей порождает попечение, а последнее, по выстраданному поколениями исихастов опыту, является

[105] *Истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня... перешел от смерти в жизнь* (Ин. 5, 24).

[106] *Емилиан, архим.* Богопознание. Богослужение. Богомыслие. М., 2002. С. 142.

[107] *Дионисий Олимпийский, прп. // Власий, мон.* Сияние святости. М., 1999.

[108] *Ефрем Ватопедский, архим. //* Россия – Афон: 1000-летие духовного единства. Материалы конференции. 2006. http://www.pravoslavie.ru

смертельной болезнью: «Трезвенное делание привело отцов к беспопечительности, потому что они увидели, что забота о многих делах и вещах является серьезным препятствием для достижения трезвения, ибо рождает помыслы. А помыслы отвлекают внимание ума от молитвы и созерцания. Поэтому, согласно отцам, то попечение о вещах, которое выходит за пределы необходимого, называется духовным туберкулезом»[109].

Насколько эти принципы осуществимы в жизни, можно судить по опыту наших современников. Между прочим, если открыть Древний Патерик, то точно те же черты быта можно обнаружить у подвижников IV и V столетий, но нам, всегда ищущим самооправданий, поучительнее оглянуться вокруг себя.

«Старец Иосиф Исихаст обладал отличными способностями к резьбе по дереву и мог бы добиться в этом ремесле больших успехов», о чем можно судить по его очень удачным изделиям. Однако он намеренно не занимался сложной и тонкой работой, отвлекающей от умного делания, как и все члены его братства, трудившиеся только над самыми простыми поделками. «Прежде это искусство процветало на Афоне и достигло большой изощренности, – говорил старец. – Но наша цель лишь обеспечить необходимые потребности. Возьмись мы за более сложные произведения, и появятся дополнительные заботы, а интерес людей к художественному творчеству неминуемо создаст лишние помехи нашему безмолвию, и ум станет отвлекаться от памятования о Боге. Если рукоделие препятствует монаху держать ум в Боге, то это дело надо отложить, так как ущерб терпит его монашеская жизнь». Старец объяснял, что излишнюю попе-

[109] *Ефрем Святогорец, архим.* Жемчужины... ТСЛ, 2001. С. 51, 52.

чительность Христос причислял к той же категории греха, что блуд и пьянство[110]: «все эти три вещи одинаково вызывают тяжесть и ожесточение сердечное, а следовательно, и падение». Лишнее попечение о хозяйстве старец Иосиф сравнивал с туберкулезом, смертельной в те времена болезнью: «Не заражайтесь чахоткой житейских забот», – говорил он, когда братия пытались улучшить какую-нибудь вещь, сделать ее более удобной и практичной. Упор делался на строгость устава и распорядка жизни, чему придавалось особое значение, а все, что касалось быта, делалось на скорую руку, с минимальной заботой и затратой сил и средств.

Все, чем поддерживалось существование братства старца Иосифа, обычно было неким благословением свыше, а не результатом человеческих усилий. Ведь старец, вспоминают ученики, так раздавал милостыню, что самим никогда ничего не оставалось. Его принципом было: «не иметь ничего в своей собственности»; и в братстве не хватало даже нужных вещей, не было и денег приобрести их, во всем они были стеснены и ограничены. Те же вещи, что заводились, были не просто дешевыми, но вовсе ничего не стоящими и потому не обременительными – при переходе на другое место их проще было бросить, чем брать с собой. «Самого себя старец понуждал жить в такой бедности и обходиться столь жалкими вещами, что описание их показалось бы невероятным». После его кончины не нашлось ни одной вещи, пригодной для употребления, – их можно было хранить только как память. Старец придавал огромное значение нестяжанию, причем не столько как подвигу нищеты и самоотречения, но в первую очередь как средству достижения безмолвия,

[110] См.: Лк. 21, 34.

наиболее «помогающему внутреннему сосредоточению и молитве»[111].

Но то монахи. Что же скажем о тех, которые никогда не *скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли*[112], о тех христианах, кто такой возможности не имеет и поневоле погружен в мир вещей, проблем и забот? Вот слова одного из величайших в истории христианства иноков: «Излишнее попечение о вещах житейских свойственно человеку неверующему и малодушному»[113], – прп. Серафим говорит это безотносительно к какому-либо социальному положению. И не случайно – речь здесь идет о *человеке*. Законы духа, воплотившиеся в аскезе, учитывают общечеловеческую природу, а не характер отдельных социальных групп и индивидов. И вывод из сказанного касается всех нас: «горе нам, если мы, заботясь сами о себе, не утверждаемся надеждою нашею в Боге, пекущемся о нас»[114]. Поэтому, согласно отеческому учению, и «настоящего монаха, и настоящего христианина характеризует именно беспопечительность и обретенная благодаря ей свобода»[115]. К простому народу обращался Иисус, уча, что *жизнь человека не зависит от изобилия его имения*[116]; и Писание не об отшельниках, а о горожанах говорит, что если сердце *их приучено к любостяжанию*[117], то *это сыны проклятия*[118]. Что же касается

[111] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 82–84, 112–114, 117.

[112] Евр. 11, 38.

[113] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 199.

[114] *Серафим Саровский, прп.* // Там же.

[115] *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 217.

[116] Лк. 12, 15.

[117] Любостяжание – корыстолюбие, алчность, ненасытность, жадность к богатствам.

[118] 2 Пет. 2, 14.

свободы, то «свобода и пристрастие к внешнему благополучию не совместимы». Если человек желает сохранить свое общественное положение и удобства жизни, «то будет вынужден ограничить свою свободу по отношению к тем людям, в руках которых находятся все эти привлекательные для большинства вещи», то есть ограничить свободу выбора между добром и злом, что означает зависимость от зла – плен, если не рабство. Высочайший пример в этом отношении дает свт. Иоанн Златоуст[119]: смолоду освободившийся от привязанности к внешним благам, он питал искреннее презрение ко всему, что не имело духовно-нравственного значения, и привык довольствоваться в жизни самым малым и необходимым[120].

В идеале «нестяжателен тот, кто отрекся от всего принадлежащего ему и не имеет уже ничего на земле, кроме тела, да и связь с ним он разрывает, вверив Богу и благочестивым людям попечение о себе»[121]. «Как входящие в баню обнажаются от всякого одеяния, так и приступаю-

[119] Один из величайших отцов Церкви, выдающийся богослов, пастырь и церковный деятель, архиепископ Константинопольский – **свт. Иоанн Златоуст** (347–407) происходил из семьи, занимавшей самое высокое общественное положение. В цветущем культурном центре сирийского Востока, в богатой Антиохии, Иоанн, готовясь к юридической карьере, получил наилучшее для своего времени образование. Начав карьеру адвоката, одаренный молодой аристократ имел значительный успех и блестящие перспективы, но при этом он полностью отошел от светской жизни и вне службы предавался уединению и суровым аскетическим подвигам. Ему было около 30 лет, когда обстоятельства позволили наконец оставить мир. 4 года он провел в монастыре под руководством известного своей строгостью и высотой жизни подвижника Сира, затем 2 года отшельничал в уединенной пещере. В Антиохию Иоанн вернулся зрелым монахом, чья стойкость в убеждениях, мужество в борьбе за церковные интересы и дар пастырского служения сложились под влиянием аскетической дисциплины.

[120] *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 321, 324.

[121] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 119.

щим к подвижнической жизни надобно обнажиться от всякой житейской вещественности»[122]; «оставим все земное, – не богатство только и золото и другие вещи житейские, но и самое похотение к ним совершенно изгоним из душ наших»[123]. Ради «истинно умного моления» необходимо «прекратить привязанность даже к безразличным вещам, потому что только так можно достичь неотягченной и чистой молитвы»[124]. Это учение Евангелия: если вы с Богом, если *всегда в молитве,* то *не заботьтесь ни о чем,* так как Он *соблюдает* вас – заботится обо всем[125]. Идеал для многих, естественно, не достижим, но его назначение – служить эталоном, помогающим трезво оценить меру строгости своей жизни, он призван уберечь от самообмана тех, кто порой, ослепляясь самостью, перестает видеть грань между подвигом и падением, когда опустившийся в полное нерадение мнит себя возрастающим в духе.

Если условия монастырской или скитской жизни прямо способствуют исполнению обета нестяжания, то положение мирянина сложнее – обстоятельства вынуждают его иметь дело со значительно бóльшим количеством вещей, да еще неизбежно находящихся в личной собственности, что невольно укрепляет чувство привязанности к ним. В таких условиях надо с особым усердием сосредоточиться на задаче *внутреннего* нестяжания: обладая вещами, пользуясь ими, умудряться порвать внутреннюю зависимость от них. Имея «вещи житейские» при себе, «самое похотение к ним совершенно изгоним из душ наших»[126] – вот основание мирской аскезы.

[122] *Василий Великий, свт.* Слова подвижнические. ТСЛ, 2001. http://www.wco.ru

[123] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Гл. 27. С. 515.

[124] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 163.

[125] Флп. 4, 6–7.

[126] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Гл. 27. С. 515.

Подавляя желание приобретения новых вещей, нужно постараться уже имеющиеся предметы быта не ощущать своей собственностью, но относиться к ним словно к чужим, будто бы взятым напрокат, как к полученным во временное пользование. Оно и в самом деле так, учитывая краткость нашего земного странствия. Чем глубже осознаем мы этот факт, тем легче настроиться на правильное отношение к предметам мира. «Держите себя в миру так, как бы вас там не было»[127].

Залог чистой совести и признак доброго устроения — это решительный отказ от всех вещей и средств сверх реальной необходимости, безжалостное избавление от всего лишнего. Особенно это касается предметов бытового комфорта, не говоря уже о предметах роскоши. Аскетический принцип требует во всем, от авторучки до одежды и обстановки, держаться крайней скромности и простоты. Иногда приходится по обстоятельствам жизни или по долгу службы пользоваться дорогостоящими вещами, такое искушение — повод для сугубо жесткого самоконтроля: нет ли признаков самодовольства, тщеславия? Человеку в нормальном, не помраченном страстью состоянии естественно не выставлять напоказ то, чем доводится обладать. В любом случае, желающий подвизаться призван к постоянной проверке своих внутренних устремлений: не появился ли интерес к тому, что общество почитает престижным и модным, не вкралось ли чувство зависти, нет ли влечения к обретению, сверх необходимого, новых вещей, не важно — будь то заколки или автомобиль.

Суть, конечно, не в цене вещей, но в нашем к ним отношении, по которому каждый может судить о степени своей порабощенности миром. «Из стяжающих богатство

[127] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 21.

одни стяжают его бесстрастно, а поэтому не скорбят, лишаясь его, как и те, кто *с радостью* принимает *расхищение имения*[128]. Другие же стяжают его страстно, а потому печалятся, когда им предстоит лишиться его, как то было с богатым юношей в Евангелии, который *отошел с печалью*[129]». Таким образом, угроза «лишения богатства изобличает внутреннее расположение бесстрастного или страстного стяжателя»[130]. Вновь радикальность отеческой мысли: «Как невозможно допустить, что жизнь и смерть одновременно оказываются в одном и том же человеке, так нельзя предположить, что любовь и богатство сосуществуют в ком-либо»[131]. Поэтому с такой угрожающей серьезностью сказано нам: *горе вам, богатые!*[132] Надо ли еще пояснять, что богатство не обязательно означает счет в банке, но прежде всего – склонность к какому-либо, хотя и ничтожному, стяжанию, привязанность и зависимость от самой незначительной вещи, как то известно из истории с ножом Досифея[133].

[128] *Вы... расхищение имения вашего приняли с радостью, зная, что есть у вас на небесах имущество лучшее и непреходящее* (Евр. 10, 34).

[129] Мф. 19, 22.

[130] *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 119.

[131] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 99.

[132] Лк. 6, 24–25.

[133] Однажды Досифей обратился к старцу своему авве Дорофею: «Брат принес этот нож, и я взял его, чтобы, если повелишь, иметь его в больнице, потому что он хорош». Авва же Дорофей никогда не приобретал для больницы ничего красивого, но только то, что было хорошо в деле. Он увидел, что это действительно вещь хорошая, но так как не хотел, чтобы Досифей имел пристрастие к какой-либо вещи, то и сказал: «Досифей, ужели тебе угодно быть рабом ножу сему, а не рабом Богу? Или тебе угодно связать себя пристрастием к ножу сему? Или ты не стыдишься, желая, чтобы обладал тобою сей нож, а не Бог?» Побранив его довольно, авва Дорофей сказал: «Пойди и положи нож в больнице и никогда не прикасайся к нему». И Досифей так остерегался прикасаться к ножу сему, что не дерзал его брать и для того, чтобы подать кому-нибудь другому; и когда другие служи-

Лучше понять сказанное помогает пример старца Иеронима Эгинского, главной заботой которого «до конца жизни оставалось – не привязывать свой ум не только к чему-либо земному, но вообще ко всему тому, что не относится к спасению»[134]. Пожалуй, ярче всего это проявилось в отношении к строительству храмов, чему старец отдал часть своей жизни. Пасомых своих он наставлял: «Следите за своим умом. Не связывайте его ничем. Я и о построенных мною церквях сожалею, потому что я обременял свой ум многими заботами и препятствовал ему молиться... Усиленно следите за своим умом. Не отягощайте его ни скорбью, ни бессмысленными проблемами, ни чем-либо другим. В воде, если она чиста и спокойна, видишь на дне булавку. Так и ум». Тем более привязанность к какому-нибудь человеку становится препятствием, когда в час молитвы является его образ: «если между тобою и Христом встает другое лицо, какое бы оно ни было, прогоняй его немедля, ибо оно пленяет твой ум, который должен быть отдан Богу»[135].

Сказано древними: «Если человек не положит в сердце своем, что, кроме него одного и Бога, никого нет другого в мире, то не возможет обрести спокойствия в душе своей. Если бы я не разрушил всего, то не мог бы воссоздать себя». Это изречение аввы Алония, по мысли свт. Игнатия Кавказского, показывает «совершенное умерщвление ко всему и оставление всех попечений», кроме одного – попечения о спасении. «Только из такого состояния человек может всецело устремиться к Богу умной молитвой. Только при таком состоянии умная

тели брали его, он один не прикасался к нему. *Дорофей, авва.* Душеполезные поучения.

[134] *Боцис П.* Старец Иероним, молчальник Эгинский. М., 2003. С. 51.

[135] *Тацис Дионисий, свящ.* Поучения старцев. М., 1997. С. 25, 27.

молитва может объять собою все существо человека»[136]. Истинный подвижник умного делания «проявляет великое самоотречение и оставляет заботу обо всем земном, даже забывая о вещах первой необходимости»[137]. Надо очень серьезно отнестись к заповеди нестяжания и отречения от мира. «Все поводы к развлечению должны быть устранены». Тогда среди всех возможных лишений и трудностей «христианин, отказавшийся от имения и от всех преимуществ, доставляемых миром» становится, однако при содействии благодати, Божиим избранником – «поставляется в самое удовлетворительное положение, какого мир никогда не может дать своим служителям»[138].

Прислушаемся к слову великого учителя безмолвия прп. Исаака Сирина.

«Плотолюбцам и чревоугодникам входить в исследование предметов духовных так же неприлично, как и блуднице разглагольствовать о целомудрии», и «ум, занятый мирским, не может приблизиться к исследованию Божественного». В «какой мере тело освобождается от вещественных уз, в такой же освобождается и ум. И в какой мере ум освобождается от уз попечений, в такой просветляется он, а в какой просветляется, в такой же утончается и возвышается над понятиями века сего, носящего на себе образы дебелости. И тогда ум научается созерцать в Боге, подобно Ему, а не как видим мы». Человек не сможет видеть сокровенное в созерцательной молитве прежде освобождения «от всего видимого... и от понятий о видимом». И «посему Господь прежде всего повелел взяться за нестяжательность, удалиться от

[136] Отечник, составленный свт. Игнатием (Брянчаниновым). М., 1996. С. 56.

[137] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 46.

[138] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 344.

мирского мятежа», дабы «ум не терпел вреда от всего: от зрения, от слуха, от попечения о вещах – от их истребления, от их умножения». Необходимо связать ум «единым упованием на Бога» и возжелать «собеседования с единым Богом». А любое «попечение производит расточение мыслей», посему «без освобождения от забот не ищи света в душе своей».

«Не умножай попечений своих – и не найдешь парения в уме своем или в молитве своей», а «без непрестанной молитвы невозможно приблизиться к Богу». Итак, «возлюби с терпением нищету, чтобы собрать воедино ум свой от парения. Возненавидь жизнь пространную с излишним упокоением, чтобы помышления свои сохранить безмятежными... В одеянии своем люби бедные одежды, чтобы уничижить рождающееся в тебе высокоумие сердца. Кто любит блеск, тот не может приобрести смиренных мыслей... Если же ничего не имеешь, и не желай иметь. Очисти келью свою от роскоши и от излишнего, и это поведет тебя к воздержанию невольно, хотя бы ты и не хотел. Скудость вещей учит человека воздержанию, а когда дозволим мы себе послабление относительно вещей, тогда не в состоянии будем воздерживать себя... Ничто другое в подвижнических трудах не бывает так важно и трудно и не возбуждает такой зависти в бесах, как если повергает кто себя пред Крестом Христовым, молясь день и ночь... Не попускай сердцу своему заботиться о чем-нибудь, когда демоны начнут убеждать тебя через помыслы заниматься другими делами»[139].

Из VIII века переносясь в XIX, сопоставим традицию аскетов Ближнего Востока с учением чисто русского

[139] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 286, 164, 165, 354, 355, 279, 288, 289.

исихазма. Перед нами наставления прп. Зосимы (Верховского).

«Вступившим в иночество и предавшимся в повиновение и послушание должно в таковом быти нестяжании, дабы ниже́ иглы собственныя не имети, но как пищу, и одежду, и жилище, и всякое имущество своим не признавати, но яко Божие и общее почитати... И всякое свое имущество за уме́ты[140] почитали бы, отрицаяся от всего, отнюдь ничто своим не признавая и по своему мнению не творя, чрез что пришли бы во смиренномудрие и безстрастие... Того ради вси хотящии спастися первее всего отрекахуся всего своего имения... Нужно и нам хранить себя, чтоб не отвлачить нам ума своего суетнаго излишественностию от Бога; потщимся то́чию самонужнейшее за нужду тела нашего промышляти...

Аще же охотно пожертвуете своим имуществом и своею свободою, то есть аще оставя все и самих себя предадите Бога ради в неразсудное повиновение, то а́бие обрящете иное богатство, неведомое миру, и иную свободу и наслаждение, миролюбцами не постигаемое, но без сравнения многоценнее сокровищ всего мира и самаго земнаго царства, – обрящете Самаго Владыку... Тецыте вослед Его, оставя все земное попечение, послужи́те Ему в преподобии... Чрез таковое же добровольное ваше нестяжание и нищету Богу, помогающу вам, ка́яжда, претерпевая и преуспевая в своем подвижничестве, сподобитеся от благодати безстрастия... Не малодушествуйте, оставляя тленное и ничтоже значущее имущество ваше, которое неминуемо и неволею от вас отъимется смертию или иным некиим случаем... Естьли же все имущество ваше предадите Богу и тако с нестяжанием восприимите жити,

[140] Уме́ты – помет, сор.

то хотя в нечесом яко человецы и погрешите пред Богом, но благодать Его не попустит вам погибнуть... Аще ли же содержит у себя всякое изобилие седя в пустыни, еже бы во время нужды им довольствоваться, и для того сохранять у себя на многое время, то уже таковое устроение, по словеси святых отец, несть духовной премудрости, и неключимо нашему монашескому чину, а наипаче безмолвия держащимся»[141].

Барьер самости

Одним из преткновений для новоначального может оказаться известный отеческий завет о хранении чистоты совести в отношении Бога, наставника, людей и вещей[142], тем более что это ставится в качестве предваряющего условия: «желающему обучаться умному деланию необходимо сначала сохранить свою совесть». Такое требование кажется весьма высоким, а сама добродетель не так уж легко и скоро достижимой. Это смущает, ведь речь идет чуть ли не о святости. Когда же в таком случае приступить к умной молитве? На самом деле, как объясняет старец Василий Поляномерульский, «это не есть какое неодолимое препятствие для каждого» и не должно никого отпугивать. «Я верую, – пишет старец, – что в один час или минуту может человек примирить свою совесть с Богом, людьми и вещами». Дело это не требует особого подвига, но лишь нормальной решимости и искренности, в свою меру доступных каждому. А потому и нет

[141] *Зосима (Верховский), прп.* Творения. ТСЛ, 2006. С. 140, 237–242, 387.

[142] «Совесть твою к трем вещем подобает ти хранити чистую: пе́рвее к Богу, потом к духовному твоему отцу, и третие ко иным людем, и к вещем». *Симеон Новый Богослов, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). Т. 1. С. 161.

оправдания тем, кто под этим предлогом медлит приступать к умному деланию. Если отлагаешь занятия умной молитвой и «устанавливаешь время для примирения совести с Богом, то этим показываешь, будто достижение бесстрастия бывает прежде обучения умному деланию. А отсюда у тебя выходит, что ты не только не начнешь когда-либо умного трезвения, но и от самих Святейших Тайн будешь уклоняться», ибо никто не должен приступать к причастию не примирившись прежде с Богом[143].

Главная трудность на самом деле в преодолении собственной самолюбивой натуры. *Соперником*[144], противоставшим нашей совести, оказывается наше же горделивое «я». Между тем покой совести это не формальное условие, но внутренняя необходимость. Бесконфликтность с окружающими — в обители, на службе, дома — приготовляет к молитве. Если питаем хоть к кому-то презрение, немирность, благодать не приблизится. Один обиженный перевесит любовь ко всем остальным, и душа окостенеет. Если по невнимательности опечалим своего старца или кого-то из братии и «не позаботимся до начала бдения попросить прощения, то на молитве этот проступок подобно стене вырастет перед нами». Успокой сердце своего ближнего, если хочешь, чтобы Бог успокоил твое. Будь осторожен и очень внимателен, чтобы никого не смутить. Если иной раз виноват другой и не торопится просить у нас прощения, то, если хотим иметь молитву, «должны взять на себя его вину, сами просить у него прощения, молиться за него и делать все возможное, чтобы привести его к примирению». Только в тех случа-

[143] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 354, 355.

[144] *Мирись с соперником твоим скорее... чтобы соперник не отдал тебя судье... и не ввергли бы тебя в темницу* (Мф. 5, 25).

ях, когда люди с помраченным сознанием одержимы демоном, разговаривать с ними невозможно. Тогда «наша обязанность – любить их и молиться за них». Не сможет умиротвориться совесть, не оживет молитвенное чувство, пока мы держим на кого-либо злобу. Когда *Бог есть любовь*[145], может ли иметь общение со Христом затаивший зло? У озлобленного нет ничего общего с Ним. «Человек, исполненный злобы, уподобляется диаволу»[146].

На пути к очищению и обретению любви перед человеком выстраивается основательная преграда, слагается она из многих элементов, составляющих в целом одно понятие – *эгоизм*. Если стяжательство вещественное не дает человеку оторваться от земли, то внутренний груз – богатство самости – препятствие не меньшее. С этим непроницаемым барьером, отделяющим человека от Бога, встретится всякий, кто попытается углубиться в молитву. Эту преграду не обойти, не перепрыгнуть, сквозь нее нельзя просочиться. Соединение в молитве с Богом достижимо только одним путем – через полное уничтожение этого препятствия. «В духовной жизни весь подвиг и вся борьба совершаются ради того, чтобы человек пришел к смирению: чтобы освободился от мучительного "я" и принял благодать Святого Духа»[147]. Борьба эта против себя. Наша любовь к услаждению тела есть причина любви к миру – такова природа эгоизма, отлучающего «от любви Небесного Отца»[148].

Эгоистическое начало справедливо считается причиной всех зол: «утвержден в основании сердца корень

[145] 1 Ин. 4, 8.

[146] *Харалампий (Галанопулос), архим.* // Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 210, 212, 213, 227.

[147] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 174.

[148] *Григорий Палама, свт.* Беседы (Омилии). М., 1993. Ч. 2. С. 77.

корней – самость горделивая»[149]. Или же иначе: «Корень всякого зла есть самолюбивое сердце... от чрезмерной и незаконной любви к самому себе проистекают все страсти»[150]. «Эгоизм – свойство души низменной, горделивой, а потому самодостаточной. На эгоизме основан и атеизм... Чем низменнее человек, тем ему легче отказаться от веры в Бога; ему кажется, что Бог ему не нужен... Крайняя степень одержимости самим собой или чем-либо земным ведет к тому, что человек предпочитает, чтобы Бога не было. Он чувствует тогда себя развязанным в своем произволе, страстях, лжеучениях»[151]. Аскетическая наука знает: там, где заводится «самолюбие и эгоизм, оттуда произрастают все пороки».

Такова наша падшая природа, подверженная «закону тяготения ко греху»: сначала, пока человек на земле, она приводит его к падению в нижеестественное состояние, а затем, при переходе в вечность, повергает еще ниже – в преисподнюю. Но главное: «кто будет вовлечен в эгоцентризм, тот откроет в себе все сатанинские свойства»[152], – вот в чем ужас губительной самости. «Гуманистический *человекоцентризм* есть, в сущности, *диаволоцентризм,* потому что и тот и другой ищут одного и того же: принадлежать только самому себе. Самолюбие, эгоизм, индивидуализм – это существо всякого греха». Именно эти черты присущи диаволу: он желает всегда быть один – без Бога. Таков же, по сути дела, и человек атеистического гуманизма: своекорыстный, самолюбивый, он желает управлять собою сам – без Бога. Тут он «допускает роковой просчет, пытаясь стать добрым через зло, богом –

[149] *Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп.* // Наст. изд. Т. 1. С. 290.
[150] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 246.
[151] *Верховской С.С.* Бог и человек. М., 2004. С. 236.
[152] *Иосиф Ватопедский, старец.* От смерти к жизни. М., 2007. С. 23.

через диавола». В итоге мы видим, что «сатанизм это не что иное, как эгоизм», а все человеческие беды, мучения и «сама смерть в основе своей суть лишь плоды эгоизма»[153]. Так что «эгоизм – это себялюбие на всю вечность. Это сам ад»[154].

«Благодать Божия не приходит к эгоистам», но вот парадокс – именно «человек, одержимый сатанинским эгоизмом, думает, что исполнен благодати. Но таковой находится в прелести: он человек диавола... По сути, прелесть и происходит от эгоизма». Точно так же «неразлучны эгоизм и тщеславие», и не очевидно ли, что «тщеславные отчуждают свою душу от вечной жизни»[155], ибо, как сказано, – «гордость и самость далеки от спасения»[156]. Маскарад – это излюбленная игра лживого и тщеславного мира, жизнь духовная не приемлет масок. А «тщеславный – это артист святости, он не может пребывать умом в своем сердце, он непрестанно репетирует роли, которые будет играть перед людьми, в том числе и роль молитвенника... Когда тщеславный находится в окружении людей, он готов молиться часами... Страсть дает ему для молитвы демоническую силу, но когда он остается наедине с собой, то желание молиться у него исчезает. Тщеславный не молится, а только играет в молитву»[157].

Сегодня дух самости настолько воцарился в мире, что культ его насаждается принудительно, настойчиво и агрессивно. Воспитанный так человек черты самодостаточности, самонадеянности и самодовольства признает уже

[153] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 231, 386, 387, 444.

[154] *Иосиф Ватопедский, старец.* От смерти к жизни. М., 2007. С. 100.

[155] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 231, 341.

[156] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 448.

[157] *Рафаил (Карелин), архим.* Умение умирать, или искусство жить. М., 2003. С. 366.

за положительные свойства. В таких условиях желающий подвизаться должен быть особенно строг к себе, чтобы не обесценить свой труд. «Самомнение есть самообольщение», – учат святые отцы. «Тщеславные, гордые понятия, из которых составляется самомнение, разрушают в человеке тот духовный престол, на котором обыкновенно восседает Святой Дух, разрушают то единственное условие, которое привлекает к человеку милость Божию... Самомнение само собой уничтожает возможность преуспеяния в молитве... Молитва гордых уничтожается рассеянностью. Они лишены власти над собой: не повинуются им ни мысли их, ни чувствования. Их ум не может сосредоточиваться в самовоззрении... Бог приемлет в общение с Собою одних смиренных». Помраченные самостью пленяются неприметно: «одна неправильная мысль о себе может ввести в душу, питать, поддерживать и укреплять в ней самомнение, соделывая ее неспособной к покаянию... Самомнение есть недуг духа нашего», и настолько страшный, что «поставляет человека в число духов отверженных, враждебных Богу», уравнивает с демонами[158].

Душа, пораженная этим недугом, всегда озабочена самооценкой: как выгляжу, действую, говорю? Беспокойство о своем имидже, потребность быть на виду сопровождаются расстройством и огорчением, когда есть повод к недовольству собой. С другой стороны, для человека духовно здорового естественно желание быть неприметным. Нормального, то есть смиренного, человека тяготит, когда волею обстоятельств он оказывается в центре внимания, тем более обременительны для него комплименты. Не просто бывает тем, кто поставлен

[158] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 4. С. 348, 379, 380.

выше других по долгу службы. Например, если «ты поешь в церкви и у тебя ангельский голос», то как избежать искушений тщеславием? Петь надо для Бога, словно забыв, что тебя слушает много народу, не задумываясь об этом. Но надо признать – это очень не просто. «Поэтому многие певчие впали в прелесть. Как правило, большинство хороших певчих большие эгоисты». В безопасности только смиренный – тогда, «пусть ты и поешь прекрасно, и читаешь красиво», тебе это не повредит[159].

Нет вокруг нас таких врагов, которые могли бы лишить нас духовной жизни. «Нам нечего бояться внешнего неприятеля – враг в нас самих скрывается»[160]; «есть только один враг – это мы сами», наш эгоизм[161]. Если внутренний враг побежден – бессилен и внешний. Но врага нужно знать в лицо, надо хорошо понимать, против чего ополчаться. А он многолик, словно оборотень, нет сферы, куда бы он не проник. «Эгоизм иногда проявляется как тщеславие, а иногда как самовосхваление, очень часто как самолюбие, порой в откровенном виде – как гнев или зависть, но порой в более скрытой, тонкой форме – как чрезмерная восприимчивость, недовольство, обидчивость... Явным образом эгоизм проявляется через наше настойчивое мнение, или чувственно как самооправдание, или через нашу волю как удовлетворение одних только собственных желаний». Когда мы ослеплены эгоизмом, то не желаем признать волю другого, тогда мы не слышим нашего ближнего. Но если так, это значит, что мы «не услышим и гласа Божия»[162].

[159] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 231.

[160] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 62.

[161] *Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 56.

[162] Там же. С. 55–57.

Победа над эгоизмом, исцеление от этого недуга достигается единственно через подвиг *самоотречения*. Нет иного средства, нет других противоядий – только решительная самоотверженность, которой и «требует Господь от Своих последователей, то есть до ненависти к себе»[163]: *Отвергнись себя... Кто... не возненавидит... самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником*[164]. В этом, пожалуй, главная причина, по которой так редки настоящие подвижники умного делания, обладатели дара сердечной молитвы, – для преуспеяния в этом подвиге смирение должно возрасти до высокой степени самоотрешенности. Судьбы святых, подвижников благочестия и благодатных старцев свидетельствуют об объединяющем всех их качестве – о жертвенности. Это решительное, мужественное самопожертвование – отвержение себя, своей самости, без чего не может зародиться в сердце евангельская любовь, а без этого не приходится ожидать и дара благодатной молитвы. Из любви к молитве, дабы пожертвовать *всем*, что имеет, инок бежал в горы, в леса, в пустыни, ради этого горожанин устремляется к сугубому подвигу – уединению во внутренней «пустыне» души. Это отшествие от внешнего мира, принесение в жертву всего земного – и есть *отшельное* житие: «Отшельничество нужно ради молитвы, а самая молитва – для того, чтобы приобрести нам любовь Божию»[165]. Самоотвержение происходит от любви и в ней же находит свое назначение. Жертвенность, любовь и молитва оказываются реалиями настолько взаимопроникающими, что не поддаются разграничению, подобно другой триаде: смирение, терпение и любовь.

[163] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 35.
[164] Лк. 9, 23; 14, 26.
[165] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. http://www.pagez.ru

Таким образом определилось содержание христианской аскезы: подвиг самоотречения есть жертва, приносимая Господу, воздаянием за что бывает дарованная благодать, действием которой вершится преображение – отлагается *образ жизни ветхого человека* и душа облекается *в нового человека, созданного по Богу*[166].

«Благодать Божия дорого стоит... Для того чтобы в человека вселился Дух Святой, требуется многое самоотречение, многое любочестие, смирение, благородство, жертвенность. Духовная жизнь – это не наслаждение»[167]. Но и «наивысшая радость происходит от жертвы. Только жертвуя, человек пребывает в родстве со Христом, ибо Христос есть Жертва»[168]. А посему «всеми силами удаляйся от людей, чуждых разума... Возненавидь все мирское и отдали его от себя; иначе оно само отдалит тебя от Бога»[169]. «Не жалей себя никогда и ни в чем, распни себя – своего ветхого человека, гнездящегося преимущественно в плоти, – и ты отсечешь все свои страсти. Терпи благодушно все, что случается неприятного для плоти, не щади ее, иди напротив ей, и ты будешь истинный последователь Христов. Вся мудрость христианина состоит в том, чтобы ему в жизни своей благоразумно идти напротив своей плоти во всем, ибо *не живет во мне, сиречь во плоти моей, доброе*[170]»[171].

Истинный подвижник непрестанно жаждет, дабы Бог прославлялся в нем, себя же самого ощущает как несуществующего. Таковой не ведает о себе, кто и что он есть, и

[166] Еф. 4, 22, 24.

[167] *Паисий Святогорец, схимон. // Исаак, иеромон.* Житие старца Паисия Святогорца. М., 2006. С. 730.

[168] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2001. Т. 2. С. 179.

[169] *Антоний Великий, св.* Духовные наставления. М., 1998. С. 166, 177.

[170] Рим. 7, 18.

[171] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 246.

похваляющих его не слышит. Весь пребывая в вожделении смирения, он даже не помышляет о каком-либо достоинстве своем[172]. «Молитва совершенная состоит в том, чтобы беседовать с Богом не рассеиваясь мыслями, собирая все свои помыслы и чувства. Человек входит в такое состояние, когда умрет для всех людей, для мира и для всего, что в нем находится»[173]. «Подвижнику необходимо отказаться от себя, чтобы явился Бог... Христианская жизнь подлинна тогда, когда мы более любим крест, а не удовольствие, более любим брань, а не победу... Когда истину мы находим более в таинствах, чем в том, что лежит в нашем понимании. Когда мы, встречая трудности, предаемся молитве, а не размышлениям. Когда мы уверяемся, что благодать более действенна, чем наши старания... Когда мы более желаем умереть, чем жить: *Имею желание разрешиться и быть со Христом*[174]»[175].

Не верь плоти своей

Все подвижники воздерживаются от всего[176], – говорит Священное Писание. Необходимость всестороннего воздержания связана с особенностями строения человеческой души и с задачей ее очищения. Это хорошо уясняется из аскетического учения исихастов. Чистота сердечная, а вместе с ней и чистота совести, во многом определяются направленностью трех основных сил души, зависят от их

[172] *Диадох Фотикийский, свт.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 2. С. 304.

[173] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 79.

[174] Флп. 1, 23.

[175] *Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 49, 76.

[176] 1 Кор. 9, 25.

правильной и гармоничной работы. Практически это выражается в том, что очищению сердца в процессе покаяния содействует *трехчастное воздержание* – так отцы-синаиты называют воздержание от пищи, сна и телесного покоя, сопровождающееся непрестанной молитвой. «Через пост и воздержание разрушается внешний человек, а поскольку разрушается внешний, постольку обновляется внутренний» – этот постулат свт. Григория Паламы развивается в его учении, где утверждается, что все деяния подвижника исихаста должны сопровождаться непрестанной молитвой и сокрушением сердечным, – «сердце же сокрушает троякое воздержание: от сна, от пищи и телесной неги»[177].

Представитель того же направления – святитель исихаст, Константинопольский патриарх Филофей (Коккин)[178] в своем аскетическом трактате заповедует следую-

[177] *Петр (Пиголь), игум.* Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 83, 149.

[178] **Филофей, патриарх Константинопольский** (Коккин; †1379), святитель. Исихаст, сподвижник другого патриарха-исихаста свт. Каллиста I, один из самых тонких богословов поздней Византии, первосвятительский престол занимал дважды (1354; 1365–1376). Друг и ученик свт. Григория Паламы, его тщаниями Палама был канонизирован, им же написаны житие и служба святому. Свт. Филофей автор многочисленных богословских, аскетических, агиографических и богослужебных текстов, в том числе служб святым, канонов, акафистов, молитв, тропарей и прокимнов. Многие его сочинения переводились в Древней Руси еще при жизни автора и были известны в разных списках, хотя далеко не все его тексты до сих пор изданы даже на греческом. Известно более 20 его богословских трактатов, им составлена «паламитская» редакция Синодика в Неделю Православия, написано 12 защитительных речей против еретика Никифора Григоры. Именно его редакция Божественной литургии утвердилась на Руси с конца XIV века в качестве «нормативной» («Устав службы» свт. Филофея), а его Учительное Евангелие пользовалось неизменным авторитетом. Все это богатейшее наследие еще ждет многотомного научного издания. Свт. Филофей (Коккин) официально утвердил паламизм на византийской почве,

щее[179]: «Одно только требуется от всех – это ослабление страстей в трех частях души и полное истребление их с Божией помощью. А соблюдение воздержания, по божественным отцам, приводит человека к смирению тела и души». Недостаточно временного поста – стремиться надо «к постоянному воздержанию... Необходимо стараться о полном воздержании: в словах, делах, воспоминаниях, предприятиях, обычных беседах с ближними – и наиболее избегать, как только можешь, излишних, бесполезных и несвоевременных слов и словопрений с друзьями. Смехотворство же и распущенность тем более разрушительны для хранения ума, сокровенного поучения [умной молитвы], страха Божиего и смирения и неизменно разрушают состояние всей души»[180].

Но если в XIV веке это учение приобрело законченную форму, то суть его была ясна с самого начала и тех же принципов держались подвижники, бодрствующие *на*

покровительствовал продолжателям духовных и богословских традиций Григория Паламы. Что особенно примечательно, свт. Филофей продолжил политику свт. Каллиста, направленную на духовное объединение с Русью и освобождение ее от татаро-монгольского ига. Он активно способствовал свт. Алексию Московскому в деле объединения русских княжеств вокруг Москвы, призывал князей к почитанию митрополита всея Руси. Он же содействовал победе в Куликовской битве (1380), ибо по его требованию русские «князья дали страшную клятву выступить все вместе против врагов нашей веры». Кроме того, свт. Филофей отправлял посольства к прп. Сергию Радонежскому, вступал в непосредственные контакты с его учениками.

[179] Трактат св. патриарха Филофея (Коккина) «Предание к своему ученику, еже како внимательно седети в келии с сущими своими послушниками» до последнего времени был недоступен не только широкому читателю, но и специалистам. Впервые текст, переведенный с древнерусской рукописи, опубликован в 1999 г. См.: Путь к священному безмолвию.

[180] *Филофей (Коккин), свт.* // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 145.

всякое время и молящиеся *на всяком месте*[181]. В этом нетрудно убедиться, не отходя от книжной полки. Вот голоса, звучавшие в IV веке в пустынях Египта, Сирии и Палестины: «Употребляй самую простую и дешевую пищу. Не ешь досыта. Спи мало и в меру, и ангелы посетят тебя. Не одевай одежды, которою мог бы ты величаться и хвалиться. Нищета есть не что иное, как умеренность во всем — такое состояние, в котором довольствуются малым»[182]. «Труд воздержания мы подъемлем для того, чтобы достигнуть чистоты сердца. Но один телесный пост не может быть достаточным к совершенству сердца и чистоте тела, если не будет соединен с ним и пост душевный. Ибо и душа имеет свою вредную пищу. Всякая похоть и блуждание непостоянного сердца есть корм души, питающий ее вредными соками»[183]. «Можно и словом соблудить, и оком прелюбодействовать, и слухом оскверниться, и в сердце принять нечистоту, и неумеренностью в пище и питии преступить пределы целомудрия. А кто чрез воздержание во всем этом соблюдает себя под законом девства, тот действительно показывает в себе совершенную и во всем преуспевшую благодать»[184].

Если обратиться к России и заглянуть в века XVII, XVIII, XIX, то слышим: «Оставь все земные заботы, все вещи, изобилие в различных яствах и одежде. И не занимайся изощренным рукоделием, но имей простое. Всю суету и измышления оставь, удались от мира и останься наедине со своей мыслью. Терпи недостаток во всем и уповай на Бога». Покуда не отсечешь все лишнее, «не су-

[181] Лк. 21, 36; 1 Тим. 2, 8.

[182] *Антоний Великий, св.* Духовные наставления. М., 1998. С. 158–160.

[183] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 62, 63.

[184] *Василий Великий, свт.* Слова подвижнические. ТСЛ, 2001. http://www.wco.ru

меешь пребывать в непрестанной молитве и не удержишь ее»[185]. «Воздержание же есть в различных случаях: оно есть и чревом, и языком, и зрением, и слухом», и от всякой «мысленной похоти». Надлежит «всякое, кроме нужды, излишнее пожелание не попущать же во исполнение и, конечно, удерживать. Сие есть совершенное воздержание»[186]. «Добродетель воздержания состоит не в одном неядении брашен или нескитании чувств, ниже в одном хранении тела исправляется, но паче в охранении ума от всякаго насилия греховныя страсти»[187]. Воздержание необходимо, дабы исцелить все три силы души: «чтобы прояснить ум, возбудить и развить чувство и подвигнуть к благой деятельности волю. Эти три способности человека мы затмеваем и подавляем более всего *объядением и пьянством и заботами житейскими*[188], а чрез то отпадаем от Источника жизни – Бога и ниспадаем в тление и суету, извращая и оскверняя в себе образ Божий... Молитва искренняя, горячая бывает при воздержании... Не верь плоти своей... Помни всегда, что плоть лжива»[189].

А вот современная Греция – дух тот же, что и столетия назад: «С тех пор, как я ношу рясу, я ни разу не насытился ни хлебом, ни сном»[190]. «Когда наши желания ограничиваются скудной пищей и небольшим отдыхом для тощей как скелет плоти, тогда душа радуется в своих мощах»[191]. «Никогда, даже до сего дня, я ни разу не протянул

[185] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 234.

[186] *Феодор Санаксарский, прп.* Наставления духовным чадам. 2003. С. 54.

[187] *Иероним (Соломенцов), иеросхимон.* // Великая стража. М., 2001. Т. 1. С. 553.

[188] Лк. 21, 34.

[189] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 178, 239, 248.

[190] *Иосиф Исихаст, старец* // *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 201.

[191] *Паисий Святогорец, старец.* Письма. ТСЛ, 2001. С. 172.

руки к печке, чтобы погреться. И никогда в своей жизни я не прикасался к женщине»[192]. «Тело всегда хочет покоя, оно хочет спать и хочет хорошей пищи. А душа хочет поститься, бдеть и молиться. Горе тому, кто позволяет своей душе подчиниться плоти и творит дела плоти... Дух должен побеждать и подчинять тело»[193].

Воздержание от пищи, как и прочие орудия аскезы, это целительное средство, один из инструментов преобразования души. Как в покаянии мы избавляемся от греха, отсекая привязанность к своим пристрастиям, так и постовая дисциплина лишает силы нашу зависимость от услаждения, поскольку «голод много способствует укрощению чувств»[194]. Высоко духовное значение поста. Это наша посильная *жертва* Богу, возможность хотя бы таким образом выразить любовь к Творцу, когда, отказываясь ради Него от того, чего алчем, выказываем свое предпочтение. Это также повод проявить жертвенность по отношению к ближнему: «Истинный пост состоит не в одном изнурении плоти, но и в том, чтобы ту часть хлеба, которую ты сам хотел бы съесть, отдать алчущему»[195]. Все это борьба со своей страстной природой, через это смиряется самость, отсекается самоволие и так, постепенно, преобразуется состояние нашей души.

Характерный диалог состоялся некогда в стенах Санаксарской обители, когда к настоятелю прп. Феодору (Ушакову) обратились не понимающие смысла аскезы и вопрошали его о воздержании: если человеку не должно стремиться к наслаждению благами сего мира, то для

[192] *Иероним Эгинский, иеросхимон. // Иосиф Дионисиатис, мон.* Старец Арсений Пещерник. М., 2002. С. 23.

[193] Блаженный старец Филофей Зервакос. Салоники, 1994. С. 148.

[194] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 41. С. 172.

[195] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 218–220.

чего сотворено Богом на земле столько приятных вещей? Старец на это ответил: «Вспомним, что и в раю дана была заповедь воздержания от плодов древа познания добра и зла. Видно из этого, что пост сроден естеству человека. Но, если бы по этой нужде поста Бог не благоволил сотворить в таком обилии благ земных, тогда пост у всех был бы невольный. Нужно думать, что обилие благ на земле дано не для наслаждения, а для совершенства поста. Не невольного поста ждет от нас Бог, а восхотел, чтобы мы, при всем изобилии... постились из любви к Нему, как заповедано святою Церковью. Обилие же благ земных Бог послал в утешение для немощных, больных, престарелых и младенцев»[196].

Сказано древними: «Пост – начало христианского пути, матерь молитвы... учитель безмолвия, предшественник всех добрых дел... Посту, соблюдаемому с рассудительностью, свойственно вожделение молитвы... Пустота чрева и мысли наши делает страною пустынною, не тревожимою помыслами... А кто любит свое тело, тот не улучит Божией благодати»[197]. «Если будешь владеть чревом, то станешь обитать в раю, а если не овладеешь им, то сделаешься добычей смерти»[198]. «Как навозной куче свойственно гнить, так и плоть, которая много ест... обременяется прилогами бесовскими, склонностью к мечтательности, дремотой, сном, ленью, отягощенностью и нерадением, расслабленностью и усталостью... А от этого – доступ бесам и страстям»[199]. «Если хочешь победить страсти, то отсеки сласти»[200].

[196] *Поселянин Е.* Русская Церковь и русские подвижники XVIII в. 1905. С. 267.

[197] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 89, 184, 309.

[198] *Василий Великий, свт.* Слова подвижнические. ТСЛ, 2001. Сл. 21, 43, 58. http:// www.wco.ru

[199] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 300.

[200] *Паисий Величковский, старец.* Крины сельные. Киев, 1997. С. 7.

Состояние желудка напрямую связано с процессом мышления, влияет на умственные возможности и духовную интуицию. «Чрево, пресыщенное пищей, не оставляет места рассудительности. Не от одного безмерного употребления вина обезумевает человек, но и от пищи»[201]. «Когда наполнишь чрево, не имей бесстыдства входить в исследование каких-либо предметов и понятий божественных, чтобы не раскаиваться. Разумей же, что говорю тебе: при наполненном чреве нет ведения тайн Божиих», а посему «не обременяй чрева своего, чтобы не помутился ум твой и не быть тебе в смятении от парения мыслей»[202]. «О делах Божиих не должно рассуждать по насыщении чрева, ибо в наполненном чреве нет ведения тайн Божиих»[203]. «Сытое чрево не рождает тонкого ума»[204].

Пост, как известно, незаменимое оружие в борьбе против диавола и, конечно, самым непосредственным образом связан с молитвенным деланием. Поэтому у отцов всех времен находим множество советов для новоначальных, из которых уясняется практический смысл воздержания. Последнее имеет особое значение для современного человека с его рационалистичным сознанием. Ему все труднее дается непосредственная вера, – прежде чем довериться или от чего-то отказаться, он хочет понимать цель поступка, нуждается в обосновании его логики. И тут нужно признать: хотя отеческое учение мистично и уже потому иррационально, но даже отравленный скептицизмом ум, проникнувшись писаниями отцов, скоро убедится, что высокая духовность здесь неразрывно со-

[201] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 52.
[202] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 283, 168.
[203] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 197.
[204] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 233.

существует с реализмом и практичностью. «Наказывай помыслы, – учат отцы, – скудостью питания, чтобы думали не о блуде, а о голоде»[205]. «Вслед за отягощением чрева естественно следует упадок сил и сонливость. Поэтому ешь в трапезной лишь столько, сколько необходимо твоему организму», а если «ты любишь объедаться, подвержен тайноядению и вечером снова садишься за обильный стол, тогда молитвы не жди»[206]. Нужно «иссушить свое тело, чтобы в нем не было никаких движений, которые мешают молитве. Сытое тело мешает чисто молиться, и Дух Божий не приходит в насыщенное чрево»[207].

Из наставлений на эту тему отца Иоанна Кронштадтского можно составить целую книгу, приведем лишь несколько фраз: «Мерзость Господу жадность к пище и питию и пресыщение... Смотри, употребляй только насущное количество пищи и пития, то есть достаточное для подкрепления сил, а не излишнее: иначе войдет в тебя сатана, который... входит в человека, между прочим, и чрез пищу, например при излишестве, при лакомстве, при жадности»[208]. «В сытом желудке диавол удобно гнездится»[209]. А «постясь, привлекаешь к себе Духа Святого и делаешься духовным... Поститься потому христианину необходимо, что с вочеловечением Сына Божия природа человеческая одуховлена, обожена, и мы поспешаем к горнему Царствию, которое *несть брашно и питие, но*

[205] *Нил Синайский, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 236.

[206] *Харалампий (Галанопулос), архим.* // Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 228.

[207] *Силуан Афонский, прп.* // *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 193.

[208] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Практические наставления пастырям. М., 2006. С. 29, 30.

[209] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 113.

правда, мир и радость о Дусе Святе...[210] Если будешь поститься и молиться, то будешь – дух... Объедение и сластолюбие пригвождают нас к земле и отсекают, так сказать, у души ее крылья... Сытый не способен к великому делу»[211].

Практическая сторона дела касается прежде всего меры вкушаемой пищи. Общий принцип довольно прост. Так, мера поста в уставе свт. Василия Великого определяется правилом: «Не выше и не ниже силы». То есть «не нежить плоть, не поступать с ней жестоко, но избегать неумеренности в том и в другом». Воздержание человека должно «измеряться в каждом его телесной силой», ибо «у одних тел с другими найдется столько же различия, сколько у железа с деревом». Принцип «благоразумной меры» не поощряет увлечения крайностями: «Желать подвига большего в сравнении с другими, даже и в самом хорошем, есть страсть состязания, происходящая от тщеславия. На непозволительность сего указывает и апостол», осуждая также и чрезмерное усердие в «нещадении тела»[212]. Смысл же воздержания «не в одном удалении от яств», но «в совершенном отречении от собственных своих произволений»[213].

Советы отцов, хотя и преподаны в основном монахам-пустынникам, могут быть полезны любому: «Давай телу столько, сколько ему нужно, и не получишь вреда, хотя бы ты ел и три раза в день. Если человек и один раз в день ест, но безрассудно, то какая ему от того польза?.. Бог ни от кого не требует трудов сверх силы... Пусть вкушает, но не досыта, а немного, ибо кто будет есть досыта, тот и от

[210] Рим. 14, 17.

[211] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 239–241, 249.

[212] См.: 2 Кор. 10, 12; Кол. 2, 23.

[213] Древние иноческие уставы. М., 1994. С. 342, 343, 352, 354.

полезного [питания] получит вред»[214]. «Ешь в меру, чтобы не лишиться возможности есть; не простирай ноги своей сверх силы, чтоб не сделаться вовсе неспособным к делу»[215]. «Определи себе правилом – никогда не наедаться досыта, но есть гораздо меньше потребного» и «сколько можно остерегайся протягивать руку к тому, что кажется хорошим, но ешь то, что положено пред тобою»[216]. «Ешь на трапезе всего понемногу во славу Божию. Ешь и имей смирение, чтобы не осуждать других... И во всем имей меру и рассуждение»[217]. «Надо приучить себя как можно меньше кушать, но это с рассуждением, насколько позволяет твоя работа. Мера воздержания должна быть такова, чтобы после обеда хотелось молиться»[218].

В письме к мирянину, подвизающемуся в миру в молитвенном подвиге, в связи с его жалобой «касательно утраты теплоты и усердия в молитве», великий афонский старец, определяя, в частности, меру поста, пишет: «На чревообъедение ваше скажем, что если вы благовременно употребляете пищу, кушаете два раза в день досыта, с благодарением ко Господу, то вы не погрешаете в этом. Бесчинно и грешно есть *часто*, по нескольку раз в день, и быть в пресыщении постоянном»[219].

✣

[214] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 169, 500, 527.

[215] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 10. С. 49.

[216] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 71. С. 215.

[217] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 271.

[218] *Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 137.

[219] *Иероним (Соломенцов), иеросхимон.* // Великая стража. М., 2001. Т. 1. С. 799.

Ангельское бдение

Воздержание, говорит свт. Василий Великий, не есть только воздержание от снедей. И хотя очень высок пример апостола, подвизавшегося **во всем**: и *в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе*[220], – но пример этот Писание адресует всем нам. Важное значение в аскезе имеет воздержание от лишнего сна. Ночная молитва, то, что называется *бдением*, так же как и пост, требует рассудительности и индивидуального подхода. Если у пустынника такая молитва может длиться всю ночь, то у мирянина – занимать несколько предрассветных часов. В афонских монастырях перед молитвенным бдением принято отдыхать: «В общей сложности эта бренная плоть нуждается в пяти-семи часах сна. Обычно монах разбивает свой сон: половина – до бдения, половина – после. У кого так не получается, тот должен спать один раз, но, естественно, дольше... Если немного недоспал, то это сразу сказывается: появляется упадок сил, начинается дремота, приходит уныние. Если переспал – опять-таки испытываешь какую-то тяжесть, расстройство, уныние. Все хорошо в меру». Если позволяешь себе поспать подольше, то «встаешь на молитву с тяжелой головой и без всякого желания выполнять даже свое келейное правило»[221].

Древняя традиция русских пустынников так определяет меру сна в сутки: «для новоначальных – семь часов спать или шесть. Средним – четыре часа спать. А совершенным – два часа спать, всю ночь стоять и бодрствовать». Всегда вреден избыточный отдых: «Как туча

[220] 2 Кор. 11, 27.

[221] *Харалампий (Галанопулос), архим.* // Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 228, 229.

закрывает солнце, так и долгий сон перекрывает силу умственного зрения. И, как завесу, накидывает на ум забытье. Ум становится невосприимчив ко всем духовным благам, забывчив и невнимателен». Препятствующая молитве сонливость может появляться и «от чрезмерного и длительного поста», – если не блюдется разумная мера, тогда «плоть изнемогает и желает в результате утешиться сном». Но разумный пост необходим: «кто хочет мало спать, пусть мало ест. И желающий мало есть пусть спит мало. Одно поддерживает другое». В часы молитвы и трезвения подвижник, пока не достиг меры высокого созерцания, ведет постоянную брань: «бесы покрывают ум сном и дремотой, чтобы получить власть» над душой. «Все стремления и усилия бесов – как бы отлучить ум наш от Бога и от непрестанных трудов и удержать в суетных делах века сего любым образом, всеми предлогами и способами. Или в сон погрузить, или в лень, или суетными волнениями и заботами украсть у нас время». Как правило, «бесы в первую очередь привязываются к новоначальным» и помимо дремоты одолевают их «отягощением и болью в суставах, и ленью, и усталостью». Но «если мы не одолеем сон, напрасен наш труд... Отцы святые крепились до тех пор, пока, склонившись до земли, не падали наземь от... сонного дурмана»[222].

Тем, «кто хочет победить сон во время стояния на молитве и приучить себя к бодрости», пригодятся три следующих совета. Первое – по пробуждении не медлить, но подниматься резко и решительно: «мужественно вскочи, как от огня, или как от ядовитой змеи, или как от рыкающего льва, хотящего пожрать тебя. Противостань сну,

[222] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 293–295, 302, 303.

подвижник». Второе – «если ты встанешь со своего ложа и опять начнет томить тебя сон от бесовского наваждения», то нельзя поддаваться искушению, надо с принуждением взбодриться и преодолеть его. «Вот ангельское бдение: после сна вставать кажется и тяжело, и больно, все члены как бы больны и расслаблены. Когда же человек укрепится, встанет и походит немного на ветре, то исчезнут все болезни и тяготы и весь день он будет радостен, что не поленился». Полезно еще бывает умыться холодной водой. И третье – «когда, стоя на молитве, изнеможешь, тогда присядь на стульце среди кельи, но на стену нисколько не опирайся, потому что станешь дремать. А так начнешь шататься – и пробудишься... Поступай так, и победишь сон»[223].

В житии апостола Павла, постоянно пребывавшего *в трудах, в бдениях, в постах*, аскеты видят прообраз подвижнического пути с его принципом всестороннего бдения над своей душой. *Будь бдителен во всем*, – заповедано подвизающимся входить *тесными вратами*[224]. В этой связи заметим, как велико значение еще одного вида воздержания – хранения очей, поставляемого святыми отцами выше хранения чрева: «Воздержание думаем определить так, что оно есть не одно воздержание себя от снедей, ибо в этом успевали многие и из эллинских философов, но преимущественно воздержание от скитания очей. Ибо какая польза, если, воздерживаясь от яств, пожираешь глазами похоть»[225]. *Кто*, говорит Писание, *закрывает глаза свои, чтобы не видеть зла, тот будет обитать на высотах.* И еще сказано: *Отвращай око твое от*

[223] *Паисий Величковский, старец.* Крины сельные. Киев, 1997. С. 33–35.
[224] 2 Кор. 6, 5; 2 Тим. 4, 5; Мф. 7, 13.
[225] *Василий Великий, свт.* Слова подвижнические. http://www.wco.ru

женщины благообразной и не засматривайся на чужую красоту[226]. Отеческое наследие хранит на эту тему обильные поучения. Обозначим лишь отправные точки: «От скитания очей и упокоения чрева ум приходит в кружение»[227], а посему «с целомудрием ко всем взирай, и да не насытиши очей твоих от лица чьего»[228]. «Если же кто будет на торгу и вообще вместе с другими, то не следует молиться устами, но одним умом, при сем надлежит соблюдать глаза, для избежания рассеяния помыслов и сетей вражиих»[229]. «Страстные мысли, а за ними чувства и пожелания... большею частью порождаются под действием внешних впечатлений», поэтому нельзя «давать воли своим чувствам, особенно глазам и ушам. Не позволяйте без разбора все видеть, все слышать и всего касаться». Если что-то «покажется могущим расшевелить страсти, надо отвращать от того очи, затыкать пред тем уши или видя не видать и слыша не слыхать»[230]. «Тщательно наблюдай за движениями своих глаз или, лучше, за движениями души в глазах, чтобы они не взглянули на кого-либо нецеломудренно, или злобно, или презорливо, или завистливо. Непрестанно памятуй, что Господь зрит на тебя, а враг "блюдет твою пяту"[231] неусыпно»[232].

Подавляющая часть всей информации, получаемой человеком о внешнем мире, поступает через зрение. Если не вводить строгую самоцензуру и не подвергать ограни-

[226] Ис. 33, 15–16; Сир. 9, 8.

[227] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 75. С. 377.

[228] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія. 1854. С. 50.

[229] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 717.

[230] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 320–323.

[231] Ср.: Быт. 3, 15.

[232] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Практические наставления пастырям. М., 2006. С. 57.

чению приток впечатлений извне, то заведомо упраздняется всякая надежда на очищение от страстей. Отсюда бесчисленные святоотеческие заветы, которые суммируются в словах прп. Исаака: «да не насытиши очей твоих», заветы, основанные на заповеди Евангелия: если *глаз твой соблазняет тебя, вырви его*[233]. По толкованию отцов, повеление Господа «вырвать» свой глаз означает: «опусти глаза свои в землю»[234]. «Как можно скорее пресекать взор – это и значит умерщвлять чувство зрения, по заповеди Спасителя», это и есть – *вырви* соблазняющий *глаз твой*, «то есть прерви опасное видение»[235].

Зрительные образы, особенно художественно обработанные, как наиболее емкие и выразительные, производят на человека самое сильное впечатление, прочнее всего фиксируются в памяти. Особенно глубоко западает в душу и ранит ее натуралистичное изображение насилия, страдания, демонстрация агрессивности, а также эротики и других страстей и сильных эмоций. Психика зрителя при этом неизбежно травмируется, хотя это может быть не очевидно для него самого. Яркий пример тому кинокартина католика Мела Гибсона «Страсти Христовы». Вопрос, можно ли смотреть такой фильм, обсуждавшийся в свое время даже в православном радиоэфире, мог возникнуть только у тех, кто никогда не соприкасался с внутренним деланием, кто знаком лишь с внешним молитвословием. У человека, который когда-либо ощущал действие внутренней молитвы, не возникнет и мысли подвергнуть себя подобному воздействию, так как ясно, каковы будут последствия. «Кто, находясь в уме,

[233] Мф. 5, 29.

[234] *Харалампий (Галанопулос), архим.* // Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 192.

[235] *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к спасению. М., 1994. С. 35.

протянет руку к стакану с питьем, в которое пущен яд, как ему ведомо?»[236] Однажды виденное и оставившее шрам в душе не обязательно станет всплывать в памяти в виде зримых картин, но до конца жизни будет продуцировать негативные помыслы и сердечные движения, а избавление от таких последствий требует специальной работы и усилий. Поэтому недугующий любопытством человек, накапливая лишние впечатления, вместо созидания необходимой тишины и чистоты, создает в душе дополнительный источник внутреннего шума. Он обрекает себя на пожизненную брань, при этом возможность овладения когда-либо умной молитвой становится более чем сомнительной.

Понятна строгость, с которой отцы древности повторяют: «положи печать на очи свои», «береги глаза», «не насыщай очей». В «Правилах святых отец», которые прп. Кирилл Белоезерский вводил в своей обители, имеются предписания, как подобает хранить зрение и наказывать ослушников: «Взре́вше на кого с похотию, да и́мат епитемию́: десять дний сухо да ясть, а поклон по 30»[237]. Имеется немало наглядных примеров хранения иноками чистоты взора. Упомянем о некоторых. Старец Архипп[238]

[236] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 323.

[237] Прпп. Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белоезерские. СПб., 1993. С. 29.

[238] **Архипп Глинский** (Шестаков; 1825–1896), преподобный. Глинский старец, схимонах. Своей жизнью явил образ древнего подвижничества. В 27 лет поступил в Глинскую пуст., в мантию пострижен через 18 лет. На тяжелом послушании в пекарне пробыл 33 года; из-за смирения всегда отказываясь быть старшим по должности. Первые 5 лет не имел кельи, спал в пекарне на полу. Приняв схиму, жил уединенно в скиту, держал суровый пост, не ходил в баню. Однажды за послушание его принудили парить больные ноги, хотя до этого он не был в бане 43 года. О. Архипп был старцем глинских схимников, имел учеников, за послушание принимал посетителей. Имеется много свидетельств прозорливости старца и исцелений по

«был крайне воздержан в зрении. На женщин он вовсе не смотрел, в их присутствии взор обращал на другие предметы или вниз. Если необходимость заставляла сидеть с женщиной, он садился далеко, голову опускал и отвечал на вопросы собеседницы, не обращая к ней лица своего. Однажды в монастыре, после литургии, в храме подошла к нему женщина и стала что-то спрашивать. Старец не только, по обыкновению, опустил глаза, но и закрыл их рясой и, ответив коротко, выбежал из храма». Другой раз, узнав, что в гостином доме присутствует приезжая барыня, «старец закрыл лицо полой подрясника и побежал» оттуда прочь, «споткнулся, упал, поднялся и опять побежал, показывая пример, как инокам надо быть осторожными в обращении с другим полом»[239].

Образец совершенства, как в послушании, так и в воздержании, имеем в лице прп. Марфы[240], послушницы старца Серафима Саровского, в то время отроковицы

его молитвам. Канонизирован УПЦ (2008), причислен к лику местночтимых святых в Соборе Глинских старцев. Память празднуется 9/22.09.

[239] *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинский Патерик. М., 1997. С. 438.

[240] **Марфа Дивеевская** (Мелюкова; 1810–1829), преподобная. Схимонахиня Марфа, в миру Мария Семеновна Мелюкова. Эта девочка-подросток стала духовным другом и сотаинницей прп. Серафима Саровского. С 13 лет Мария вела святую жизнь в обители, была постоянно погружена в ничем не рассеиваемую молитву. В течение 6 лет она находилась под непосредственным руководством старца Серафима. Эту необычайную послушницу «высокой жизни особо против всех любил батюшка Серафим». Старец делился с ней своими тайнами, открывал многие прозреваемые им события. На 19-м году жизни юная схимница отошла ко Господу, надорвавшись на строительстве храма, где она носила камни – вдвое больше других. Во время отпевания Марии в храме свершилось явление Божией Матери. Канонизирована в 2000 г. вместе с прп. Александрой (Мельгуновой; †1789), первоначальницей Дивеевской обители, и прп. Еленой Дивеевской (Мантуровой; 1805–1832). Обретение святых мощей состоялось 13/26 сентября 2000 г. Память прп. Александры 13/26.06; прп. Елены 28.05/10.06; прп. Марфы 21.08/3.09.

Марии. Однажды родная сестра Марии Параскева спросила ее о некоем саровском монахе, на что та отвечала детски невинным вопросом: «А какие видом-то монахи, Параша, на батюшку что ли похожи?» Сестра была удивлена: «Ведь ты так часто ходишь в Саров, разве не видала, что спрашиваешь?» На это Мария смиренно отвечала: «Нет, Парашенька, ведь я ничего не вижу и не знаю; батюшка Серафим мне приказывал никогда не глядеть на них, и я так повязываю платок на глаза, чтобы только видеть у себя под ногами дорогу»[241].

Но и в наш век тот же дух присущ иным неприметным, безвестным подвижникам. Прп. Симеон[242] вспоминал, как однажды в беседе с ним некий монах рассказал: «Батюшка, ко мне все время обращается одна женщина, предлагает помочь чем по хозяйству. Я ей говорю: спаси, Господи». На вопрос старца: «Давно ли она предлагает тебе свои услуги?» — монах отвечал: «Да, наверное, года

[241] Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря. М., 1996. С. 266.

[242] **Симеон Псково-Печерский** (Желнин; 1869–1960), преподобный. Иеросхимонах Псково-Печерского мон-ря, духоносный старец и чудотворец. В миру Василий Иванович Желнин, родился в крестьянской семье в д. Яковлевская Островского уезда Псковской губ. В 25-летнем возрасте поступил послушником в Псково-Печерский мон. Пострижен в мон-во с именем Вассиан (1900), рукоположен в сан иеродиакона (1901) и иеромонаха (1903); уклоняясь от предлагаемой ему должности настоятеля, принял постриг в схиму (1927) с именем Симеон в честь св. Симеона Богоприимца, назначен духовником братии и мирян. Это послушание нес до самой кончины. Все силы отдавал молитвенному подвигу и старческому окормлению многочисленных духовных чад из иноков и мирян. Известен эпизод, когда старец во время немецкой оккупации (1944), рискуя жизнью, укрывал в обители русских разведчиков. Люди, знавшие о. Симеона, свидетельствуют о множестве случаев прозорливости и чудесных исцелений по его молитвам. Сподобился старец неоднократного посещения Божией Матери. Скончался на 92-м году жизни (18.01.1960). Причислен к лику святых Псково-Печерских (2003), мощи его почивают в Сретенском храме обители. Память 5/18.01 и 19.03/1.04.

три». Старец тогда спросил: «А какая она – молодая или старая?» – «Простите, батюшка, – ответил монах, – я ее не видел в лицо»[243].

Не менее поучителен пример греческого старца Иакова[244]. Этот подвижник, всегда хранивший в трезвении свое сердце, с предельной строгостью оберегал свое зрение, прекрасно понимая, насколько от этого зависит чистота его молитвы. Старец крестил множество детей в округе, но при этом, в продолжение совершения всего таинства, никогда не смотрел на их обнаженные тела. Поясняя, старец говорил о себе: «Всех крестил с закрытыми

[243] У пещер, Богом зданных. М., 1999. С. 93.

[244] **Иаков Эвбейский** (Цаликис; 1920–1991), архимандрит. Греческий старец с острова Эвбея, выдающийся подвижник, известный далеко за пределами своей отчизны. Происходил из бедной крестьянской семьи переселенцев; в его роду семь иеромонахов, один архиерей и один святой. Чудотворить Иаков начал с 7 лет, в 9 лет по его молитве вершились исцеления и изгнания демонов, в те же годы ребенок общался с неоднократно являвшейся ему вмц. Параскевой. До 30 лет будущий старец подвизался в миру, 3 года отслужил в армии. Он стремился к отшельнической жизни, но по благословению свыше был призван проходить служение в мон-ре – древней обители прп. Давида Эвбейского, которую он и восстановил. Был рукоположен во иеромонаха (1952), назначен игуменом мон-ря (1975). Строгий, даже по древним меркам, аскет, он не только не вкушал неделями пищи, но и, подражая прп. Даниилу Столпнику, нес необычайный подвиг длительного воздержания в отправлении естественных нужд. О. Иаков отличался даром прозорливости, по его молитвам исцелилось множество бесноватых, больных раком и другими неизлечимыми болезнями. Окончивший только начальную школу старец был духовником тысяч верующих, наставником университетских профессоров и государственных деятелей, епископов и патриархов. Старец имел необычайно живое и тесное общение в духе с прп. Давидом Эвбейским и с прав. Иоанном Русским († 1730), которые неоднократно являлись и помогали ему. Прав. Иоанн предсказывал старцу многие, уже сбывшиеся ныне, трагические события. Сподоблялся о. Иаков явлений Божией Матери, Которая исцеляла его тело, до крайности изможденное в предельном самоотвержении и поврежденное в брани с демонами. Имеется множество свидетельств прижизненных чудотворений старца, после его кончины (21.11.1991) ведется летопись чудесных исцелений на его гробнице.

глазами; и пострижение волос, и помазание святым миром совершал с закрытыми глазами. Предостерегался, чтобы не запечатлелось в моей памяти голое тело, даже и младенческое»[245].

Удивления достойна самоотверженность, с которой истинные подвижники вступали в поединок со страстью. Но к тому же призваны не только схимники, заповедь недвусмысленно указывает, что *всякий* христианин, смотрящий с *вожделением*[246], подлежит осуждению. Сегодня человек обречен находиться в условиях, где требуется особое внимание и усилие, чтобы уберечься от «прелюбодействия в сердце своем», – настолько провокационна окружающая нас среда. Желающий обрести и удержать молитву обязан остерегаться неосторожных взглядов. Не только на явно соблазнительные вещи, но и просто на лица прохожих. Это не так просто. Чтобы справиться с задачей, надо понимать – дело сводится не столько к контролю за направлением своего взгляда, сколько к тому, чтобы внимание ума направить внутрь себя и сосредоточиться на молитве. Если это удается, то человек начинает «видеть не видя»: он вполне ориентируется в окружающей обстановке и осознает происходящее, но не фокусирует взгляд на отдельных предметах и лицах – внимание не отрывается от молитвы. Такое состояние, при определенном навыке, доступно не только укрывшимся за монастырскими стенами, но и современным горожанам[247]. Если же, с другой стороны, внимание не собрано в напряженной молитве, то его не удержать в

[245] Старец Иаков Эвбейский. Владимир, 1998. С. 37.

[246] *Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5, 28).

[247] Это состояние должно быть отчасти знакомо всем, так как несколько напоминает в чем-то схожее, но со знаком минус, состояние

себе – оно неизбежно станет блуждать, взгляд непроизвольно устремится вовне и будет цепляться за все, что его соблазняет.

Отцы, «в предосторожность от соблазнов зрения, советуют: не рассеивать взглядов по сторонам, без нужды не смотреть ни на какие предметы и ходить с потупленным взором». А если приходится вынужденно смотреть на нечто искусительное, то надо «смотреть без страсти, без помысла, видя не видеть и как можно скорее пресекать сие»[248]. Поучаться этому искусству можно, вникая в опыт наших наставников. «Когда я жил в Питере, – рассказывает свт. Феофан Затворник, – помню, хаживал к Бурачку по Невскому, задавая себе не принести ни к нему, ни от него домой никакого впечатления от того, что встречалось на Невском. А вы знаете, что это за толкотня! Иногда это удавалось. Бывают состояния, что человек видя не видит, слыша не слышит, оттого что войдет вниманием в иной предмет. Вот такую вещицу вам надо устроить у себя дома, то есть в сердце. Тогда из пушек пали – и то не слышно»[249].

Пример из древнего Отечника дает представление о высоте того подвига, что несли отцы, храня свое зрение. Однажды авва Исидор отправился в Александрию, чтобы повидаться с патриархом Феофилом, а когда он вернулся, то отцы скита собрались и спросили его: «Как мир, авва? Что делают люди?» Авва Исидор отвечал: «Я не видел человеческого лица, кроме лица патриарха, ибо принудил себя не смотреть на людей». И все подивились его

мечтательности, когда человек может грезить наяву, продолжая машинально функционировать.

[248] *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к спасению. М., 1994. С. 35.

[249] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем: Из неопубликованного. М., 2002. С. 534.

воздержанию»[250]. Похожие истории, словно списанные с Патерика, происходят и в наше время. В жизни старца Тихона[251] был такой эпизод. Проведя многие годы в уединении на Афоне, старец однажды был вызван в Фессалоники как свидетель по делу о пожаре на Капсале. Когда он вернулся, отцы стали спрашивать, какое впечатление производит мир. Старец отвечал своим братьям: «Не видел я ни домов, ни народа, а только лес из каштановых деревьев». Поистине умер заживо старец для мира, и что видел вокруг своей кельи, то и увиделось ему в миру[252].

Безмолвное житие

Ближайшая цель молитвенного подвига – исихия[253], то есть внутреннее безмолвие, умный покой. Только такой ум поддается полному очищению, и только очищенные ум и сердце могут быть преображены и обожены. Все усилия на этом пути, весь труд покаяния и обретения молитвы сводится к трезвению – к борьбе с помыслами и с действием нашего воображения, которое диавол использует как главное оружие. А основным оружием с нашей стороны является опять-таки исихия, – это понятие, помимо

[250] Цит. по: *Никодим Святогорец, прп.* О хранении чувств. М., 2000. С. 16.

[251] **Тихон Калягрский** (Голенков; 1884–1968), иеросхимонах. Русский старец, в течение 60 лет подвизавшийся на Афоне. Уроженец Сибири, он с раннего детства имел тягу к иночеству. В 24 года удалился на Святую Гору и всю оставшуюся жизнь провел в непрестанном подвиге. Прожив 5 лет в келье Белозерка, уединился на Каруле, где 15 лет отшельничал в пещере. После этого подвизался в строгом уединении в пустынной келье на Калягре. Среди его духовных чад – греческие старцы схимон. Паисий (Эзнепидис), иеромон. Агафангел (Калафатис) и др.

[252] Отец Тихон – последний великий русский старец на Афоне. ТСЛ, 1997. С. 18.

[253] Исихи́я (ἡσυχία) – тишина, покой, отрешенность. В православной аскетике соответствует понятиям безмолвие ума, священнобезмолвие.

умного покоя, составляющего цель подвижника, подразумевает еще и *затвор* как способ достижения этой цели. Ради стяжания внутренней тишины надо правильно обустроить жизнь внешнюю. Для этого необходимо создать, так сказать, двойной затвор. Во-первых, *положите перст на уста*[254], – то есть нужно создать тишину «на выходе», затворить свои уста в молчании, стараясь свести до минимума все разговоры. Во-вторых, требуется обеспечить тишину «на входе» – затворить свои внешние чувства, максимально ограничив приток всевозможных внешних впечатлений. В принципе существует три уровня затворенности, три степени удаления от мира и углубления в исихию: это уединенная жизнь в миру; уход от мира в общежительный монастырь; наконец – скит и пустыня. Умное делание становится возможным только при этих условиях.

Если монашеский путь, по своему определению, уже подразумевает наличие таких условий, то мирянину приходится обустраиваться самостоятельно: находить подходящую работу, соответствующе организовывать частную жизнь; и, конечно, уединенность в миру может иметь различные формы и степени. Внешние условия должны содействовать безмолвию внутреннему, а по сути своей это все тот же подвиг странника: «Храни молчание и от всех устраняйся, что и есть истинное странничество»; так и «держи себя в чувстве и в отношениях к другим подобно чуждому страннику»[255] – *да тихое и безмолвное житие поживем*[256]. Задача – устраниться духом от мира, телом оставаясь в миру. Напряженность городской жизни, озабоченность служебными и семейными делами могут быть преодолены внутренним усилием, когда человек в любой ситуации старается утихомирить бурление помыслов, со-

[254] Иов. 21, 5.
[255] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 211, 212.
[256] 2 Тим. 2, 2.

средотачивается на хранении невозмутимого сердечного покоя. Удается это при постоянных попытках углубления в умную Иисусову молитву. «Уединение человека в самом себе не может совершиться иначе, как при посредстве внимательной молитвы, преимущественно же – молитвы Иисусовой»[257]. Когда начинается действие умной молитвы, то само собой является «желание молчания и уединения. Тот, у кого в сердце имя Иисуса Христа, не говорит пышных слов и не повторяет одного и того же дважды»[258]. Постепенно в сердце рождается безмолвное звучание молитвы. И вот оно-то своей тишиной угашает мысленный шум. Тогда ум уже сам приникает к сердцу, сам собой вслушивается в молитвенное чувство, тогда сами собой смыкаются и уста – человек уже говорить не хочет. Ему не нужно сдерживать себя от многоглаголания, он становится непроизвольно молчащим. Это признаки обретения *начальной исихии.*

Сейчас, однако, речь о борьбе за словесное воздержание, о тех усилиях, которые нужно приложить к обузданию своего языка. Не всем это легко дается. «Чтобы ребенку научиться говорить, нужно несколько лет; а для того чтобы научиться молчать, часто не хватает целой жизни»[259]. «Кто готов ко встрече с кем угодно, кроме самого себя, того молчание страшит. Кто беспечен и нерадив – того тишина лишает покоя». Но именно «из тишины и безмолвия – из золота и серебра – создают драгоценный сосуд молитвы»[260]. «Ничто же тако творит сердце сокрушенно и душу смиренну, якоже уединятися в разуме, и от всех молчание... Новоначальным весьма нужно оное

[257] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 206.

[258] *Савва (Остапенко), схиигум. // Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 558.

[259] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 280.

[260] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 20.

иметь... Иже хранит своя уста, соблюдает свою душу; дерзлив же устнами опорочит себя. Молчание собирает, многословие же расточает. Молчаливый есть мног в разуме»[261].

Словоблудие – не просто немощь, но грех, «святые отцы утверждали, что человек, сделавший из великого дара – слова – развлечение для себя, похож на блудника»[262]. Как часто одно слово приносит беду, «недаром говорят, что язык наш – враг наш. Недаром и апостол Иаков утверждает, что язык – огонь; он содержит целый мир неправды; он – *неудержимое зло,* исполненное *смертоносного яда*[263]. А того, кто навык не согрешать в словах, апостол называет человеком совершенным, могущим обуздать все тело»[264]. Велика наша личная ответственность за все произнесенное нами, так как «сила слова человеческого огромна. Ни одно слово, исходящее из уст, не теряется в пространстве бесследно. Оно всегда оставляет глубокий, неизгладимый след, оно живет среди нас и действует на сердца наши, ибо в слове содержится великая духовная энергия – или любви и добра, или богопротивного зла. А энергия, во всех своих видах, никогда не теряется, не пропадает... Энергия духовная тоже никогда не исчезает бесследно, она распространяется повсюду, действует на всех»[265].

Открыв Священное Писание, можно составить целую поэму или гимн, посвященный тайне безмолвия и подвигу исихии, воспевающий красоту *молчаливого духа*[266]:

[261] Старческое наставление отца Назария, игум. Валаамского. М., 1996. С. 74, 75.

[262] *Рафаил (Карелин), архим.* Умение умирать, или искусство жить. М., 2003. С. 28.

[263] *Язык укротить никто из людей не может: это – неудержимое зло; он исполнен смертоносного яда* (Иак. 3, 8).

[264] *Афанасий Ковровский, сщисп.* Настроение верующей души по Триоди постной // Славы Божия ревнитель. М., 2006. С. 267.

[265] *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Сила Моя в немощи совершается. М., 1997. С. 291.

[266] 1 Пет. 3, 4.

Разумный человек молчит, ибо *при многословии не миновать греха, а сдерживающий уста свои – разумен.* Потому *мудрые сберегают знание, но уста глупого – близкая погибель.* Всякий *обуздывающий язык будет жить мирно, и ненавидящий болтливость уменьшит зло.*

Чтобы не согрешать мне языком моим, буду обуздывать уста мои. Хочешь ли *видеть благо? Удерживай язык свой от зла и уста свои от коварных слов... Положи, Господи, охрану устам моим, и огради двери уст моих; не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым.*

Не торопись языком твоим, и сердце твое да не спешит произнести слово пред Богом, ведь *Бог на небе, а ты на земле; поэтому слова твои да будут немноги.* Недаром *голос глупого познается при множестве слов.*

Кто любит жизнь и хочет видеть добрые дни, тот удерживай язык свой от зла и уста свои от лукавых речей, и *да будет украшением вашим... сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом.* Итак, *всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова*[267].

Брань за целомудрие начинается из падшего состояния, и преодолеть врага в прямом противодействии бывает трудно. Но вместо того чтобы зажимать себе рот, можно трансформировать энергию страсти: «мудрые подвижники переносят многословие на духовное поприще, превращая его в непрестанную молитву, в призывание всесвятого имени Господа нашего, и за свое благоразумие получают блаженство»[268]. Это те, кого называют «златоустами молчания»[269]. Простое молчание – это лишь внешнее хранение уст, внутреннее же молчание – это и есть *безмол-*

[267] Притч. 10, 14, 19; 11, 12; Сир. 19, 6; Пс. 33, 14; 38, 2; 140, 3–4; Еккл. 5, 1–2; 1 Пет. 3, 3–4, 10; Иак. 1, 19. Можно продолжить это славословие безмолвия. Например, см.: 1 Цар. 2, 3; Иов. 8, 2; 9, 20; 21, 5; 39, 34; Пс. 10, 14; 12, 22; 16, 1; 30,19; 37, 14; 58, 13; 62, 12; 119, 2; Притч. 13, 3; 17, 28; 21, 23; Еккл. 10, 12–14; Сир. 20, 6–8, 28; Ис. 59, 3; Мих. 7, 5; Иак. 1, 26.

[268] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 209.

[269] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 57.

вие, то есть «удаление от молвы, суеты, многозаботливости. Молчащий устами может и мечтать, умом и сердцем предаваться заботам и всякой суете, а безмолвник, если и скажет слово какое нужное, не перестанет быть безмолвником, так как сердце его и жизнь его чужды суеты и многопопечительности. "Невозможно уму безмолвствовать без безмолвия телесного". Это значит, что кто по жизни своей не удаляется от суетных занятий и забот, тот не может и ум свой заставить быть вне всяких сует»[270].

Чтобы правильно «управлять языком», надо понимать, что «добрые чувства молчаливы. Излияния чрез слова ищут более чувства эгоистические, чтобы высказать то, что льстит нашему самолюбию и что может выказать нас, как нам мнится, с лучшей стороны». В большинстве случаев причина многословия в горделивом самомнении. «Многословие отворяет двери души, чрез кои тотчас выходит сердечная теплота благоговения»; многословие отвлекает внимание от самого себя, и тогда в неохраняемое сердце сразу же прокрадываются страстные сочувствия и пожелания[271]. А посему – «возлюби молчание... Умолкни и умолкни! Сдружись с покаянием, которое без молчания состояться не может»[272]. «Молчи, беспрестанно молчи, помни всегда присутствие Божие и имя Его. Ни с кем не вступай в разговор, но всячески блюдись осуждать много разговаривающих... будь в сем случае глух и нем. Что бы о тебе ни говорили, все пропускай мимо ушей»[273]. «Вообще, проводящему внимательную жизнь не должно смотреть ни на что пристально и не слушать ничего с особенным тщанием, но видеть, как бы не видя, и слышать мимоходно, чтобы память и сила внимания были всегда свободны-

[270] *Никон Оптинский, прп.* Жизнеописание и духовные наставления. М., 1998. С. 277.

[271] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 106, 107.

[272] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 840.

[273] Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха... М., 1991. С. 142.

ми, чуждыми впечатлений мира, способными и готовыми к приятию впечатлений божественных»[274].

Воздержание языка настолько важно для взыскующего молитвы, что предваряет по своей значимости телесный пост: «Первая дверь, вводящая в мысленный Иерусалим, во внимание ума, есть разумное молчание уст, хотя ум еще и не безмолвствует», а уже «вторая – мерное воздержание в пище... Нет ничего смутительнее многословия и зловреднее невоздержанного языка; и ничто столько не сильно расстраивать и истреблять богатство душевное. Ибо что каждый день созидаем в себе, то многословие снова разоряет, и что трудом собираем, то чрез языкобесие душа снова расточает»[275].

Насколько человек избегает разговоров, настолько возрастает помощь, получаемая в молитве[276]. «Безмолвие – великое дело. Находясь в безмолвии, человек тем самым уже молится – даже и не молясь». Безмолвие – это таинственная молитва, питающая душу, подобно кожному дыханию, которое совсем неощутимо, но совершенно необходимо. Внешнее удаление от мира и безмолвие, «сопряженное с рассудительным подвигом и непрестанной молитвой», очень быстро приводят к безмолвию внутреннему. Тогда обретается душевный мир и внешнее беспокойство перестает тревожить человека, потому что, в сущности, на земле остается только его тело, а ум уже пребывает на Небе[277].

«Настоящая глубокая молитва органически связана с безмолвием. Оно всегда полезнее слов»[278]. Но безмолвие

[274] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 269.

[275] *Филофей Синайский, прп.* // Святые отцы о молитве и трезвении. М., 1997. С. 277.

[276] *Паисий Святогорец, старец.* Послания. Киев, 2002. С. 91.

[277] *Паисий Святогорец, старец.* Слова. М., 2002. Т. 1. С. 186.

[278] *Нистерий, авва* // *Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 19.

не должно быть только внешним молчанием – «это внутреннее состояние души; а если это не так, то оно уже не безмолвие по Богу»[279]. Отсюда «весь подвиг состоит в том, чтобы безмолвствовать внутренне, отречься от мятежей и волнения помыслов», – это и значит пребывать во внутреннем мире и тишине. Таким образом, исихия является противоположностью общительности; безмолвствовать означает «все оставить и заботиться об одной душе своей», поставив себя «вне житейского попечения»[280]. Безмолвие – необходимое условие для вхождения в молитву созерцательную, созерцание «есть следствие истинного безмолвия». Только «по умирении помыслов... ум начинает созерцать тайны»[281]. Именно «для Божественного созерцания», для «достижения высшего ведения», которое может быть обретено только в уединении, удалялись подвижники в пустыню. Высшее созерцание достигается только в безмолвии[282].

«Молчание есть матерь молитвы»[283], а «тайны Божии открываются молчаливым»[284], «мудрый муж безмолвие хранит»[285], – и «поэтому следует закрывать душевные очи на все слышимое, видимое и желанное в мире сем и глубоко молчать»[286]. «Связывай язык твой, неистово стремящийся на прекословия, и семьдесят крат седмерицею в день сражайся с сим мучителем»[287]. «От многословия себе охрани, сие бо угашает от сердца умная движения, прозя-

[279] *Пимен, авва // Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 19.

[280] *Исаак Сирин, прп. // Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 424, 425.

[281] *Исаак Сирин, прп. //* Там же.

[282] *Кассиан Римлянин, прп. //* Там же.

[283] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 11:3.

[284] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 67.

[285] *Паисий Величковский, старец.* Крины сельные. Киев, 1997. С. 16.

[286] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 240.

[287] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 4:36.

бающая от Бога»[288]. «Человек, имеющий дар рассуждения, всегда знает, когда говорить, а когда молчать; он подражает Богу и в речах, и в молчании»[289]. «Молчаливый человек и бесам страшен. Поскольку не известны бесам сердечные тайны достигших совершенства, если уста их безмолвны. А любящий многословие не избежит греха»[290].

«Уста пусть будут молчаливыми и сердце осторожным. Будь молчалив на празднословие... Да будет ключом твоим страх Божий: пусть он отворяет уста твои, он же и затворяет. Смотри – где нужно, говори – где нужно. Спрашивают – отвечай, не спрашивают – безмолвствуй, чтобы язык твой, подталкиваемый дерзким сердцем, не уязвил бы кого»[291]. «Не в том состоит молчание, чтобы молчать устами; ибо один человек говорит тысячи слов полезных, и сие вменяется ему в молчание, а другой скажет одно праздное слово, и оно вменяется ему в попрание учений Спасителя... Гораздо полезнее молчать, нежели сказать что-либо с тщеславием»[292].

«Попечение о хранении языка свидетельствует о том, что человек является умудренным в духовном делании, а невоспитанность языка являет отсутствие внутренней добродетели... Многоглаголание же порождает уныние и сумасшествие... Храни уста свои, дабы уважать ближнего своего... Строго блюди себя, чтобы великое борение и подвижничество твое всегда приводили к молчанию, и стремись по возможности ничего не изрекать... Если возникает необходимость сказать что-либо, то прежде испы-

[288] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія. 1854. С. 52.

[289] *Пимен Великий, прп. // Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 228.

[290] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 264.

[291] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Иосифо-Волоцкий мон., 2006. С. 222.

[292] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 551, 729.

тай в себе, является ли эта нужда разумной и есть ли на то воля Божия, – только после говори, ибо тогда твоя речь будет превыше молчания»[293].

«Паче всего возлюби молчание... Кто любит собеседование со Христом, тот любит быть уединенным. А кто любит оставаться со многими, тот друг мира сего... Наблюдающий за языком своим вовек не будет им окраден. Уста молчаливые истолковывают тайны Божии, а скорый на слова удаляется от Создателя своего... Сколько человек удаляется от собеседования с людьми, столько же удостоивается дерзновенного собеседования с Богом умом своим... Молчаливый языком... без труда возобладает над страстями... Это – меч, умерщвляющий их... Молчаливый много восхваляется у Христа... Языком молчи, сердцем же славословь Бога... Храни себя от многоглаголания, ибо оно угашает в сердце мысленные движения, бывающие от Бога... Остерегайся бесед, потому что не во всякое время они полезны. В собраниях предпочитай молчание, потому что удерживает оно от многого вреда... В тот день, когда отверзешь уста свои и станешь говорить что на кого-либо, считай себя мертвым для Бога и суетным во всех делах своих, хотя бы помысл побуждал тебя сказать по видимости нечто справедливое и назидательное... Если сохранишь язык свой, то от Бога дастся тебе, брат, благодать сердечного умиления... Если же преодолеет тебя язык твой, то поверь тому, что скажу тебе: ты никак не возможешь избавиться от омрачения. Если нечисто у тебя сердце, пусть чисты будут хотя бы уста»[294].

[293] *Аммон, свт.* // Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 47–51.

[294] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 41, 8, 9, 31, 89, 85, 89. С. 174, 38, 39, 44, 47, 48, 142, 421, 423, 412.

МЫСЛЬ И СЛОВО



Устне мои отверзеши

Возрастание в молитве

Первый шаг на пути молитвенного подвига, на пути, возводящем человеческое существо от полного ничтожества к вершинам обожения, – есть делание молитвы *словесной*. Что означает этот термин? Что отличает молитву словесную от умной или сердечной? Как разобраться, когда под молитвой могут «разуметь различные чтения, или глас уст в славословии Богу, или заботливую печаль о Господе, или телесные поклоны, или псалмопение в стихословии, или все прочее, из чего составляется» молитвенное делание?[1] Отчего вообще «происходит такое разложение молитвы на ее части?» Из-за нашего несовершенства, – отвечают отцы. – Оттого что, не разобравшись, рискуем обмануться и заплутать, вовсе лишиться возможности роста. Молитва словесная и та имеет различные виды, а если произносится одним только голосом, то, как сказано: «еще совсем не молитва»; но и умная далека от совершенства, а «настоящая молитва – это когда со словом молитвенным и молитвенной мыслью сочетается и молитвенное чувство»[2]. Можно сказать, что различие наименований – словесная, умная, сердечная (или, что то же самое, умно-сердечная) – определяется степенью участия в молитве ума и сердца. При малой их оживленности молитва остается словесной, при полном

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 39. С. 166.
[2] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 195.

вовлечении в молитву ума и неотходном внимании она переходит в умную, а когда молитвенная мысль полноценно наполняется чувствами, то молитва становится сердечной. Такое трехступенчатое развитие происходит в пределах деятельного периода духовной жизни, предваряющего созерцание. Деятельными, «то есть совершаемыми при усилиях самого молящегося», именуются и все виды молитвы этого периода[3].

Возрастание молитвы связано с устроением души человека, поэтому различным этапам духовной зрелости соответствуют присущие именно им виды молитвенных состояний. Определять границы между ними можно, конечно, только условно, с целью анализа. В отеческом предании мы не найдем устоявшейся терминологии: обычно «молитва называется умной, когда произносится умом с глубоким вниманием, при сочувствии сердца; а сердечной — когда произносится соединенными умом и сердцем, причем ум как бы нисходит в сердце и из глубины сердца воссылает молитву»; но при этом «святые отцы в писаниях своих часто заключают под одно наименование умной молитвы и сердечную... а иногда различают их». Однако «ныне, когда учение из живых уст об этом предмете крайне умалилось, весьма полезно знать определительное различие»[4].

Помимо условности этих различий, на деле, к тому же, происходит взаимное проникновение молитвенных состояний, иной раз почти неуловимое, — бывает, что при устном молитвословии случаются проблески умной молитвы, а с опытом могут наступать моменты погружения в состояние молитвы сердечной. «В иных более дей-

[3] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 394.
[4] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 218, 219.

ствует умная молитва, в других сердечная... смотря по тому, как каждый наделен Раздаятелем всех благ... Иногда же в одном и том же подвижнике действует то та, то другая молитва»[5]. Но, как бы то ни было, на основе аскетического опыта деятельная молитва разделяется на три вида, или последовательно проходимые стадии.

Словесная молитва традиционно подразумевает чтение псалмов, акафистов и канонов, различных правил, богослужебных текстов, а также чтение молитвы Иисусовой. Словесная молитва, когда она произносится вслух, именуется *устной* или *гласной*. С тем же успехом она может читаться беззвучно, про себя, однако оттого, что совершается в уме, словесная молитва еще не становится умной, даже при несколько окрепшем внимании и некотором оживлении чувства. Именно поэтому «молитву внимательную новоначальных, при сочувствии сердца, отцы редко удостаивают наименования умной молитвы», причисляя ее все еще к словесной[6].

Прежде всего, имеет значение качество внимания: молитва тогда «называется *умной*, когда с ней неразрывно соединяется внимание ума». Если этого нет, если соединение неполное, неустойчивое, то она остается *словесной*, независимо от того, произносится ли «гласно или безгласно», звучит ли «внутри персей или внутри сердца»[7]. О степени различия между молитвой словесной и умной может дать представление такой, например, образ: «Кто молится устами, но еще не стяжал разума духовного и не может молиться умом, тот подобен слепому, который вопиял: *Сыне Давидов! помилуй мя*[8]. Но тот, кто стяжал

[5] Там же. С. 219.
[6] Там же. Т. 1. С. 227.
[7] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 193.
[8] Мк. 10, 47–48.

духовный разум и молится умом, у кого душевные очи отверзлись, – тот подобен тому же слепому, когда Господь исцелил его, когда возвращено было ему зрение»[9].

Одно из преимуществ внутренней молитвы перед устной уясняется из толкования евангельской заповеди о затворенной двери[10]. Запереть дверь – означает молиться с закрытыми устами, молча обращаясь к Тому, Кто «испытует не слова, а сердце», и поступать так и на людях, и наедине. Когда мы безмолвно, лишь «сердцем и внимательным умом, приносим свои прошения одному Богу», тогда «и самые противные власти не могут узнать род нашего прошения». Демоны, неспособные распознать нашу мысль, не смогут и повредить, препятствуя нашим устремлениям, когда они остаются сокрыты. «Для этого надобно молиться с совершенным безмолвием, чтобы нам своим шепотом или возгласами» не вооружить против себя демонов, «чтобы и от самых врагов наших, наветующих[11] нам особенно во время молитвы, укрылось усердие нашего прошения»[12].

При словесной молитве внимание непроизвольно устремляется вовне, например на чтеца или книгу, но уже на этой стадии нужно учиться направлять его внутрь себя, причем стараться увести из области головы и сосредотачивать в области груди или в «сердечном месте»[13]. Опять-таки, надо понимать, что от этого молитва не становится ни умной, ни сердечной, но остается словесной,

[9] *Симеон Новый Богослов, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1997. Т. 4. С. 340.

[10] *Когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне* (Мф. 6, 6).

[11] Наветствовать, наветничать – наговаривать на кого-то, клеветать, возводить напраслину, лгать.

[12] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 348.

[13] Подробнее см. об этом гл. «Внимание».

независимо от места сосредоточения внимания. Только со временем и при определенных условиях молитва может переходить в умную и в сердечную. «Сердечной молитва становится тогда, когда ум бывает буквально поглощен сердцем... Именно о такой молитве говорит пророк Давид: *из глубины воззвах*...[14] Что касается устной молитвы новоначального, то она перемешана с различными помыслами и не является чистой. Поэтому как же она будет сердечной?» Внимание не может быть целиком отдано сердцу, пока оно рассеивается, отвлекаясь на помыслы, и молитва при этом остается словесной. С другой стороны, хананеянка, прося Христа о своем ребенке, в голос кричала: *помилуй мя*[15], но кричала «из глубины души. И это была сердечная молитва. Когда ум погружается в Бога, тогда, если ты и устами творишь молитву, такая молитва называется сердечной. Она исходит из глубины сердца. Сердце и ум соединяются с Богом»[16].

Вообще же, «во всякой истинной молитве должны участвовать и тело, и ум, и сердце. Только такая молитва и есть настоящая, полная молитва». Точно так же и словесная молитва, «гласно или безгласно совершаемая, непременно должна совершаться при участии ума и сердца. Ум должен внимать словам молитвы, а сердце должно откликаться на нее своим чувством». Если этого не происходит, то такое молитвословие «даже и не есть молитва»[17].

Умная молитва отличается тем, что слова в уме уже не произносятся, но только мыслятся как понятия. Аналогию можно провести с повседневной жизнью: подобное

[14] Пс. 129, 1.

[15] Мф. 15, 22.

[16] *Иосиф Дионисиатис, мон.* Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 208–210.

[17] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 394.

происходит, когда нас в долю секунды посещает некая идея, понимание какого-то явления. Идея, во всем ее объеме, раскрывается мгновенно и понимается без слов. Но затем, чтобы объяснить то, что постигнуто в один миг, нужно перевести это в слова – сформулировать. Такой же «вспышкой» безмолвной мысли является и умная молитва. Она много совершеннее словесной: глубже по содержанию, богаче по наполнению. Ведь мысль может проникнуть в то, что не выразишь словами, охватить то, что не всегда успеешь объяснить. Оформление мысли в слова накладывает свои ограничения: требует времени, усилия, тогда как мысль, текущая вне словесных рамок, гораздо свободнее, гибче, емче. «Мысль, как чадо духа, – быстра, бегла, мгновенна; но язык, как плоть, – косен, неповоротлив: надо помнить его немощь»[18]. По этой причине умная молитва звучит в уме намного быстрее, чем произносится в уме же молитва словесная. Хотя при желании, конечно, можно и умно молиться крайне неспешно.

Словесное мышление отличается дискретностью[19], микроразрывы между словами и фразами, смысловые и интонационные паузы нарушают непрерывность течения мысли, дают возможность вклиниться постороннему помыслу. Если же мысль не оформляется в слова, то течет неразрывно, слитно. Кругообразное движение мысли, когда она вновь и вновь возвращается к одной и той же теме или к имени Иисуса, способствует самозамкнутости, сосредоточению внимания и самоуглублению. Все это в делателях умной молитвы создает некоторые предпосылки к зарождению молитвы непрестанной.

[18] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 99.

[19] Дискретный (лат. discretus) – прерывистый, состоящий из отдельных частей.

Внимание при умной молитве должно быть заключено либо в верхней части груди, либо в сердечном месте. Последнее предпочтительнее и субъективно ощущается как «сведение ума в сердце». «Если хочешь начинать сие священное делание молитвы умной, – говорят отцы, – прежде всего сосредоточься вниманием и молись неисходно в сердце»[20]. Но надо понимать, что молитва при этом еще не стала сердечной – она остается умной, хотя и ощущается как звучащая в сердце молитвенная мысль. Стратегическая задача умного делателя – достижение молитвы сердечной; задача же тактическая сводится к двум основным действиям: удерживать ум безвыходно в сердце и не допускать ни одного постороннего помысла. Так, в течение всех часов богослужения «ум пусть гонится за смыслом тропаря»[21] – пусть цепко, не отвлекаясь ни на что, держится за смысл читаемого и поющегося слова. В часы келейного правила внимание пусть погружается в молитвенную мысль, а ум пристально следит и «понимает то, о чем ты молишься», ведь если сам не понимаешь, «то как возникнет взаимопонимание с Богом и как Он может даровать тебе то, о чем ты просишь?»[22]

Умно-сердечная, или просто *сердечная,* молитва – это состояние, при котором молитвенная мысль становится преисполненной чувства, выражается чувством. Особенность в том, что это состояние не является обычной эмоциональной реакцией, простым взыгранием чувств, но есть переживание *духовное.* Чувства наши и в повседневной жизни всегда идут от сердца, сердце источник чувств

[20] *Гавриил Седмиезерский, прп.* // Беседы великих русских старцев. М., 2003. С. 847.

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

[22] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 43.

и в моменты внутренних переживаний, и при общении с людьми, и при восприятии искусства. Но это действие той раздражительной силы, что вместе с силой желательной составляет страстную часть души[23]. Пока мы не достигли святого бесстрастия, сердце наше источает чувство нечистое, смешанное со страстным началом. Поэтому проявление таких чувств в молитве выражено в понятиях, содержащих отрицательную оценку, – чувственность, душевность, кровяное разгорячение. Совсем иное в молитве умно-сердечной – здесь пробуждается *духовное* чувство. Для этого умственную энергию надлежит собрать в области верхней трети сердца, где она должна соединиться с человеческим духом и, уже образовав с ним одно целое, устремиться к Духу Божию. Только после этого возможна истинная молитва – реальное богообщение, связь духа с Духом, когда *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом*[24].

Звучащее в сердце чувство бывает не беспредметно-расплывчатым, но, питаемое молитвенной мыслью, наполнено конкретным содержанием. Такая молитва во всех отношениях более совершенна, чем умная, ибо сердечному чувству доступны области возвышенные: чувство способно объять не поддающееся осмыслению, проницать непостижимое – то, что простирается за пределы мысли, что неподвластно уму. Это становится возможным после того, как ум научен отделяться от рассудка и уверенно держаться сердечного места.

Чувственная привязанность к предмету вожделения, душевная или духовная, имеет иную природу, нежели интеллектуальный интерес к тому же предмету, и

[23] См. гл. «Исцеление души» («Триединство сил»).

[24] 1 Кор. 6, 17.

намного сильнее последнего. Отсюда молитвенное чувство более устойчиво и независимо, чем мысль, которая легко перебивается и отвлекается мимолетной ассоциацией, увлекается в сторону случайным помыслом, малейшим зрительным или слуховым впечатлением, любым тактильным ощущением. Ум легко соблазняем и потому не надежен. Иное дело, когда человек привязан к чему-то чувством и возжелал того «всем своим сердцем», тогда отвлечь его от предмета внимания бывает трудно, а то и невозможно. Если кто-то пленен, например, сердечной привязанностью, то милый образ никак «не выходит из головы»; бывает, человек и хочет отвлечься, но не может – чувство сильнее его. То, что вожделенно, к тому устремляется человек всем существом: сердцем, разумом, всем составом своим, *ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше*[25]. Поэтому так важно, чтобы предметом вожделения стал Сам Бог, чему и учит *первая и наибольшая заповедь*[26]. Как же приблизиться к ее исполнению?

Ответ находим в обосновании аскезы как неотъемлемой составляющей молитвенного делания: всестороннее воздержание позволяет расторгнуть или хотя бы ослабить путы, приковывающие ум к земле. Если желания сосредоточены на земном, на плоти, то, сколько ни обращай внимание к Богу, душа бежит прочь. Ее не удержишь насильно, она увильнет от принуждения и вновь припадет к земле, где погребено ее *сокровище*[27]. И только когда человек сердечным чувством своим привязывается ко Христу, тогда живая память о Нем и жажда встречи с Ним стано-

[25] Мф. 6, 21; Лк. 12, 34.

[26] *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь* (Втор. 6, 5; Мф. 22, 37–38).

[27] Мф. 6, 21; Лк. 12, 34.

вятся неотступными, – тогда сердце и будет в Боге, а значит – весь человек пребудет в Нем. Уже без принуждений и усилий, без упражнений и методик. Он окажется погруженным в состояние непрестанной молитвы.

Чувство еще более слитно, чем мысль, в процессе жизнедеятельности оно может уходить на задний план, но способно при этом практически не прерываться. По этой причине молитвенное чувство легче удерживать длительное время в непрерывности, – это уже прямое подобие непрестанной молитвы. При таких свойствах сердечной молитвы она хорошо удерживается в любых условиях: она может сопутствовать различным внешним занятиям, не прерываться во время общения с людьми, среди толпы, суеты и шума. На этой стадии может полностью отпадать потребность в четках, так как отсчитывать становится нечего: паузы между кругообразными движениями мысли почти неощутимы. Сердечный зов, обращенный к Богу: покаянный ли, благодарный или вопрошающий, – может долго звучать не умолкая, хотя и изменяясь в интенсивности, смысловой или эмоциональной окраске. Именно такая молитва из деятельной может, в свое время, перейти в непрестанно-самодвижную, если готового к тому человека осенит дар Божественной благодати.

Сердечная молитва по-своему подготавливает к молитве созерцательной, она, словно некое предвкушение созерцания, дает пережить начальный опыт пребывания вне времени. Ведь ощущение времени возникает у нас благодаря постоянной череде чувств и мыслей, сменяющихся под действием внешних впечатлений и внутренних импульсов. Они, как мелькающие верстовые столбики, отмечают наше продвижение во временно́м пространстве. Если эта смена чувств и мыслей на мгновение прекращается, то человек как бы зависает в невесомости,

соприкасается душой с неподвижностью вечности. Такая внутренняя исихия, приводящая к остановке мыслительного потока, есть одна из черт, характеризующих, по Григорию Нисскому, состояние созерцательности[28]. Нечто подобное переживает по временам и тот, кто погружен в сердечную молитву. Прислушиваясь к звучащей в сердце молитве, человек иногда замечает, что молитвенное чувство изливается непрерывно, и это состояние начинает субъективно переживаться как остановка времени, как погружение во вневременное пространство. В моменты таких приближений к бесконечному особо явственным становится ощущение непосредственного предстояния пред Богом. Тогда затруднительно бывает определить: пять минут прошло или тридцать. Это состояние в некотором смысле напоминает то, что происходит при созерцании, когда человек выступает за пределы потока времени, когда может всю ночь простоять с воздетыми руками, не замечая истекших как один миг часов, не понимая, *в теле* он был *или вне тела*[29].

Молитвой умно-сердечной завершается лествица деятельного периода духовной жизни, это предел, до которого могут возвести человека его природные возможности и собственные усилия. Дальнейшее восхождение к совершенству, каждый последующий шаг ввысь может быть только благодатным даром, ниспосылаемым Богом по Его усмотрению в определенное Им время.

——— ✣ ———

[28] *Иоанн (Попов), мч.* Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 295.
[29] 2 Кор. 12, 3.

От слова к мысли

Нужно понимать, что когда мы молимся в полном молчании, про себя, то обычно заняты деланием именно *словесным*, которое невозможно отнести к молитве умной, не говоря уже о сердечной. Это имеет сходство с тем, что происходит при обычном нашем размышлении. Мыслительная, «или словесная, сила души разделяется на слово внутреннее и внешнее (произносимое). Внутреннее слово есть движение души, происходящее в разуме, без всякого выражения устного. Почему часто и молча мы произносим (излагаем) сами в себе целую речь»[30]. А еще чаще ведем нескончаемые внутренние диалоги, при этом не задумываясь – с кем: с самим ли собой, с воображаемым собеседником или с бесплотным лукавым духом. Эти беззвучные беседы, хотя они и не слышны окружающим, имеют ту же *словесную* природу, что и наш обычный разговор вслух. Так же дело обстоит и с молитвой.

Поскольку словесной молитвой молиться можно не только вслух, но и молча, то возникает вопрос: как отличить ее от умной, раз и та и другая совершаются беззвучно и в уме? По каким признакам можно распознать их? Существуют некоторые приметы, позволяющие определить момент перехода от молитвы словесной к умной. Наша мысленная речь, наша внутренне произносимая молитва остается словесной до тех пор, пока мы хотя и неслышно, но продолжаем выговаривать про себя беззвучные слова. Характерным признаком *словесности* молитвы является то, что мышцы артикуляции испытывают микронапряжения, соответствующие тем, что возникают при произнесении чего-либо вслух. Пока в мышцы губ,

[30] *Иоанн Дамаскин, св.* // Святоотеческое учение о душе. Пермь, 2002. С. 73.

щек, языка и гортани проникают, вместе с каждым мыслимым словом, хотя бы едва ощутимые нервные импульсы, до тех пор молитва остается словесной. Как только молитва переходит в степень умной, исчезает связь между мыслимым словом и его артикулярным воспроизведением, ни один импульс не достигает органов речи, мышцы как бы отключены, словно прервалась нервная связь между возникающей в уме мыслью и речевым аппаратом. Такое изменение может сопровождаться заметным чувством внутреннего облегчения – молитва начинает звучать очень легко, непринужденно, будто сама собой. Это показывает, что молитвенная мысль уже живет вне речи, что есть признак молитвы умной.

Тут может возникнуть соблазн принять эти субъективные ощущения за «самодвижность» молитвы, что было бы, конечно, грубой ошибкой, самообманом. Не меньшей ошибкой было бы принять молитву словесную за самоцель, за нечто имеющее духовную ценность. Это стало бы тупиком, зайдя в который невозможно стяжать ни очищения сердца, ни истинного богообщения, – словесная молитва не выводит за пределы деятельного периода, не переходит в созерцание, не возводит человека к обожению. Поэтому прозябание на словесном уровне не имеет перспектив и в этом отношении лишено духовного смысла. Назначение словесной молитвы – подвести человека к молитве умной, отсюда и задача новоначального – не застревать на этом уровне, но поджимать себя, тянуться к следующей ступени.

В свою очередь и на стадии умной молитвы нужно преодолеть искушение самодостаточностью. Это всего лишь промежуточный этап. Стяжавший умное внимание имеет следующую цель – сердечную молитву, которая станет уже поистине спасительным приобретением, так

как обладает духовно-целебным свойством способствовать очищению сердца от страстей. Она же поведет к завершению деятельных трудов – к достижению начального бесстрастия и дарованию благодатной непрестанной молитвы, вслед за чем открывается необозримая перспектива подвига созерцания. Это обетование и должно предстоять духовному взору всякого новоначального, ступающего на путь умного делания.

И хотя мы знаем, что, по отеческой заповеди, «к достижению высоких устроений или состояний не должно стремиться», – но учтем, что отцы имеют в виду «стремление к совершенству незаконным путем»[31]. Действительно, неуместное рвение к стяжанию высоких даров благодати есть попытка усладиться плодами прежде их созревания. Но что касается возрастания в деятельных степенях молитвы, то здесь ревность похвальна, духовный рост человека в этот период зависит от всестороннего понуждения себя на подвиг – подвиг в прямом смысле этого слова, то есть – на продвижение вперед[32]. Самое главное – каков дух, владеющий человеком в его устремлениях: тщеславно-горделивый или смиренно-покаянный. «Если кто мечтает достигнуть высокого с самомнением», то имеет «не истинное, а сатанинское желание» и «такого удобно опутывает диавол сетями своими, как раба своего»; в то же время, «диавол, когда увидит кого, в плаче живущего, то не замедляет там, боясь смирения, порождаемого плачем»[33].

[31] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 178, 302.

[32] Подвиг – *от глаг.* подвигать, продвигаться. В аскетическом значении – продвижение по пути, конечной целью которого является обожение души, спасение ее от вечной погибели. Подвижник, подвизающийся – это тот, кто пребывает в подвиге, т.е. продвигается к спасению.

[33] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 225.

Итак, значение словесной молитвы главным образом в ее подготовительной роли. Обучение деланию внутреннему, умно-сердечному, направлено на развитие способности внимания, чему как раз и способствует гласное чтение молитв – ум приучается держаться за слова, проникать в их содержание и, не отвлекаясь, сосредоточенно следить за смыслом. Это требует не малой тренировки. Конкретная забота молящихся словесно – подвигать себя к предельной внимательности, ибо «начало умного делания есть внимание, собранность мыслей в Боге»[34]. При правильном положении дел словесная молитва служит лишь трамплином, вспомогательным средством для выработки молитвенного навыка, а потребность духовного роста побуждает стремиться к молитве более углубленной. Святые отцы предупреждают, что обыкновенное молитвословие, то есть чтение Псалтири, акафистов, правил и богослужебных текстов, может оставаться вовсе бесплодным, если эти труды не сопрягаются с занятием умным деланием. Вообще, «устное и гласное моление тогда плодоносно, когда оно сопряжено со вниманием, что встречается очень редко», так как слишком многие даже не пытаются идти далее словесного делания. Вниманию же, что следует подчеркнуть, научаются «преимущественно при упражнении молитвой Иисусовой»[35], связующей энергию ума и сердца.

Дело даже еще серьезней. К сожалению, мало говорится о том, что занятие одной только словесной молитвой со временем становится просто опасным: если при таком занятии уклоняться от делания умного, то можно причинить вред душе. Как деятельность преимуществен-

[34] *Гавриил Седмиезерский прп.* // Беседы великих русских старцев. М., 2003. С. 846.

[35] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 258.

но внешняя, словесная молитва, при закоснении в ней, способна привести «к состоянию самообольщения и прелести» тех, кто, «отвергнув упражнение молитвою Иисусовою и вообще умное делание, удовлетворяются одним внешним молением». Под таким внешним деланием разумеется «участие в церковных службах и исполнение келейного правила, состоящего исключительно из псалмопения и молитвословия устных и гласных»[36]. О всех связанных с этим проблемах и опасностях подробнее будет говориться в следующем разделе «Ум и сердце».

Собственно, по мысли отцов, молитва словесная – «это не есть какое-либо высокое дело, а простое. И молитва Иисусова, сама по себе, не чудотворная какая, а, как всякая другая краткая молитва, словесная и, следовательно, внешняя. Но она может перейти в умную и сердечную» – привести к молитве высокой[37]. Далеко не всякое молитвословие мы вообще вправе называть молитвой. Произносить слова или «слушать другого, читающего их, – еще не есть молитва, а только орудие» или «способ возбуждения» молитвы. «Сама молитва есть возникновение в сердце нашем одного за другим благоговейных чувств к Богу: чувства самоуничижения, преданности, благодарения, славословия, прощения, сокрушения, покорности воле Божией и прочих. Вся забота наша должна быть о том, чтобы во время молитвословий чувства наполняли душу нашу, чтобы, когда язык читает молитвы или ухо слушает, а тело кладет поклоны, – сердце не было пусто». Когда же чувства нет – «молитвословие наше не есть еще молитва»[38]. Так у не окрепших в молитве и бывает: уста произносят слова, а ум блуждает, внима-

[36] Там же. С. 257, 258.

[37] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 4. № 320.

[38] *Феофан, еп.* Четыре слова о молитве. М., 1912. С. 4.

нис рассеянно и сердце остается холодным. Суть же в том, чтобы ум внимал слову, а сердце – откликалось чувством. Только тогда молитва, в которой преобладает словесное начало, постепенно может стать умной, а затем – умно-сердечной, и «только тогда она будет молитвой настоящей»[39]. Те же «молитвы, кои не из сердца, а из головы только и с языка идут, не дают луча, восходящего на небо, и не бывают слышны там. Да это и не молитва, а только приемы молитвенные»[40].

Одно из важных преимуществ Иисусовой молитвы – ее краткость. Это свойство отразилось и в древнейшем именовании ее молитвой односложной[41] или, что то же, – однословной[42], единословной[43] или краткословной[44]. Так обозначается краткая молитвенная фраза, состоящая из нескольких слов, обычно предназначенная для постоянного повторения. В Лествице этот термин переведен как калька с греческого – единопомышляемая[45]; это точнее всего по смыслу и подчеркивает основной признак именно умной, а не словесной, молитвы: ее способность, благодаря краткости, укладываться в «одно-помышление». То есть, перейдя из словесной в умную, молитва перестает дробиться на отдельно читаемые слова, но разом охватывается умом, как единая цельная мысль, – это

[39] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 394.

[40] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 80.

[41] Односложная (μονολόγιστος, от μόνος – один и λογισμός – мысль, помысл) молитва – в более точном переводе: одномысленная, или единопомышляемая.

[42] *Феоклит Дионисиатский, мон.* Прп. Никодим Святогорец. М., 2005. С. 123.

[43] *Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность. М., 2006. С. 215.

[44] *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды свт. Григория... СПб., 1997. С. 199.

[45] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 15:53.

свойство именно умной молитвы. Для этого она и должна быть достаточно короткой. В связи с этим же полная восьмисловная Иисусова молитва часто при переходе от словесной к умной принимаст сокращенную форму из пяти слов и менее.

Еще более древняя и простая формула односложной молитвы – «Господи, помилуй» (Κύριε ἐλέησον). Одним из ее видоизменений, по свидетельству свт. Григория Паламы, была также молитва мытаря: *Боже, милостив буди мне грешнику*[46], заимствованная из евангельского текста[47]. Прп. Иоанн Кассиан Римлянин указывает на известные строки псалма: *Боже, в помощь мою вонми́* и *Господи, помощи́ ми потщися*[48], применявшиеся в его время в качестве односложной молитвы[49]. Видим, что отцы изначально не пренебрегли ветхозаветной заповедью: *слова твои да будут немноги*[50]. Можно заметить, что односложность Иисусовой молитвы с особой наглядностью выражена в греческом языке, где, благодаря удачному сочетанию гласных и согласных, она звучит очень слитно, произносится на одном дыхании, действительно как бы образуя единое слово: Ки́рие-Иису́-Христэ́-элэ́йсон-мэ (Κύριε Ιησοῦ Χριστέ ἐλέησον μὲ)[51].

[46] Лк. 18, 13.

[47] *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды свт. Григория... СПб., 1997. С. 199.

[48] Пс. 69, 2.

[49] *Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность. М., 2006. С. 216.

[50] Еккл. 5, 1.

[51] Примечательно, что славянское «Иисусе Христе» фонетически более выразительно для русского слуха, нежели греческое «Иису Христэ». Второе «с» придает нашему «Иисусе» умиленно-просительное звучание и интонационно кажется богаче более жесткого греческого «Иису». В греческом тексте Иисусовой молитвы присутствует некоторая монотонность, несколько обедняя, упрощая ее звучание, но зато у греков есть уже отмеченная слитность.

Святые отцы многократно упоминают о преимуществах Иисусовой молитвы перед другими краткими формами молитвы. Ведь человеку подобает «молиться часто и кратко», чтобы «враг навстник не мог всевать что-нибудь в наше сердце», как это бывает при молитве протяженной. Вообще, короткие, а потому «часто совершаемые молитвы лучше поддерживают, дольше сохраняют молитвенное настроение духа и приближают к непрестанной молитве». Кроме того, «краткие молитвы, как искры, воспламеняют наше сердце и, как стрелы, с большей силой взлетают на небеса. Напротив, от слишком продолжительных молитв внимание ослабевает, и от утомления происходит расслабление, разленение»[52]. Отсюда и азбука учения: «Вся ткань молитвы твоей да будет немногосложна, ибо мытарь и блудный сын одним словом умилостивили Бога. Не употребляй в молитве твоей премудрых выражений, ибо часто простой и неухищренный лепет детей был угоден Небесному Отцу их. Не старайся многословить, беседуя с Богом, чтобы ум твой не расточился на изыскание слов. Одно слово мытаря умилостивило Бога, и одно изречение, исполненное веры, спасло разбойника. Многословие при молитве часто развлекает ум и наполняет его мечтаниями, а единословие обыкновенно собирает его»[53].

При обычном «псалмопении уму представляются разнообразные мысли», их обилие и богатство содержания развлекает ум, и он «не может быть так чист от рассеянности, как при краткой единообразной молитве»[54]. С опытом постигается, что «чем проще молитва, тем она

[52] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. ТСЛ, 1993. С. 348.
[53] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:5, 28:9, 28:10.
[54] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 230.

действеннее». Отсюда великое преимущество молитвы Иисусовой: в ее словах легко удержать мысль, и врагу сложнее вклиниться в нее, чем в многословную, а ведь «тактика диавола – раздробить, размельчить внутреннее состояние человека»[55]. Потому для уединенной молитвы отцы и предпочли односложную молитву – более всего способствующую сосредоточению и обращению внутрь себя, в отличие от псалмов и тропарей, разнообразящих богослужение[56]. По этой же причине, например, старец Софроний (Сахаров) «предпочитал краткие молитвы – как отчаянные сердечные вопли. А длинные, – которых все-таки немало среди его собственных молитв, – он советовал разбивать на части, так как внимание наше не выдерживает чрезмерного напряжения и нам нужны перерывы»[57].

Все эти отдельные моменты лишь частности развивавшегося столетиями учения, теоретические основы которого заложил в VII веке прп. Иоанн Лествичник. Великий аскет систематизировал опытное знание подвижников-исихастов, которое издревле хранилось христианским Преданием. Весь путь молитвенного восхождения разделяется, по учению Лествицы, на три стадии. Первая, или «начало молитвы, состоит в том», чтобы заложить «твердое основание», – это упорный труд, который может длиться годами. От подвижника требуется «решительно отгонять подступающие к его уму худые помыслы», причем «при самом их появлении». Но одного этого мало – тут же «надобно заключать ум свой в слова молитвы и возводить его весь к Богу». Вторая стадия –

[55] *Питирим (Нечаев), митр.* // Русь уходящая. М., 2004. С. 349, 351.

[56] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 127.

[57] *Серафим (Барадель), схиигум.* // *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 309.

середина подвижнического пути – будет достигнута, когда ум сможет без усилия, сам собой удерживаться в словах, «которые произносим или помышляем». Ум тогда будет полностью погружен в молитвенную мысль, целиком поглощен ею, отнюдь не заботясь «ни о чем другом, даже самомалейшем». Третья стадия – «совершенство молитвы – есть восхищение ко Господу»; здесь уже открывается дальнейший путь – к стяжанию благодатных даров[58].

Основной метод учения предписывает: «старайся всегда возвращать к себе уклоняющуюся твою мысль или, лучше сказать, заключай ее в слова молитвы. Если она, по младенчеству твоему, утомится и впадет в развлечение, то опять введи ее в слова молитвы, ибо непостоянство свойственно нашему уму»[59]. Это означает, что начинающий «всеми силами нудит себя вводить в молитву ум свой целым и чистым и заключать всю мысль и весь свой помысл в то понятие, которое подает слово совершаемой им молитвы». При этом нельзя позволять мысли «уклоняться ни в ту, ни в другую сторону», не надо и тяготиться тем, что вновь и вновь приходится «собирать ум в себя». Это наша работа, человеческая сторона дела, которая хотя и не может изменить состояние нашего сознания, но способна привлечь Божию благодать – в этом-то и цель сего утомительного труда. «Если потрудишься и поборешься с умом своим, приучая его стоять неподвижно во время молитвы, то посетит душу твою наконец Бог». Человеку «невозможно удержать ум связанным, чтобы он не отходил от молитвы и не блуждал туда-сюда, но создавший его Бог может, когда вселится в кого, удер-

[58] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:19; *Афанасий Критский, иеромон.* // Святые отцы о молитве и трезвении. М., 1997. С. 161.

[59] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:17.

жать его и установить»[60]. Итак, «непрестанно борись с парением твоих мыслей», но не огорчайся и не отчаивайся, «ибо от новоначальных послушников Бог не ищет молитвы без парения. Поэтому не скорби, будучи расхищаем мыслями, но благодушествуй и непрестанно воззывай ум ко вниманию; ибо никогда не быть расхищаему мыслями свойственно одному ангелу»[61].

Лествица дает наказ ставить молитву выше всех иных трудов, и это не просто дисциплинарное правило, но тактический прием внутренней брани. Если «кто, занимаясь каким-либо делом, продолжает его и тогда, когда настал час молитвы, тот бывает поруган бесами, ибо то и намерение у сих татей, чтобы одним временем похищать у нас другое»[62]. Кто увлечен своей работой, полагая важность ее не меньшей, чем молитвенное служение, кто, хотя и по доброй совести и из лучших побуждений, медлит бросить ее «и не бежит на молитву, оставаясь доделывать, чтобы *потом* помолиться», – тот попадается во вражьи сети. Цель врагов наших «та, чтобы посмеяться над нами, наущая нас откладывать дело» молитвенное «и тем возмущать порядки нашей жизни, а с ними и душу». Еще им нужно, чтобы из-за утомленности работой «молитва совсем была бы оставлена или, если и станем на молитву, чтоб спешили совершить ее кое-как, со смущением ума, бегло прочитывая положенное без внимания, чувства и умиления»[63].

Наконец, в одной лаконичной фразе прп. Иоанн дает в своей Лествице целую жизненную программу. Это

[60] *Афанасий Критский, иеромон.* // Святые отцы о молитве и трезвении. М., 1997. С. 159.

[61] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 4:92.

[62] Там же. 28:35.

[63] *Афанасий Критский, иеромон.* // Святые отцы о молитве и трезвении. М., 1997. С. 174.

строки, которые могут показаться банальными, по которым мы привычно скользнем умом и поспешим далее. Но надо бы старательно вникнуть и вновь поразмышлять над ними. Рассмотрение этой фразы в предыдущем разделе заняло у нас несколько глав: «Восстав от миролюбия и сластолюбия, отвергни попечения, совлекись помышлений, отрекись тела, ибо молитва есть не иное что, как отчуждение мира видимого» – не что иное, как безмолвное предстояние одному только Богу[64]. Итак, «встань и сбрось с себя пристрастия и заботы мирские, отреши ум свой от всех помыслов и мечтаний, очисти сердце свое от скверных похотений, свяжи всякую волю свою, отвергнись тела и мудрований плотских – и вознесись всем желанием твоим ко Творцу»[65].

Нет другого имени под небом

Главное отличие Иисусовой молитвы от прочих кратких молитв в том, что через нее мы обращаемся лично ко второй Ипостаси Троицы, величая Спасителя по имени. Конечно, Творец не хуже слышит нас и в других случаях, когда мы называем Его Богом, Господом или Святой Троицей, когда взываем к Отцу или призываем Святого Духа. Более того, Он слышит нас, когда мы и не думаем к Нему обращаться, знает все наши мысли и видит все потаенные движения души, – такая односторонняя связь существует всегда и непрерывно для Того, Кто «везде сый и вся исполняяй», в Чьей «книзе» мною «еще не содеян-

[64] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:25.

[65] *Афанасий Критский, иеромон.* // Святые отцы о молитве и трезвении. М., 1997. С. 167.

ная написана»[66]. И тем не менее, когда мы произносим: Иисусе! – тут происходит нечто особо для нас значительное. Обращение к любому лицу по имени – есть обращение самое непосредственное, самое интимное. А здесь мы обращаемся к Личности Сына Божиего.

Отче наш[67] – только так научил нас Христос обращаться к Богу, но то было при Его жизни. Это было прежде того, как «Бог Отец вознес человеческою природу Сына Своего и посадил Его одесную Себя во славе, которую Он имел как Бог еще прежде Своего воплощения, и прославил Его имя более всякого имени». После Вознесения мир изменился, – отныне «всякий человек, который соединяется с Иисусом Христом, будет с Ним и прославлен»[68], отныне мир полностью преобразован Воссевшим *одесную Силы*[69], ибо «человеческая природа принята в самую жизнь Пресвятой Троицы»[70]. Именно это Лицо троичного Бога, воплощенное в Богочеловеке, стало близким и родным для нас, имеющих общую с Ним природу и приобщенных Его Телу и Крови. «Из трех Ипостасей Святой Троицы наиболее близкой нам является Ипостась Господа Иисуса, по причине Его вочеловечения. В Лице воплотившегося Слова Отчего мы приобрели сокровище истинного познания *славы Божией...*[71] В Его Ипостась вместились и невидимое Божество, и все человечество – то, *что на небесах*, и то, *что на земле*[72]»[73], и

[66] Молитва прп. Симеона Нового Богослова ко св. причащению, 7-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[67] Мф. 6, 9; Лк. 11, 2.

[68] *Георгий [Капсанис], архим.* Бог явися во плоти. Пермь, 2007. С. 70.

[69] Мф. 26, 64; Мк. 14, 26.

[70] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... 2000. С. 10.

[71] 2 Кор. 4, 6.

[72] Кол. 1, 16.

[73] *Захария (Захару), архим.* Христос как путь... 2002. С. 27.

в Нем обитает вся полнота Божества телесно[74]. Отсюда такая близость, дозволяющая твари называть человеческим именем Бога. Отсюда возможность личностного богообщения вплоть до слияния наших плоти и крови, и не случайно, обращаясь к Отцу: *Отче **наш***, Сына зовем: *Господь **мой** и Бог **мой***[75]. Обожена человеческая природа, освящено и человеческое имя Иисус, ставшее для нас святыней, ибо *нет другого имени под небом, данного человекам,* призывая которое возможно было бы *спастись*[76]. Спаситель в последние часы земной жизни обратился к нам: *Доныне вы ничего не просили во имя Мое,* но теперь – *просите, и получите... О чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам*[77], – с того момента «эти слова Христа являются и догматическим, и аскетическим основанием для молитвы Его именем»[78].

В молитве верующий зовет своего Бога по имени, призывает Его на помощь. Когда зовут, то на это откликаются: оборачиваются, отвечают. Отзывается и Бог, – это ответное действие выражается в ниспослании благодати, которая приемлется нами в меру наших возможностей. Но не все и не всегда способны к такому взаимному общению, – часто призыв молящихся не приносит заметного действия благодати. Явственно ощутить Божественное посещение доступно тем, у кого пробудился дух, но не людям плотского или душевного устроения. В этом отношении богообщение – тайна. Не в смысле секретности, но по объективной причине – по необходимости начального стяжания благодати, без коей *огрубело сердце*

[74] Кол. 2, 9.
[75] Ин. 20, 28.
[76] Деян. 4, 12.
[77] Ин. 16, 23–24.
[78] *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 154.

людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем[79]. В своем обычном безблагодатном состоянии человеческая мысль не способна проникать в Божественные тайны[80]. Но дело не только в нас, – Бог в Своей свободе волен, конечно, и вовсе не откликаться, Он Сам предупреждал, что *не всякий*[81] Им будет услышан. Не все достойны Его внимания, и не всякая просьба угодна, как и сказано, *что, когда просим чего по воле Его*, – тогда только *Он слушает нас*[82]. А для кого-то гораздо полезнее продолжить мольбу, усугубив свой труд, чем, будучи неготовым, получать несвоевременные ответы. Господь может и совсем отвернуться, отступить от нас по нашему недостоинству, может и отъять прежде дарованные крупицы благодати – по реченному: *возьмите у него талант*, ибо у ленивого раба *отнимется и то, что имеет*[83].

Имя – это нечто совсем иное, нежели клички животных или названия предметов и явлений. Имя отличается тем, что дается только *личности*, а между именем и именуемым лицом существует таинственная внутренняя связь. Когда мы молимся о ком-то и лишь помыслим имя человека, Господь уже точно знает, за кого мы просим, хотя бы тысячи других носили то же имя. Помышляя о богообщении, особенно ясно осознаем значение внимания в молитве. Рассеянно или небрежно обращаться к кому-либо неприлично и в человеческих отношениях –

[79] Мф. 13, 15; Деян. 28, 27.

[80] *Григорий Богослов, свт.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 39.

[81] *Не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!", войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного* (Мф. 7, 21).

[82] 1 Ин. 5, 14.

[83] Мф. 25, 28, 29.

это признак неуважения, холодности, свидетельство презрения, это бывает обидно, даже оскорбительно. Тем более трудно рассчитывать на Божественный ответ невнимательному молитвеннику, – призывая Бога *напрасно*, он попадает еще и под угрозу *наказания*[84]. Роль внимания здесь преимущественна. Имя в своей словесной форме нейтрально, пока не присвоено конкретному лицу. Так, имя Иисус дано не только Спасителю, его носили праотцы и до Рождества Христова – святой Иисус Навин, и Иисус, сын Сирахов, и Иисус, сын Иоседеков, его носят и после Рождества – например, прп. Иисус Анзерский. Да и «имя Христос не одному только Еммануилу приличествует, а усвояется и людям, так что и люди именуются Христами»[85]. Когда мы произносим в молитве имя, то решающее значение имеет, с какой личностью мы его связываем, кому конкретно адресуем свое обращение; в этот момент усилием и направленностью своего внимания мы «присваиваем» имя тому или иному лицу и только после этого вправе ожидать ответа. Если же мы рассеянны, не сосредоточены на образе того, чье имя произносим, если отсутствует мысль, связующая нас с личностью именуемого, то имя звучит отвлеченно, нейтрально и тогда в реальности ни с кем не соотносится, никому лично не принадлежит. Оно зависает в пространстве, и потому не от кого ждать и ответа.

Только тогда имя Иисус может наполниться благодатью Божественного отклика, когда в нашем сознании оно присваивается лично Христу, тогда только устанавливает-

[84] *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно* (Исх. 20, 7; Втор. 5, 11).

[85] *Кирилл Александрийский, свт. // Иоанн Аксайский, еп.* История Вселенских Соборов. Киев, 2004. С. 104.

ся обратная энергетическая связь. «А чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя Христово чудесно действуют сами по себе, а не Христом, – эти же крест и имя Христово не производят чуда, пока я не увижу сердечными очами или верою Христа-Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил ради нашего спасения»[86].

Человек зовет в молитве Бога, говорит с Ним и жаждет взаимного общения. Божественный ответ выражается в действии Его нетварной энергии; этот отклик, достигая нашей души, ощущается как прикосновение Божественной силы. Воздействие благодати человек субъективно переживает как умиление, утешение; оно может исцелять, вразумлять или освящать; оно воспринимается нами как богообщение, богоприсутствие. Это и в самом деле присутствие – приток Божественной энергии, встреча с Божеством. Произнося имя Бога, человек сердцем своим распознаёт ответ; порой он бывает скорым, ярким и впечатляющим; ощущение такое, что в самом произносимом имени раскрывается богоприсутствие, – сияющие лучи благодати, сливаясь с именем, невольно побуждают отождествлять имя с Самим его Носителем. Здесь сокрыт повод для преткновения: неверное истолкование субъективных переживаний молитвенника может привести к отклонению от православного учения[87].

В такие моменты «самое имя переживается как присутствие Бога»[88]. Так чувствовал и так описывал свои

[86] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 24.

[87] Это случается, когда, теоретизируя, не точно распознают различия и взаимосвязи таких понятий, как *сущность* (природа, естество), *энергия* (действие, проявление, сила), *личность* (ипостась, персона). Смешение этих понятий, отсутствие догматической ясности в этом вопросе порождало еретические учения и Евномия (IV), и антипаламитов (XIV), приводило и ко многим другим заблуждениям.

[88] *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 157.

личные ощущения прав. Иоанн Кронштадтский. Он «так тесно соединялся со Христом через молитву, и Господь так близок был его сердцу во время благодатных молитв, что он не разделял имени Божиего от Самого Бога в своем сердце. Имя Божие сливалось в его сердце с Богом до нераздельности, чего и нужно достигать в молитвенном делании каждому христианину». Но «отец Иоанн отождествляет имя Божие с Самим Богом только в субъективном смысле», никогда не придавая своим интимным духовным переживаниям значения догматического[89]. Поэтому он не входит в противоречие с учением Церкви, постулирующим: «не Бог еще то, что мы представили себе под понятием Бога, или чем мы Его изобразили, или чем описало Его слово» наше[90], — «Бог не есть речение, Он не в голосе и не в звуке имеет бытие»[91]. Отец Иоанн не занят поиском строгих догматических формулировок, он мыслит в образах, порой почти поэтических, потому и дает себе свободу описывать Божество как нечто в своем имени «изображающееся и заключающееся и в то же время не заключаемое»[92].

Тем, кто тяготеет к формализму, кто склонен слишком буквально отождествлять «имя Божие с Самим Богом», надо прислушаться к рассуждениям святого тайновидца, специально писавшего «О божественных именах», о соотношении имени и именуемого[93]. «Ведь, в самом деле, неразумно и глупо обращать внимание на букву, а не на смысл речи. Это не свойственно людям, желающим уразуметь Божественное, но присуще лишь

[89] *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии. Краснодар, 2006. С. 252.
[90] *Григорий Богослов, свт.* // Там же. С. 248.
[91] *Григорий Нисский, свт.* // Там же. С. 249.
[92] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2006. Т. 4. С. 122.
[93] См.: *Дионисий Ареопагит, св.* О божественных именах.

тем, кто воспринимает одни звуки, а их смысл в свои уши для восприятия извне не допускает и знать не желает... людям пристрастным к бессмысленным знакам и буквам... не доходящим до разума их душ, но лишь звучащим снаружи, в пространстве между губами и ушами». Бог именуем разнообразно, в чем богословы не сковывают своей свободы. «Подобает знать, что буквами, речью и знаками мы пользуемся ради чувств». Но только до поры, «а когда наша душа движима умственными энергиями к умозрительному, то... становятся излишними и чувства»[94], а вместе с тем и слова – такова природа молитвы.

Всегда «были люди, цепляющиеся за имена», но «когда душа хочет устремить свой взор вверх, к Богу, и по мере сил соединиться с Ним, она должна отвратить свое око, то есть ум, от частного и сделать прыжок к более общему». В молитве истинной дух не нуждается «в словах, слогах и буквах», поскольку «помышляет высшее такового, объединившись, наконец, с Богом». Но ежели душа «представляет себе нечто низкое и старается взяться за что-то чувственное, тогда ей нужно искать более точные слова»[95]. «Бог же превосходит всякое свойство... имя, слово»[96]. «Нет ни одного имени, которое обнимало бы все естество Божие и было бы достаточно для того, чтобы выразить его вполне», посему «имена суть знаки именуемых предметов»[97]. По этой причине прп. Симеоном развита целая «теория имен, которые не могут выразить Бога таким, как Он есть», ибо «Он неизречен» и «не имеет имени»[98].

[94] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 185, 186, 190.

[95] *Максим Исповедник, прп.* // Там же. С. 186, 187.

[96] *Дионисий Ареопагит, св.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 30.

[97] *Василий Великий, свт.* // *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 89, 96.

[98] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон... Н.Новгород, 1996. С. 212, 213.

Чтобы избежать различных заблуждений, надо иметь верное представление о том, как христианская мысль трактует феномен богообщения, что происходит в процессе молитвенной встречи твари с ее Творцом; надо понимать, чем отличается действие Божественной благодати в деятельной молитве от того, что происходит при созерцании нетварного света, и от того, что имеет место в таинстве причащения Тела и Крови Христовых. Не имея возможности углубляться в эту сложную тему, мы только коснемся нескольких пунктов, очертив ее контуры. Православие, богословствуя о Боге, различает в Нем три аспекта, или «три сущие вещи: сущность, энергию и Троицу Божественных Ипостасей»[99]. Когда мы обращаемся по имени к Ипостаси Бога Сына, то обращаемся к Личности[100], поскольку сущность Божия абсолютно неименуема, «совершенно безымянна, как превышающая всякое имя»[101]. «Того, *что* такое существо Божие, и не старайся понять» или назвать, ибо неприступное «Божество оказывается неназываемым и пребывающим выше имен»[102]. Сущность Бога «совершенно непостижима, невыразима, неизреченна... будучи выше всякого имени и слова»[103], и посему никак «невозможно найти название для выражения существа Бога»[104]. Имя присвоено, прикреплено

[99] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 133.

[100] «В опыте молитвы мы употребляем сие имя Иисус исключительно как собственное имя Христа, второго Лица Святой Троицы». *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 166.

[101] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 208.

[102] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 125, 133.

[103] *Симеон Новый Богослов, прп. // Василий (Кривошеин), архиеп.* Прп. Симеон... Н.Новгород, 1996. С. 204.

[104] *Иоанн Златоуст, свт. //* Там же. С. 207.

Свт. Григорий Палама: «Сущность является абсолютно превышающей возможность именования и не имеющей образа, и ни помыслить ее, ни назвать, ни вообще как-либо созерцать невозможно».

Свт. Григорий Нисский: «Сущность Божия является безымянной,

именно к Личности, но все же оно имеет некоторое отношение и к сущности – в силу нераздельной связи Ипостаси со своей природой, поэтому имя Бога *указывает* на Его неименуемую сущность: имена Божии «не представляют самой сущности, а только означают некоторые свойства, к ней относящиеся»[105]; или иначе – посредством имен «сущность усматривается в личностях»[106].

Когда мы призываем в молитве Сына Божия, то через Него обращаемся и к Отцу, и к Святому Духу. Если на ипостасном уровне в совете трех Лиц изволяется отвечать нам, то вершится ответное действие Святой Троицы. Действие триедино, в нем участвуют все три Лица, по Их воле энергия, излучаемая Божественной сущностью, направляется вопрошающей твари: Отец через Сына во Святом Духе ниспосылает нам Свою нетварную благодатную силу[107], дабы она, достигая человеческой души, очищала ее, просвещала, спасала[108]. Так мы получаем от Бога ответ. Энергия, именуемая благодатью, исходит из самой Божественной сущности, она есть проявление

как непроизносимая и превосходящая всякий выражаемый посредством речи смысл, тогда как каждой энергии положено имя». *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 36, 37.

[105] *Василий Великий, свт. // Троицкий С.В.* Учение св. Григория Нисского об именах Божиих... Краснодар, 2002. С. 287.

[106] *Иоанн Дамаскин, прп. // Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. 1989. С. 97.

[107] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 173.

[108] *Свт. Григорий Нисский:* «Всякая энергия, простирающаяся от Бога к твари... направляется от Отца и через Сына проходит и во Святом Духе совершается». *Свт. Григорий Палама:* Божественные ипостаси «целиком и постоянно и нерасторжимо охвачены друг другом, так что и энергия трех ипостасей – едина. Не так, как у людей, где действие троих будет похожим, но, – поскольку каждый действует сам по себе, – особым. Не так, но поистине одна и та же у Них энергия, поскольку одно движение Божественной воли, производимое от непосредственно предшествующей причины Отца и через Сына ниспосылаемое и во Святом Духе проявляемое». *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 25.

сущности – ее действие, при этом она всегда сохраняет нераздельную слитность с сущностью, не отрывается от нее, не образует нечто отдельное, самостоятельное. Но при всем том энергия не может быть вполне тождественна сущности: «Не одно и то же сущность и энергия»[109]. «Энергии Бога нисходят к нам, а сущность Его пребывает неприступной»[110], поэтому «творение приобщается только энергии Божией, но никак не сущности или Ипостаси»[111]. «Удостоившиеся соединиться с Богом соединяются с ним по энергии», которая «не является сущностью Божией». Отличие это выражается и терминологически: если сущность справедливо именуется *Богом* (Θεός), то, «как говорят богословы, слово *Божество* (Θεότης) есть обозначение Божественной энергии»[112].

Если допустить, что человек приобщился бы самой сущности Бога, то он стал бы не богом по благодати, к чему призван каждый из нас, но Богом по природе, абсо-

[109] *Кирилл Александрийский, свт.* // *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 159.

[110] *Василий Великий, свт.* // *Феоклит, мон.* Прп. Никодим Святогорец. М., 2005. С. 315.

[111] *Никодим Святогорец, прп.* // Там же.

[112] *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 134, 157, 164. По выражению свт. Григория Паламы, термин *Божество*, или «*божественность*, есть имя Божественной энергии, происходящей от Отца через Сына во Святом Духе и открывающейся нам посредством своих результатов, а не имя Божественной сущности в собственном смысле слова. Ведь энергия есть движение сущности, а не сама сущность. Кого же это движение и энергия? Конечно, Бога! Следовательно, и *божественность* – Бога». Тем не менее «энергия есть нечто иное по сравнению с природой, ибо природа – это то, что производит энергию, а не сама энергия». Таким образом, «хотя Божественная энергия и отлична от Божественной сущности, но в сущности и энергии – одна *божественность* Бога». Иначе говоря, эти два начала и нераздельны, и неслитны: «ведь поскольку обе они – сущность и энергия – являются нетварными, ничто не препятствует им быть одним, подобно тому как луч и солнце суть один свет». *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 26, 27, 62, 117.

лютно равным Творцу, то есть вполне обладающим Его Божественными свойствами, такими как безначальность, бесконечность и прочие. Это абсурдно по разным причинам, но достаточно привести и одну: тварь не может стать безначальной, ибо, будучи сотворенной, – уже начальна. Не говоря уж о том, что Бог не остался бы Триипостасным, но стал бы *многоипостасным*, по числу приобщенных личностей, ибо «сколько есть причастных сущности, столько и ипостасей она имеет»[113].

Как это бывает в молитвенном богообщении, точно так же и при созерцании нетварного света – «не сущность Божию видят святые, но славу»[114], когда «Невидимый по сущности становится видимым по энергиям»[115]. Сущность Бога не доступна нам и в евхаристии, в таинстве, которое предельно возможным, теснейшим образом соединяет нас с Богом – настолько, что причастник, по Его слову: *во Мне пребывает, и Аз в нем*[116]. Приобщение Богу вершится в Теле Христовом, и хотя «Он действительно делает нас частями Самого Себя и мы в самом прямом смысле становимся членами Его живого Тела», но «мы, конечно, соединяемся не с Божественной сущностью, а с Христовым обоженным человеческим естеством»[117], – «причастие Святых Тайн означает соединение

[113] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 107.

Стань мы «Богом по природе, и Бог не был бы тогда Богом-Троицей, а Богом "тысячеипостасным", ибо Он имел бы столько же ипостасей, сколько было бы лиц, причастных Его сущности. Из этого следует, что Бог по Своей сущности остается нам недоступным». *Лосский В.Н.* Боговидение. 2003. С. 162.

[114] *Афанасий Великий, свт.* // *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 73.

[115] *Григорий Нисский, свт.* // Там же. С. 134.

[116] Ин. 6, 56.

[117] *Георгий [Капсанис], архим.* Обожение... 2000. С. 12.

с человеческой природой Бога Слова, которая, ипостасно соединившись со Вторым Лицом Святой Троицы, обожилась и стала источником обожения людей»[118]. И посему «любое представление, допускающее возможность приобщения твари Божественной сущности Триединого Бога, есть хула и ересь», ибо обожение для человека возможно только через энергии, то есть – «*по благодати* посредством церковных таинств, в которых действует Бог»[119]. «Не Бог, а благодать изливается» на нас[120], и обоженный «человек весь всецело бывает богом по благодати»[121], – «человек становится всем тем, чем является Бог, за исключением тождества по сущности»[122].

[118] *Григорий Палама, свт. // Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 49. «В евхаристии человек участвует в прославленной человечности Христовой, которая не есть сущность Бога, но Человечность, попрежнему единосущная человеку и доступная ему как пища и питье». «Евхаристия есть Христово преображенное, жизнедарующее, но все же человеческое естество, воипостазированное в Логосе и пронизанное Божественными энергиями». *Никифор Константинопольский, свт. // Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. С. 287.

[119] *Кирилл (Костопулос), архим.* Папство – это ересь. 2003. С. 96.

[120] *Иоанн Златоуст,свт. // Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 70.

[121] *Симеон Новый Богослов, прп. // Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 319.

[122] *Максим Исповедник, прп. // Кирилл (Костопулос), архим.* Папство – это ересь. 2003. С. 106.

Задержимся на этом моменте и, учитывая только что сказанное, зададимся вопросом: что же должен думать человек, открывший книгу «Закон Божий» (М.: Сретенский мон., 1998. С. 289) и читающий там, что в Святых Тайнах «Господь Христос присутствует **по существу** Своему». Как же понимать это – ужели ошибаются святые отцы? Или не верить «Закону», которому учат уважаемые издатели? Попробуем разобраться. Обратимся вновь к Св. Преданию Церкви (памятуя, что *сущность*, *естество* и *природу* – здесь надлежит понимать как синонимы).

Свт. Григорий Палама: Варлаамиты – единоверцы мессалиан, ведь «это именно их галиматья», будто бы возможно «причащаться сущности Божией»; они «вовсе не обращают внимания на отцов, недвусмысленно говорящих, что по сущности Бог является для всех абсолютно непричастным». «Что же Бог подал нам чрез Иисуса Христа?

Не вправе мы допустить и еще одно смешение: нельзя поставить знак тождества между именем Божиим и энергией Божией. А такое искушение может возникать, опять-таки, под воздействием очень сильных и ярких молитвенных впечатлений. Когда звучание имени Божия и

Сущность или благодать? Конечно, боготворящую благодать», и человек «действительно становится богом, хотя и не по сущности, но по благодати». «Что же нам открывается и является? Сущность Божия? Отнюдь. Стало быть, благодать есть энергия Духа, посредством которой Бог является и вселяется в достойных», и посему «причащающиеся боготворящих благодатей Духа – не причащаются сущности». О том, что свет Божества «является нетварным и не есть Божественная сущность, знают все, кто надлежащим образом читал богомудрых богословов». Только еретики «хулят это Божественное озарение, настаивают на том, что оно есть либо тварь, либо сущность Божия... Это есть безумие Варлаама и Акиндина, а до них – помешательство Евномия». Также их «последователи, утверждающие, что нет отличия энергии от сущности, являются евномианами». «Это проклятым мессалианам свойственно полагать, что возможно видеть существо Божие. Мы же, отвращаясь от древних и от новых еретиков, верим, как были научены, что святые созерцают и причастники разделяют... благодать Божественную, но **не существо** Божие». Есть две противоположные идеи: *Бога не видел никто никогда* (Ин. 1, 18; 1 Ин. 4, 12; 1 Тим. 6, 16) и *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8) – на деле же они не противоречат друг другу. Обе истинны, но одна относится к непреступной сущности Божией, другая – к энергии, к Божией благодати. Благодать «не является самой Божией природой», и именно «она, а не непричастная сущность Божия, является наследием праведников». «Энергия – сила или действие Бога – так или иначе познается, а сущность не познается никем». Бог в Себя «вместил всю сущность и энергию, а мы – только энергию, и ту не целиком». «Благодать обожения называется отцами божественностью, и удостоившиеся этой благодати называются ради нее богами, – хотя она не является сущностью Божией, ибо она есть благодать и боготворящий дар Духа». Сущность «пребывает совершенно непричастной, невыразимой и неименуемой, Бог же многообразно познается и причаствуется посредством энергий, являющихся абсолютно неотделимыми от сущности. Ибо в сущности и энергии – один Бог».

Свт. Афанасий Великий: Христос есть «Сын Божий по естеству, а мы сыны по благодати»; сыновство «по естеству» присуще только Богу. Люди именуются богами «не по естеству и не в действительности, но по благодати Призвавшего», и они не приходят «чрез это в

прилив благодати одновременно переполняют сердце, то субъективно это переживается как нечто единосущее. На деле же такое единение невозможно. Энергия – есть проявление Божественной сущности, она ее являет, но сущность сама по себе непознаваема и *безымянна*, и поэтому, являя безымянное, энергия не может являть собой имя. Только одно нам здесь остается – самим называть энергию различными именами, что мы и делаем, величая ее

равенство с Богом». Мы «не в таком смысле будем едино, в каком по естеству Отец в Сыне и Сын во Отце... Слово нам не подобно, но подобно Отцу, поэтому Оно по естеству и в действительности есть едино со Отцом». Для нас же исключена возможность быть «тем, что Сын во Отце», и «мы никогда не будем такими, как Он», т.е. не будем иметь «тождества естества со Отцом», ибо «вступаем в единение с Богом **не по существу**, а по благодати».

Свт. Василий Великий: «Говорим, что познаем Бога нашего из энергий, но не утверждаем, что приближаемся к Его сущности». «Святой Дух не доступен по природе, но вместим по благости», «а природу Действующего мы отнюдь не можем познать».

Прп. Максим Исповедник: Бог «по сущности не допускает участия в Себе», но «изволяет иным способом сопричаствовать Ему... посредством преизобилующей силы Своей благости». «Обоженный будет по благодати всем тем же, что и Бог, кроме тождества по сущности». Когда же прп. Максим говорит: «для того нас сотворил Бог, чтобы нам быть общниками Божественной природы и причастниками Его присносущия», то он тут же и поясняет: «по обожению от благодати».

Итак, «различие между сущностью и энергиями – это основа православного учения о благодати»; святоотеческое «учение об энергиях, неизреченно отличных от природы, есть догматическая основа реальности всякого мистического опыта» (Лосский В.Н.). Отчего же «Закон Божий» учит прямо противоположно? Прежде всего, небезупречен источник («Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере», 1723), которым пользовались издатели, – этот материал требует, при обращении к нему, вдумчивого отношения (см. на эту тему: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви). Кроме того, затруднения возникают из-за разночтений в терминах, и важно уметь верно интерпретировать их, в соответствии с учением о сущности и энергии, дабы не уподобиться Варлааму из Калабрии. Чтобы суметь раскрыть подлинный смысл такого выражения, как: *соделались причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1, 4), чтобы не ввели в заблуждение не-

Божеством, благодатью, силою или нетварным светом. Но это совсем иное[123].

Если же все-таки допустить невозможное – что имя Божие тождественно энергии, то есть силе, проявляющей Божественную сущность, то имя стало бы Самим Божеством и тогда такое *Имя-Божество* могло бы непосредственно сообщать нетварную обоживающую благодать тем, кто просто произносит его. В этом случае не нужной оказалась бы и сама молитва как мольба к Богу о ниспослании благодати, – достаточно было бы повторять имя, а

которые поэтические обороты из гимнов прп. Симеона или такая фраза прп. Максима Исповедника: «Мы стали причастниками Божеского естества», – нужно учитывать, что в этих частных случаях под «естеством» разумеется именно *энергия*. Не усомниться в этом помогает комментарий Григория Паламы: «Когда слышишь отцов, говорящих, что природа [естество] Божия... причастна», то в этих случаях помышляй природу как «присущую Богу энергию». Так понимая, «пребывай в согласии с отцами. Называя Божественную природу причастной **не саму по себе**, но **через оную энергию**, останешься в пределах благочестия». Подробнее об этом см.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия (Гл. IV «Нетварные энергии») и *Григорий Палама.* Трактаты («Собеседование православного Феофана...»). Наиболее обстоятельно эта тема представлена в трактатах Григория Паламы: «О Божественных энергиях и их причастии», «О Божественном и боготворящем причастии», «Собеседование православного с варлаамитом». *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 69, 70, 73, 85, 87, 108, 120, 161, 163, 170, 171, 206, 211, 221; *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. С. 123,143,145; *Григорий Палама, свт.* Омилии. Т. 2. С. 16; *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. С. 251, 252, 255, 256; *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. С. 258; *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. С. 320, 321, 322; *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия. http://www.wco.ru

[123] По слову *св. Дионисия Ареопагита*, «божественные имена, открытые в Священном Писании, обозначают различные силы»; этим выражается «отношение Бога к твари», но не более того, так как «Бога нельзя зафиксировать в понятии», т.е. невозможно наименовать. Апофатизм, по св. Дионисию, на самом деле «требует в отношении Бога отказа даже от самых высших имен», даже имя «Единый не подходит Богу, Который превосходит всякое человеческое понятие». В свою очередь, свт. Августин подчеркивает, что нельзя «даже сказать, что Бог несказанен, так как, говоря это, мы уже что-то высказываем и вызываем "словопрение", которое надлежит побеждать молчанием». *Лосский В.Н.* Боговидение. 2007. С. 226, 282.

вместо богообщения иметь магический ритуал «имя-общения». Тогда не нуждался бы человек и в даре созерцания нетварного света, – он бы обоживался через «созерцание имени». Но в таком случае не отпадает ли надобность и в таинстве евхаристии? Не подменяет ли произнесение такого имени Святые Тайны и не достаточно ли тогда «причащаться» самим именем? Но вслед за этим ненужными окажутся и Крест Христов, и Его воплощение.

Строго говоря, даже устойчивое выражение, дающее определение молитве: «призывать имя Божие» – не вполне точно, когда воспринимается буквально[124]. На самом деле мы призываем не имя, а Бога, и человек молится не имени, но Богу, которого призывает посредством имени. Поэтому, по св. Дионисию Ареопагиту, воспевания достойно не само имя, «а то, что им обозначается», то есть «проявления энергии Божией», называемые «преподаяниями», или иначе – благодатью, получаемой в ответ на молитву[125]. Так что надо правильно понимать аллегорическую условность таких оборотов речи, как, например: «цель молитвы – сочетание сердца с именем Иисуса Христа»[126]. Не с именем ищет христианин единения, а со Христом. «Ведь наша молитва обращается не к имени Божию, а к живому личному Богу, и смысл молитвы не в произнесении имени Божия... а именно в обращении к

[124] Это выражение берет свое начало от ветхозаветного текста, повествующего о возникновении молитвенной практики среди потомков Сифа: *тогда начали призывать имя Господа* (Быт. 4, 26). Подобный оборот речи неоднократно встречается в Св. Писании: *я призову имя Господа* (3 Цар. 18, 24); *мы будем призывать имя Твое*; *имя Господне призову* (Пс. 79, 19; 115, 4, 8); *он... будет призывать имя Мое* (Ис. 41, 25); *я призывал имя Твое* (Плач. 3, 55); *все призывали имя Господа* (Соф. 3, 9); *они будут призывать имя Мое* (Зах. 13, 9).

[125] *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 16.

[126] *Рафаил (Карелин), архим.* Умение умирать, или искусство жить. М., 2003. С. 315.

Богу»[127]. И благодать исходит не от имени, а от Бога – как результат обращения к Нему по имени: не от имени, но «*ради* имени Иисусова, употребляемого молящимся, нисходит к нему помощь от Бога»[128]. Господь, заповедуя молитву Своим именем, Сам повелел: *просите во имя Мое*[129], но отнюдь не «у имени Моего», и поясняет даже: *чего попросите во имя Мое, Я то сделаю*[130], – удостоверяя, что действует Он Сам, а не имя само по себе[131].

Когда же встречаем в Священном Писании именно это выражение: *призывать имя Господа* или в Лествице: «бей супостатов именем Иисусовым»[132] и подобные тому, то надо, конечно, понимать, что это гимнографический язык образов, а не строгих догматических формулировок. Такой «стиль, уместный для описания мистических переживаний», естественно, неприемлем в отношении к языку «богословских понятий, тяготеющих к четкой философской терминологии»[133]. Описатели духовных состояний вынуждены прибегать к определенным выразительным средствам, их язык иносказателен, метафоричен. Им нужно «выявить ассоциативные связи и найти подобия между видимым и невидимым, чтобы помочь душе включиться в родственный ей духовный мир». Поэтому

[127] *Сергий (Страгородский), патр.* // Церковь и время. 2001. № 4. С. 301.

[128] *Игнатий Кавказский, свт.* // Церковь и время. 2001. № 4. С. 300.

[129] Ин. 16, 24.

[130] Ин. 14, 14.

[131] Кстати сказать, то, что в Новом Завете переведено на русский как *призывающих имя Твое*, – в славянском оригинале выглядит иначе: *нарицающих имя Твое* (Деян. 9, 14, 21). Это совсем не одно и то же, *нарицающие* – означает именующие или произносящие имя призываемого Бога. Еще точнее выражается ап. Павел, говоря о призывании Бога, а не имени: *призывающих Его*, – пишет он, или в другом месте: *призывающими Господа* (Рим. 10, 12; 2 Тим. 2, 22).

[132] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 21:7.

[133] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 370.

для подвижника такие слова, как «имя Иисуса – есть Бог», это воспоминание о его молитвенных переживаниях, описание того состояния, когда душе, призывающей по имени своего Творца, «через благодать открывается Бог». Но «то же самое выражение на богословском языке будет представлять собой нелепость, а попытка догматизировать символический образ может перейти в ересь»[134].

Если же рассуждать еще строже, то неточным придется признать не только выражение «призывать имя Божие», но и само наше представление о том, что призываемый нами Бог, откликаясь, каким-то образом к нам «приходит» или что «энергии Бога нисходят к нам». Любые интеллектуальные конструкции не лишены условности. Если же быть точнее, то «заметь, что молитва *нас возводит* к Богу, а не Его низводит к нам»[135]. Святая Троица «пребывает не в каком-либо месте, чтобы где-то отсутствовать», ведь Она «присутствует во всем», другое дело, что «не всё присутствует в Ней», – в том смысле, который следует из богооткровенного речения: *приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам*[136]. В молитве мы, как бы перехватывая руками «свисающую с неба и достигающую досюда цепь», думаем, что притягиваем ее к себе, на деле же – сами поднимаемся. Это то же, что, находясь на корабле, тянуть к себе привязанный к скале канат, – «мы не скалу притягиваем к себе», но «самих себя и корабль к скале». На то и молитва – «не для того, чтобы вездесущую и нигде не сущую Силу привлечь к себе, но чтобы Ей вручить и с Ней соединить самих себя»[137].

[134] Там же. С. 367.

[135] *Максим Исповедник, прп. // Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 161.

[136] Иак. 4, 8.

[137] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 161, 162.

Имена Божии являются не самой благодатью, а только *средством* к получению благодати[138] – средством призвать Того, Кто может дать благодать. А будучи *посредником* в стяжании благодати, имя ею же и освящается, становясь, как чудотворная икона, святыней, достойной поклонения: *дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено*[139]. Имя чудотворно, как и икона, так как призываемый через имя или через зримый образ Бог, откликаясь, творит чудеса. Но чудотворит не имя, не образ, а Первообраз. Имя Божие хотя и не тождественно, но причастно Божеству, поскольку между именем и Именуемым существует нерасторжимая внутренняя связь, поскольку имя, как крест и икона, вершит чудеса силою Божией благодати, – и потому оно свято и достопоклоняемо[140]. Как и сказано: Божество присутствует в имени, кресте и иконе, «но не по единству природы, а по относительному их к Божеству причастию»[141]. Они не есть источник благодати, они носители и передатчики ее; источник же – Бог[142].

[138] *Григорий Нисский, свт. // Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии. Краснодар, 2006. С. 245.

[139] Флп. 2, 10.

[140] «Богословие имени и богословие иконы имеют общие черты. Взирая на икону Христа, мы духом восходим в личный контакт с Ним. Мы исповедуем Его явление во плоти... Мы идем дальше красок и линий, в мир умный, духовный. Так и в призывании имени мы не останавливаемся на звуках, но живем смысл... Одного звукового призывания имени Божия недостаточно», как не нужна и икона, если перед ней не молятся. «Звуки могут изменяться в зависимости от различия языков», как меняется и внешний облик Христа на бесчисленных иконах. Но Призываемый «пребывает неизменным» и независимым ни от красок, ни от звуков. См.: *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 206, 207.

[141] *Феодор Студит, прп. // Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. 1989. С. 99.

[142] Можно проследить известную параллель в отношении зрительного иконописного образа и имени как образа звукового. Еретик Евномий учил, что сущность Творца познаваема, а имя Божие есть

Поскольку имена Божии «не раскрывают перед нами существа Божиего, как оно есть само в себе», то они «являются лишь *путями*, посредством коих Бог обнаруживает Себя доступными для человека способами»[143]. Иначе говоря, «имена Божии являются *каналами* единения с Ним... Имя Божие служит *связью* между Богом и нами», ибо «через призывание имени Всевышнего Его присутствие становится живым и ощутимым», когда Он откликается на наш призыв. «Имя для нас – *мост* между нами и Им; оно *канал*, по которому к нам приходят потоки Божественной силы»[144]. Понимание имени Бога как

инструмент познания Его сущности, о каковом учении *свт. Иоанн Златоуст* рек: «Это безумие!» Другая ересь, иконоборческая, в этом же русле отрицала икону, на том основании, что истинный образ должен быть единосущен изображенному лицу, тождественен ему, иметь с ним одну природу. «Никто не будет столь безумен, – возражал на это *прп. Феодор Студит*, – чтобы истину и тень ее... архетип и изображение его, причину и следствие мыслить тождественными по существу». Православие, устами *прп. Иоанна Дамаскина*, учит, что «в самом понятии *икона* заключается сущностное отличие образа от его архетипа», ибо «иное есть изображение, другое то, что изображается». Кресту и другим святыням «не из-за природы их поклоняюсь, – говорит он, – но потому, что они суть вместилища Божественной деятельности», не им поклоняемся, но «воздаем им долг *Господа ради*». «Икона есть подобие первообраза, – разъясняет *свт. Никифор Константинопольский*, – или подражание первообразу и отражение его; однако сущностью своей от архетипа она отлична... Те же, кто этого различия не принимают, справедливо называются идолопоклонниками». Трулльский Собор (692) постановляет «принимать иконные образы как *знамения* и *предображения*». VII Вселенский Собор (787) определяет назначение иконы как *напоминание*, через образ мы обращаемся к первообразу, поэтому иконе должно воздавать и *относительное* почитание. Собор догматизировал формулу *свт. Василия Великого*: «честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней». Все это правомерно отнести и к словесному образу Бога – к Его имени. *Успенский Л.А.* Богословие иконы. С. 64, 92, 93, 106; *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту иконопочитания. С. 89, 102–104.

[143] *Дионисий Ареопагит, св. // Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 166.

[144] *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 192, 195.

средства не уничижает святыню, богословствующим не возбраняется и Самого Господа мыслить в подобных же категориях: «личность Искупителя была *каналом*, через который Божественные силы нисходят к роду человеческому, а человек восходит к Богу»[145].

Наконец, надо отметить и то, что имя является лишь временным средством. Произношение имени Божия прекращается за ненадобностью при переходе на высшие степени благодатной молитвы[146]. Духовная молитва есть «неизглаголанная благодать», ибо в ней не имеют никакой части имена Божии, как и всякие другие слова человеческие, здесь «все земное и человеческое умолкает»[147]. А потому имя Бога есть образ – священный, но материальный и преходящий. «По нашей телесности Господь привязывает, так сказать, Свое присутствие и Себя Самого к вещественности, к какому-нибудь видимому знамению, – например... к храму, к иконам, к кресту, к крестному знамению, к имени Своему, состоящему из членораздельных звуков... Но придет время, когда Тело и Кровь Его, – равно и все другие видимые знаки, – для нас не будут нужны». Однако пока еще мы способны воспринимать духовное только «чрез телесное и чрез образы и знамения»[148].

Итак, ни одно из имен Божиих «не дает нам полноты постижения, *как Он есть*[149]. Его бытие в своей сущности превосходит все имена». Имя Иисус «как собственное имя Его онтологически связано с Ним... оно соединяет

[145] *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 25.

[146] *Григорий Нисский, свт. // Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 246.

[147] *Исаак Сирин, прп. //* Там же.

[148] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006. С. 120.

[149] 1 Ин. 3, 2.

нас с Богом... В молитве именем Иисуса мы не имеем ничего автоматического или магического. Если мы не подвизаемся соблюдать заповеди Его, то напрасным будет и призывание имени... Когда мы произносим сие имя, призывая Его к общению с нами, то Он, все наполняющий, внимает нам и мы входим в живой контакт с Ним... и Бог Отец чрез Слово Свое вступает в общение с нами». Ведь *никто не приходит к Отцу, как только через* Него[150]. И «пусть чрез имя сие вселится в нас Его мир, превосходящий всякий разум[151]»[152].

Учение Откровения

Учение о молитве в течение веков осваивалось и развивалось отцами, но прежде всего мы знакомимся с ним в Священном Писании, где оно изначально преподано нам Господом. Как ни кратки евангельские строки, но необычайно емки. Если следовать за мыслью святых толкователей, то начинаем видеть всё новые грани каждого слова Откровения. Пророк Исаия, провидя будущее благовестие Христово, так говорил о Евангелии: *слово сокращено сотворит Господь во всей вселенней*[153], – «сокращенное же это *слово* охватывает великий смысл», давая неоскудеваемую пищу для научения. Поэтому отцы не престают размышлять над священными строками, дабы «насытиться заключающимся в них чистым смыслом и всецело стать причастниками Божественного вдохновения»[154].

[150] Ин. 14, 6.
[151] Ср.: Ин. 14, 27; Флп. 4, 7.
[152] *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб., 2003. С. 163–207.
[153] Ис. 10, 23.
[154] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 3.

Находим, что в Евангелии Спаситель заповедует непрестанность молитвенного подвига, здесь же, через впечатляющие образы, даются указания к действию. Евангелисты раскрывают ключевое в молитвенном делании понятие неотступности. Апостол Лука, например, начинает XVIII главу притчей о неправедном судье[155], где Господь показывает, что нам *должно всегда молиться* и что Он непременно исполнит просьбу тех, кто молится неотступно, – *вопиющих к Нему день и ночь*. Таких, являющих в молитве настойчивость, что и составляет деятельный подвиг, Господь ублажает, величая «избранными Своими», Он обещает им, что, *хотя и медлит* иной раз, но все же исполнит просимое, и исполнит *вскоре*[156]. В той же главе дан самый лаконичный и выразительный образ покаянной молитвы мытаря – исповедника подлинного смирения, не смевшего *поднять глаз на небо* и биением *себя в грудь* научающего нас неложному самоосуждению[157]. Здесь же находим поучение о младенческой искренности и непосредственности в молитве, *ибо* достоянием именно *таковых* молитвенников становится *Царствие Божие* – тех, кто по чистоте сердечной уподобляется малым детям[158].

Заканчивается эта глава другим ярким примером того, как неотступность молитвы иерихонского слепца привела его к встрече с Богом[159]. Это уже не притча, но реаль-

[155] Лк. 18, 1–8.

[156] *Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их? Сказываю вам, что подаст им защиту вскоре* (Лк. 18, 7–8).

[157] Лк. 18, 10–14.

[158] *Приносили к Нему и младенцев... Иисус, подозвав их, сказал: пустите детей приходить ко Мне... ибо таковых есть Царствие Божие... Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него* (Лк. 18, 15–17).

[159] Лк. 18, 35–43.

ное событие, через которое чудотворящий Господь вновь символически показывает нам принцип возрастания в молитвенном подвиге. Прежде всего, слепой человек явил свою действенную веру. Не имея возможности видеть, он с несомненностью поверил, когда *сказали, что Иисус Назорей идет*, – он уверовал во Иисуса грядущего, во Христа проповеданного, и не был посрамлен, по Христову же обетованию: *блаженны невидевшие и уверовавшие*[160]. Затем этот незрячий исповедник выдержал брань с заставлявшими *его молчать*: явив упорную неотступность и преодолев противление, он молитвенно докричался до Христа[161]. Во всем этом можно видеть прообраз деятельного подвижничества. Символично само прошение иерихонца: *чтобы мне прозреть*, – указывающее не на что иное, как на жажду созерцательной молитвы, которой он и удостоился. *Прозри!* – ниспосылает ему Господь дар созерцания, напоминая, на чем зиждется успех подвига: *вера твоя спасла тебя*[162]. Отметим и то, что евангельские слепцы, как иерихонский, так и два галилейских, преподают нам пример именно Иисусовой молитвы[163], а в их неотступности можно видеть образ молитвы непрестанной.

И вновь притча: наставление о смысле и значении *неотступности*, о постоянстве и настойчивом упорстве в молитве[164], которое, как умилостивительная жертва,

[160] Ин. 20, 29.

[161] *Шедшие впереди заставляли его молчать; но он еще громче кричал... Иисус, остановившись, велел привести его к Себе* (Лк. 18, 39–40).

[162] *Спросил его: чего ты хочешь от Меня? Он сказал: Господи! чтобы мне прозреть. Иисус сказал ему: прозри! вера твоя спасла тебя. И он тотчас прозрел и пошел за Ним* (Лк. 18, 40–43).

[163] *Иисусе Сыне Давидов, помилуй мя* (Лк. 18, 38); *Помилуй ны, Иисусе Сыне Давидов* (Мф. 9, 27).

[164] См.: Лк. 11, 5–13.

склоняет Господа к дару. Это тот случай, когда друг уступает не *по дружбе* – не по долгу то есть, но из милости – *по неотступности* просящего. *Дай мне*, просим мы, *хлеба* – живительной пищи духовной, – *ибо* некто *зашел ко мне* и *нечего предложить ему*, – неимущие, мы просим не за себя, а за ближних, остро ощущая свою духовную нищету. При таком бескорыстии и *неотступности* молитвы *просящий получает* от Бога *даяния благие* – не что-либо, но *Духа Святаго*[165].

В центре XVIII главы евангелист Лука помещает историю богатого человека, отказавшегося следовать за Христом[166]. Как всякое евангельское повествование, оно многозначно по своей назидательности. Если смотреть на него в плане молитвы, то мы получаем строгий наказ – оставить *все, что имеешь*, дабы следовать за Христом и иметь возможность обрести *сокровище на небесах.* Мы, как и этот человек, обременены «большим имением», мы слишком богаты помыслами, впечатлениями, переполнены внутренней суетой: взбудоражены разнообразными желаниями и устремлениями, слишком жадны до новых ощущений, переживаний, озабочены приобретением праздных познаний. Господь зовет: *следуй за Мною*, но с таким багажом не сдвинуться с места. Чтобы молитвенно устремиться за Христом, нужно отстранить от себя *все, что имеешь* тленного, – отказаться от всех земных желаний, отсечь всякое постороннее помышление.

[165] *Друг! дай мне взаймы три хлеба, ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему; а тот изнутри скажет ему в ответ: не беспокой меня... не могу встать и дать тебе. Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему... Тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него* (Лк.11, 5–8, 13).

[166] Лк. 18, 18–25; Мф. 19, 16–24.

Если хочешь быть совершенным, поясняет Господь, стань на путь внутреннего нестяжания, пожертвуй своим ветхим душевным богатством и обрети взамен исихию – духовную нищету, внутреннюю тишину, свободную от помыслов и влечений. Это путь возрастания в молитве, путь к совершенству созерцания. Только тогда, когда внимание покинуло землю, возможна полная самоотдача в молитве; не предавшись полностью Христу – не приблизиться к духовному небу. *Сокровище* наше обретается *на небесах*, и потому в молитве «да молчит всякая плоть человека... и ничтоже земное в себе да помышляет»[167]. Молитва умная рождается вне вещества: «Пока твой ум на земле, ты не можешь иметь молитву ума»[168]. И хотя мольбы наши о делах земных и о людях – обитателях земли, ум наш должен не влечься долу, а устремляться ввысь. Пока мысль пребывает среди вещества, человек прикован к земле, он не достигнет духом своим Того, Кто есть Дух, Чье бытие вне материи: за пределами времени и пространства.

Бог есть дух[169], – говорит Господь самарянской женщине у колодца Иаковлева. «Бог есть дух. Это – что-то стоящее бесконечно выше всякой материальной природы, отделенное от нее по самому своему существу, противоположное ей. Трудно найти между высочайшим духом и грубой материей точки соприкосновения и взаимодействия». Поэтому богообщение остается для нас недосягаемым, «пока мы не решимся на действительный подвиг порвать с нажитыми привычками и предпринять постепенное переселение в новую область

[167] Божественная литургия Великой Субботы. Тропарь, замещающий Херувимскую песнь, глас 8-й.

[168] *Дионисий Румын, схимон.* // Битва во Христе. Пермь, 2005. С. 30.

[169] Ин. 4, 24.

духа, с его свободой, с его полнейшим самоотвержением»[170].

После того как *юноша отошел с печалью*, предпочтя единению со Христом свое собственное богатство[171], Божественный Наставник продолжает Свое учение о молитве и аскезе. Когда *мы оставили все*, – вопрошает Петр, – то *что же будет нам?*[172] Господь вновь подтверждает, что тот, *кто оставит* ради молитвенного общения с Ним ***все*** земное, тот *и наследует жизнь вечную* – обретет ***все*** небесное. Но условия радикальны, Бог требует полного самоотвержения, без всякого компромисса: к восхождению в созерцание пригоден ум, покинувший мир и землю, отца и мать, жену и детей. Это так не просто – *ради имени* Его оставить самых сердечно близких людей, за которых болеем душой и за которых же молимся[173]. Но надо оставить – признать своих кровно родных не своими, но Божиими. Оставить душевно – с тем чтобы духовно обрести их во Христе. Оторвать от них и отдать Ему свое сердце, чтобы, соединившись с Ним, снова вернуться к близким, но уже сострадая и содействуя им в едином духе со Христом. Не просто понять это, еще сложнее – осуществить. Потому богатые духом юноши отходят прочь. Остаются со Христом *нищие духом*[174].

Так, богатого человека, одевавшегося *в порфиру и виссон*, не могло вразумить ежедневное созерцание

[170] *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2004. С. 86, 97.

[171] *Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение* (Мф. 19, 22).

[172] См.: Мф. 19, 27, 29.

[173] *Всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную* (Мф. 19, 29).

[174] Мф. 5, 3; Лк. 6, 20.

страданий, которые терпел прозябавший в совершенном ничтожестве *нищий Лазарь*[175]. Ослепленный преуспеянием в обществе и плотским достатком, несчастный не распознал нарочито посланное ему в лице Лазаря Божественное указание на спасительный путь жертвы и аскезы, самоотречения и смирения, путь, по которому обнищавшие духом из ничтожества земного восходят во славе *на лоно Авраамово*[176]. Как юноша, что *был очень богат*[177], так и этот плотолюбец, увязший в трясине страсти, предпочел небу землю, отверг пир духа и вместо этого *каждый день* плотски *пиршествовал блистательно*, променяв реальное сияние вечности на призрачное блистание праха.

Внешний достаток ослепляет совесть и усыпляет дух. Когда об этом прямо говорил Спаситель, то внутренне слепые богачи, не понимая, только насмехались, тем самым невольно подтверждая слово Истины[178]. Ослепление препятствует покаянию, видению своего греха, а значит, лишает шанса реально изменить бытие. В глубоком самообольщении пребывал тот евангельский юноша, полагавший, что все заповеди *сохранил* он *от юности* своей[179]. Увлечение внешними добродетелями перекрыло видение внутреннего их содержания, он не осознавал, что, исполнив второстепенное, не совершил главного из писанного

[175] *Человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях и желал напитаться крошками, падающими со стола богача* (Лк. 16, 19–21).

[176] *Умер нищий и отнесен был ангелами на лоно Авраамово* (Лк.16, 22).

[177] Лк. 18, 23.

[178] *Не можете служить Богу и маммоне. Слышали все это и фарисеи, которые были сребролюбивы, и они смеялись над Ним* (Лк. 16, 13–14).

[179] Лк. 18, 21.

в законе[180], не исполнил наивысшей заповеди – *люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим*[181]. И не мог исполнить, так как в сердце своем воздвиг кумира – *большое имение*[182], от которого не в силах был отказаться, а именно: убежденность в том, что уже исполнил *все повеленное*[183]. Но такая самодостаточность опрокидывает весь закон, разрушая разом две первые заповеди, начертанные Богом на скрижалях Синайского завета: *Да не будут тебе бози инии разве Мене. Не сотвори себе кумира*[184]. На это и указал Господь несчастному богатому юноше, указал на самую суть его заблуждения, а тот *отошел с печалью*, так как не был готов к покаянию, снимающему всякую печаль.

Почему же так *трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие*?[185] На деле это не просто *трудно*, но даже невозможно. Для имеющих *богатство* внутреннее и не стяжавших нищеты духовной[186] вход *в Царствие* не отворяется. А внутренне «богат» тот, чья душа ощущает зависимость от обладания внешним. Таковым будет *трудно* – чтобы войти в «Царство нетления»[187], им надлежит премного *потрудиться*, освобождаясь от порабощенности своими тленными богатствами. Но *трудно*, говорит Господь, обремененным грузом золота и самости отречь-

[180] Лк.10, 26.

[181] Втор. 6, 5.

[182] Мф. 19, 22.

[183] Ведь даже *когда исполните все повеленное вам*, осознавайте, что вы всего лишь *рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать* (Лк. 17, 9), а не в заслугу себе вменяйте. Не внявший сему учению Христову не готов и следовать за Ним.

[184] Исх. 20, 3–4.

[185] Лк. 18, 24.

[186] Ср.: Мф. 5, 3.

[187] *Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления* (1 Кор. 15, 50).

ся от своих имений и стяжаний, это настолько тяжкий труд по умерщвлению ветхого «я», что не многие его подъемлют. Поэтому и сказано: *богатые, плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас... Золото ваше и серебро... будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь*[188].

Но на *брачный пир* Христов[189] призываются все – богачи наравне с неимущими, и не вина Хозяина, что *мало избранных*[190], удостоившихся воссесть с Ним. Мы видим, что избранниками становятся не потому, что Господь избрал кого-то по Своему усмотрению, ведь Он *звал многих*[191]. Всем нам дана свобода избирать по собственной воле: отказаться от Божественного призвания или отказаться от ценностей земных, оставить мир плоти и отправиться на духовный пир. Так собственным произволением мы становимся избранниками из среды званных. Ничто не может заградить вход в Царство тем, кто расслышит *глас хлада тонка*[192] и последует ему.

Богат был земными благами великий праведник Иов – «истинен и праведен, благочестив и непорочен»[193]. Этот могучий ветхозаветный образ содержателен и многозначен, в нем раскрывается, помимо всего, и учение о молитвенном восхождении к Богу, судьба Иова олицетворяет собой путь духовного созревания. Рост духа немыслим без испытаний и искушений, без преткновений, падений и восстаний, отсюда прозвание Иова не иное, но – Многострадальный. Отказ от всего земного, позво-

[188] Иак. 5, 1, 3.
[189] См.: Мф. 22, 1–14; Лк. 14, 16–24.
[190] Мф. 22, 14; Лк. 14, 24.
[191] Лк.14, 16.
[192] 3 Цар. 19, 12.
[193] Кондак прав. Иову Многострадальному.

ляющий оторваться от земли и созерцать Бога, жертва преходящим ради нетленного – неминуемо сопряжены со страданием человеческого существа. Но страдание же и очищает душу от проказы страстей, как тело Иова от язв, возвращая ей утраченное в грехопадении здравие[194].

Ведомый Богом сквозь горнило искушений, Иов расстается со всеми земными благами[195], вплоть до утраты целостности самого состава телесного, когда проказа коснулась *кости его и плоти*[196], «растерзав столп телесе»[197]. Столь грозное попущение может казаться наказанием Божиим за тяжкую вину, как и помышляют духовно незрячие друзья Иова, но истина в другом. Взгляд не одухотворенный не может проникнуть за завесу плоти, он не способен в судьбе поверженного на гноище страдальца распознать знамения Божественного водительства, а между тем Бог указует здесь законы роста духа, преподает всю суть духовного пути.

Значительно то, что страданиям подвергается не грешник и не злодей, а человек высокоправедной жизни. Такой праведности Иов достиг долгим подвигом благочестия – это зрелый плод созидательного труда над своей душой. Все это означает, что Иов уже прошел деятельный подвижнический путь и потому готов ко вхождению во второй – созерцательный – период духовной жизни.

[194] *И возвратил Господь потерю Иова* (Иов. 42, 10).

[195] *Волы орали, и ослицы паслись подле них, как напали Савеяне и взяли их, а отроков поразили острием меча... Огонь Божий упал с неба и опалил овец и отроков и пожрал их... Халдеи расположились тремя отрядами и бросились на верблюдов и взяли их, а отроков поразили острием меча... Сыновья твои и дочери твои ели и вино пили... и вот, большой ветер пришел... и дом упал... и они умерли* (Иов. 1, 15–19).

[196] *Сатана... поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя* (Иов. 2, 5, 7).

[197] Тропарь прав. Иову Многострадальному.

И Бог возводит подвижника на эту вторую ступень не иначе, а именно через искушения. Ему попущены испытания скорбью и страданиями ради дальнейшего преображения его чистой, но еще ветхой души. Здесь открывается нам смысл искуса. Разумный не должен был бы бежать от скорби, но должен был просить: «испытай мя, Боже». Когда умоляем Отца не ввести *нас во искушение*[198], мы ведь не просим не искушать нас. *Не введи* означает — не дай нам пасть, но дай устоять в искушениях; мы просим не попустить нам падения, понимая, что искушения должны быть попущены, *ибо надобно придти соблазнам... невозможно не придти им*[199]. Наученные примером аввы Иоанна Колова[200], мы понимаем, что искушения нам нужны, что, *иже не искусися, мало весть*[201], поэтому так и молимся по Псалтири: «нозе мои сохрани от поползновения, и не погуби мя со беззаконьми моими», но вместе с тем — «искуси мя, Боже, и вразуми сердце мое, испытай мя»[202]. Из Писания и отеческих слов постигается смысл искуса[203].

[198] Лк. 11, 4.

[199] Мф. 18, 7; Лк. 17, 1.

[200] Пустынник прп. Иоанн Колов (V) умолил Бога отъять у него искушения страстными вожделениями, вследствие чего пребывал в покое, не испытывая брани. Однако старец его прп. Пимен Великий повелел молиться о возвращении брани, так как «по причине браней душа приходит в преуспеяние», в то время как неискушенный останется неискусен. Вымолив прежнее состояние, авва Иоанн более уже не молился об освобождении от искушений, но просил: «Господи! даруй мне терпение в брани». *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отечник. С. 262.

[201] Сир. 34,10.

[202] Псалтирь. Молитва по 3-й кафизме.

[203] Что и сама жизнь наша — *не искушение ли житие человеку на земли* (Иов. 7, 1). *Искуси меня, Господи, и испытай меня* (Пс. 25, 2), — взывал псалмопевец, а пророк Даниил возвещал: *Многие очистятся, убелятся и переплавлены будут в искушении* (Дан. 12, 10). Тому же учат апостолы: *Радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений*, и даже *огненного искушения, для испытания вам*

Освобожденный от земных привязанностей и устоявший в борьбе со внешними скорбями, Иов через внутреннюю брань восходит к духовному совершенству.

посылаемого, не чуждайтесь (1 Пет. 1, 6; 4, 12). *С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения*, ибо *блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни* (Иак. 1, 2, 12). К тому же, если кто *претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2, 18). *Искушает вас Господь, Бог ваш*, – предупреждал пророк Моисей, – *чтобы узнать, любите ли вы Господа* (Втор. 13, 3), и сам праотец *Авраам не в искушении ли найден был верным?* (1 Мак. 2, 52). Но не Бог нуждается в этих проверках, ибо ведает о нас все прежде всех искушений, – это нужно ради нашего научения.

Пресвит. Тертуллиан: Господь повелел Аврааму принести в жертву сына не для того, чтобы узнать его веру, а чтобы нам ее показать и образ дать истинного повиновения, когда и кровная родня не бывает дороже Бога.

Свт. Кирилл Иерусалимский: *Не введи нас во искушение*, – ужели Господь учит нас молиться о том, чтобы вовсе не быть искушаемым? Но одно дело терпеть искушение, другое – увязнуть в нем. Переплывая поток, можно и утонуть, а можно выплыть и выйти. Искушен был Иуда, но погряз и погиб, претерпел и ап. Петр искушение отречением, но не увяз, а вышел оправданным.

Прп. Кассиан Римлянин: «*Не введи нас во искушение* не то значит, что – не попусти нам искушаемым быть, но – не попусти нам в искушении быть побежденными. Искушаем был Иов, но не введен в искушение, ибо не осквернил уст богохулением, во что хотел ввести его искуситель диавол». Искушен был и Авраам, но не введен в искушение, ибо не исполнил воли искусителя.

Свт. Августин Иппонийский: «Иное есть – быть искушаемым, и иное – введенным быть в искушение». Иосиф был искушен прельщением блудным, также и Сусанна, но оба не были введены в искушение, как и многие искушенные, особенно же Иов. «Сатана никакой власти не имеет искушать, но только по попущению Божию». А оное бывает либо для наказания и вразумления, «когда кто, быв прельщен, впадает в грех и подчиняется диаволу», либо «для обучения людей и доставления им опытности», такое «искушение называется испытанием». О нем и писано: *Искушает вас Господь* (Втор. 13, 3). Но «таким искушением, чтобы кто прельщен был и пал, Бог» *Сам не искушает никого* (Иак. 1, 13). Бывает, что Господь отступает и оставляет человека, тогда сатана находит возможность причинить ему вред, потому что искуситель «уже не противоборца встречает, а покорного послушника. Итак, чтобы не оставлял нас Бог, молимся: *не введи нас во искушение*». Истолкование молитвы Господней. С. 142–151.

Обновленный духом, он восстает из «праха и пепла»[204] в большей, чем прежде, славе. *Претерпевый до конца*[205] искушения, он обретает дар высокого созерцания – сподобляется непосредственного богообщения. Раньше я только *слышал о Тебе,* говорит Иов в конце ветхозаветного повествования, *теперь же мои глаза видят Тебя.* Это указывает на созерцательную молитву, обретенную подвижником, на дар благодатного прозрения будущего[206]. Вхождение во второй период духовной жизни отмечено в библейской книге знаменательными словами: *дал Господь Иову* ***вдвое*** *больше того, что он имел прежде*[207]. Впереди третья ступень: пред созерцателем простирается дальнейший путь к запредельным высотам – к достижению обожения, полного единения с Богом.

Когда Евангелие повествует о чуде преображения Христова, о том, что Господь *возвел* учеников *на гору высокую,* а затем *преобразился пред ними*[208], то сообщает, помимо прочего, о посвящении учеников в таинство созерцания. Предуказуя добровольность Своего восхождения на Крест, Спаситель преображается, дабы апостолы «созерцали славу» Его[209] – Его силу, или нетварный обожи-

[204] См.: Иов. 42, 6.

[205] Мф. 10, 22; Мф. 24, 13; Мк. 13, 13.

[206] *И видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода* (Иов. 42, 16).

[207] Иов. 42, 5,10.

[208] Мф. 17, 1–2; Мк. 9, 2; Лк. 9, 28–29.

[209] Кондак праздника Преображения Господня, глас 7: «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистинну Отчее сияние» (Ты преобразился, Христе Боже, на горе, и ученики Твои созерцали славу Твою, насколько могли воспринять ее, чтобы, когда увидят Тебя распинаемым, уразумели, что страдание Твое добровольно, и проповедали миру, что Ты воистину Отчее сияние).

вающий свет благодати[210]. Символическая высота горы и все на ней происходящее раскрывает ту истину, что каждый человек обладает врожденной способностью высокой созерцательной молитвы, в которую вводит человека Бог. Празднуя Преображение — главный праздник исихастов, в котором раскрывается мистическое богословие христианства, Церковь воспевает благодарение за великие дары созерцания и обожения, которыми Господь наделил человека: «Показавый учеником Твоим славу Твою... Светодавче, слава Тебе»[211]; «видев Тя преобразующася... слава силе Твоей, Господи»; «прежде сый, нам приближился еси непреложно: благословен еси, Господи Боже во веки»; «человеки обожи́ поющия: благословите, вся дела Господня, Господа»[212].

Апостолы, «которых Слово возвело на высокую гору, то есть выше низменности нашего естества», обнаруживают признаки созерцательного состояния: «сотаинники Господни» действием, «которое произвел в них Дух, были переведены тогда из состояния плоти в состояние духа» и в меру своих возможностей «видели неизреченный этот свет»[213]. В созерцании дается лицезреть Творца в образе неизъяснимого «светоли́тия», видеть «Отчее сияние» — «сокровенную молнию под плотию существа» Христова; созерцание дозволяет собеседовать с Богом,

[210] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 483. Т. 2. С. 13.

[211] Тропарь праздника Преображения Господня, глас 7: «Преобразился еси на горе, Христе Боже, показавый учеником Твоим славу Твою, якоже можаху; да возсияет и нам грешным свет Твой присносущный, молитвами Богородицы, Светодавче, слава Тебе» (Ты преобразился, Христе Боже, на горе, показав славу Твою ученикам Твоим, насколько они могли ее видеть. Да воссияет по молитвам Богородицы и нам, грешным, свет Твой вечный. Податель света, слава Тебе!)

[212] Служба праздника Преображения Господня. Канон, песни 4-я, 7-я, 8-я.

[213] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 483, 484.

слыша «глас свыше Отеч из облака»; в созерцании возможно, «видяще Моисеа и Илию, глаголюща», общаться со святыми небожителями; созерцание, вместе с тем, и просвещает – подает высшее ведение, озаряя «светом Божественного разумения», в его лучах «совозшедшыя» со Христом «глас слышаху Отеч, извествующ таинство вочеловечения» Слова[214].

Из повествования видим, что преображаться Христос начал, *когда молился*[215], как бы по действию молитвы, – но какая необходимость Богу молиться? Ведь Господь «внутри Себя имел Свое сияние, поэтому в молитве, осиявающей тело Божественным светом, Он не нуждался». Молитва совершается ради нас, Спаситель учит, что в созерцание восходим, когда «горе́ имеим сердца́»[216] – когда молимся в духе; Он показывает, что «озарение Божие будет приходить» как плод подвижнической духовной молитвы, открывает, «каким образом будет созерцаемо» нами Царство нетления. Примером Своим дает знать, «что молитва является подательницей этого блаженного видения»; Он хочет, «чтобы мы познали, что через приближение к Богу... и через единение с Ним нашего ума происходит озарение, подаваемое и видимое» тем, кто «путем усердного доброделания и чистой молитвы непрестанно простираются к Богу»[217].

Дары созерцания нетварного света и обожения этим светом предназначены каждому, кто только отважится принять их. Но достает отваги немногим. Желающим

[214] Служба праздника. Канон, песнь 9-я, тропарь 1-й; стихиры на стиховне, на литии и на «Господи воззвах»; седален по полиелеи.

[215] *И когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею* (Лк. 9, 29).

[216] Божественная литургия. Анафора.

[217] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 486, 487.

воспользоваться щедростью Творца необходимо взойти на высоту Фавора, что требует от них немалой жертвы – полного преображения своего естества через восхождение путем подвига в меру духовной зрелости. Далеко не все расположены подвизаться во внутреннем делании ради стяжания высших даров благодати. Даже среди двенадцати избранных Господь нашел только троих, готовых в некоторой мере вместить «огнь невещественн», коих и *возвел* в созерцание – *особо их одних*[218]. Однако и эти, из «апостолов лучшие», *пали на лица свои*[219] «по причине превосходящего и сверхъестественного света»[220], *пали*, «повергоша себе долу на земли, не терпяще зрети невидимаго зрака», «на землю низпа́даху, ника́коже зрети могу́ще» присносущное сияние[221]. Столь ослепительно высок дар, уготованный Богом человеку. Соответственная нужна и подготовка в деле восхождения. Созерцателям дано зреть *Царствие*, как сказано, *пришедшее в силе*[222], а сила созерцать его «не как случится и не кому угодно будет дана, но – стоящим с Господом... родственным по духу Петру, Иакову и Иоанну»[223].

«Приидите и взойдем на гору, где Христос просиял» – хотя это обращение ко всем нам, но только достойных, приуготовленных духом «Само Слово Божие возведет в свое время» в созерцательную молитву. Бог Своим светом «промыслительно и спасительно озаряет тех только, кого пожелает, и то – в той степени, в какой Ему угодно». Выбор же Его не случаен, он зависит и от усилий с нашей

[218] Мк. 9, 2.

[219] Мф. 17, 6.

[220] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 2. С. 13.

[221] Служба праздника Преображения Господня. Стихиры на «Господи воззвах» и на стиховне.

[222] Мк. 9, 1.

[223] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 483.

стороны: «сей Божественный свет мерою дается и способен увеличиваться и уменьшаться, согласно достоинству принимающих его». Так и учит Спаситель: «если кто желает примкнуть к сей славе, пусть, насколько это возможно, подражает Мне и шествует тем путем, которым Я шел на земле». Пусть начнет свой подъем *на гору высокую*, «сняв с себя кожаные одежды» прародительского греха, «в которые мы оделись вследствие преступления», пусть, то есть, шествует, «отвергнув все земные и плотские заботы»[224].

Созерцатели, ступающие в нетварную стихию, погруженные в «Свет Истинный»[225] и видящие Бога *как Он есть*[226], были и прежде явлением исключительным и всегда будут дивной редкостью. Но все же – будут, и пребудут до скончания века. Тем не менее каждый век порождает своих скептиков, сомневающихся в этой истине, и слышится жалкий вопль малодушия: «нынче не то время», «мы слишком немощны», «это нам не дано»... Дух паникерства, предательская готовность без боя сдать свои духовные позиции выдают вдохновителя этого отступления, – слишком заметен здесь вражеский почерк, отчего и сомнения такого рода, по сути, греховны. Но каждый же век и опровергает эти ложные посылы, являя все новых и новых созерцателей, а святые отцы обличают смутителей, считающих невозможным стяжать ту же благодать созерцания, какую стяжали апостолы. Свт. Григорий Палама и прп. Симеон, негодуя, называют таких богоборцами, еретиками и антихристами[227], а прп. Серафим

[224] Там же. Т. 2. С. 5, 11, 15, 16.

[225] Божественная литургия. Песнопение по причащении мирян.

[226] 1 Ин. 3, 2.

[227] См.: *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 107; *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 87. С. 451.

утверждает, что благодать ныне та же, что и прежде, что можно жить, «как древние отцы»[228]. Эту истину подтвердили подвигом своей жизни наши современники – преподобные, мученики и исповедники, чье восхождение на Фавор разгоняло мрак XX века.

Слово, некогда обращенное к апостолам, не утратило своего значения, оно звучит и ныне, но уже с амвона, и адресовано нам: *Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь,* которые прежде смерти *увидят Сына Человеческого,* которые увидят Царствие Божие, *пришедшее в силе*[229]. И «аще б не можно было, не бы убо глаголал апостол сие»[230]. Обетования евангельские неложны по самой своей природе – как откровение Самой Истины: *Истинно говорю вам...* Так что и сейчас, среди нас находятся будущие созерцатели Божества, те отважные, что избрали быть со Христом, те, кто на земном еще поприще сподобятся обожения неземным светом.

Все мы ежегодно Успенским постом взываем, умоляя Бога: «да возсияет и нам грешным свет Твой!»[231] Это значит, что «и нам не закрыт путь к этой радости»[232], что и «наше преображение должно совершиться по образу преображения Господня»[233]. Дерзая влиться своим слабым голосом в ангелоподобный хор великих исихастов, «мы просим, чтобы в нас воссиял Божественный Фаворский свет», дабы в его нетленных лучах «истлевал постепенно ветхий наш человек и день ото дня обновлялся человек

[228] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 80.

[229] Мф. 16, 28; Мк. 9, 1; Лк. 9, 27.

[230] *Иоанн Златоуст, свт.* // *Феодор Санаксарский, прп.* Наставления духовным чадам. 2003. С. 75.

[231] Тропарь праздника Преображения.

[232] *Филарет Московский, свт.* // Настольная книга священнослужителя. М., 1994. Т. 7. С. 716.

[233] *Иннокентий Херсонский, свт.* // Там же. С. 717.

внутренний»[234]. Просим, ибо знаем, что без этого окажемся «связаны по рукам и ногам», как тот, на брачном пиру[235], «который не имел одежды нетленного соприкосновения со Христом» и который поэтому «извергается в огонь и тьму кромешную. От подобной участи да избавимся все мы осиянием и познанием невещественного и присносущного света Господня преображения»[236].

Учение Священного Писания, как и сам путь Христов, не воспринимается душой оплотненной. Подступы к созерцанию начинаются там, где удается прозревать сквозь завесу материи. Это доступно обладающим подлинной верой, которая есть не результат «слепого восприятия», но плод «распятия своей логики»[237]. Откровение Божие предполагает «иную логику», это логика не рассудка, но веры – тогда, видя на Кресте Христа распятого, уже верят во Христа Воскресшего; видят смерть, но уверены в воскресении. «Вся логика Евангелия раскрывается через Крест». То, «как мыслят сотник и разбойник» на Голгофе, есть раскрытие Божественной логики: «они верили не в учителя, не в чудотворца и не в воскресшего человека. Они верили в Распятого Бога». Они видели перед собой умирающего человека, но не верили в видимое, – «они верили в нечто *иное*, чем видели. А потому и вечно блаженны»[238], ибо *блаженны званые* и собравшиеся *на брачную вечерю Агнца*[239].

[234] *Лука Крымский, сщисп.* // Там же. С. 723.

[235] См.: Мф. 22, 12–13.

[236] *Григорий Палама, свт.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 492.

[237] *Георгий [Капсанис], архим.* Бог явися во плоти. Пермь, 2007. С. 6.

[238] *Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 40.

[239] Откр. 19, 9.

Только Духом Святым

Преподобный Симеон Новый Богослов

Беседа с Богом совсем не то же, что общение с людьми, но есть дело сверхъестественное. А потому и тех естественных средств, которых хватает для разговора человека с человеком, недостает для обращения к Богу в молитве. Человеческое слово становится молитвой только тогда, когда движимо благодатью Святого Духа. Внимание ума, учит прп. Симеон Новый Богослов, настолько должно сливаться с молитвословием, насколько неразлучно связаны тело и душа. Тяжелейшим грехом будет молиться без благоговейного чувства страха Божия; тот, кто молится как попало, невнимательно и небрежно, тот явно не знает, что есть Бог, не понимает, что Господь, от Которого исходит и прощение грехов, и спасение, и всякое прочее благо, более нас самих жаждет помиловать нас, но, уважая нашу свободу, ожидает, пока мы сами того захотим и попросим. Но просьба – это не звуки слов, а вопль ума и сердца. На самом деле душе человеческой свойственно молиться не устами, а умом. Тот же, кто, молясь, не заключает в уме произносимые слова, творит дело вовсе несообразное, таковой, на словах обращаясь к Богу, умом своим беседует с демонами. От кого же после того ожидать ему милости? И если, предстоя Богу, мы не внимаем тому, что сами говорим, то какая же надежда на спасение?

Если кто и усердствует, славословя Творца, но не имеет внимательного ума, ужели он полагает, что угодил чем-то Богу? Может ли быть верен Богу тот, кто хотя и беседует с Ним постоянно, и денно и нощно, но лишь одним языком проговаривает слова, а умом не улавливает

их смысла? Ясно, что он не является еще верным, еще не вошел в содружество с Богом, ибо *верным* именуется тот, кому *вверено* нечто весьма драгоценное, кто стяжал Божественный дар благодати Святого Духа. Вот кто может беседовать с Богом, кто становится дружен с Ним. Человеку не подвластен собственный ум, именно благодать просвещает его, сосредоточивает в молитве, собирая в самом себе, сообщает способность уразумения – с Кем человек беседует и о чем. Тот же, кто подобным образом не просвещен, не вразумлен благодатью, тот остается еще неверным, и пусть знает – далек он еще от Бога. Будь то священники, духовники или учителя народа – посредники между Богом и паствой, – но если молятся без внимания, то сами не знают, о чем молятся и чего просят, а потому Бог ничего не дает им и никогда не даст, хотя бы они столетие так молились.

Примириться и сдружиться с Богом[240] возможно после того, как вымолено у Него прощение всей своей прошлой жизни, от чего душа становится кроткой, смиренной и сокрушенной. Кротость и смирение – признаки примирения с Господом, через эти дары Христовы обретает душа покой и уже не станет молиться одними устами, но трепетно приникает к Богу – со страхом, благоговением и вниманием.

Не нужно Богу и многословие. Чьи молитвенные воззвания пространны, тому сложно охватить умом все, что произносится, но тот, кто краток, – легко осознает главную мысль молитвы, а значит, собраннее, полнее будут и чувства. Много слов у того, кто сам недостаточно понимает, что говорит, но тот, кто молится с осознанием, избегает обилия слов, чтобы не рассеиваться умом, не рас-

[240] Ср.: *Сам Бог увещевает... примиритесь с Богом* (2 Кор. 5, 20).

текаться чувством. Не нужны Богу длинные речи, сказать надо немногое, но с чувством и разумением. Впрочем, молиться так – сознательно и разумно – невозможно, не став причастником Духа Святого. Если кто не сдружился с Богом чрез Господа Иисуса Христа во Святом Духе, душа его не сможет молиться в разуме истины. Кто думает, что может молиться по-настоящему без содействия Духа Святого, тот, полагая, что прославляет Бога в песнопениях и молитвах, все равно что хулит Его. Таковой нечист и не дружен с Богом. Грех, один из самых огорчающих Господа, – молитвословие неосмысленное, когда уста вещают одно, а ум помышляет совсем иное и неуместное. Такой ум не желает, чтобы царствовал над ним Бог, такой ум – враг Царя, враг Христа.

Итак, пока душа не соделается причастницей Духа Святого, не суждено ей снискать внимательную молитву. Невозможно это ни для кого – будь то мирянин или монах, отшельник ли, диакон, священник или архиерей, ибо *никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым*, и никак иначе, поскольку *Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода*[241] – свобода от рабства демонам, от всеваемых ими и полонящих душу страстных помыслов. Только в такой свободе рождается богоугодная молитва. Те, над кем властвуют страсти ненависти, печали, смущения, малодушия, злонравия, маловерия, гнева, жадности и всякого самоугодия, – пусть они будут постники, безмолвники, усердные псалмопевцы, толкователи Божественных Писаний, учителя церковные и проповедники правых догматов, пусть именуются высокопреподобными, многоучеными и всесильными, – не имеют части со Христом, истинным Светом,

[241] 1 Кор. 12, 3; 2 Кор. 3, 17.

Который просвещает всякого человека, ибо *что общего у света с тьмою?*[242]

Нет молитвы без страха Божия. Лишь когда человек познáет, сколь *страшен Бог*[243], тогда только преисполнится он праведным чувством, каковое научит его достодолжной молитве. Кто не постиг еще этого – тот во тьме, тот не способен молиться верно. Но не напрасно же *возсия во тме свет*[244]; всякая душа нуждается в свете ведения, дабы узреть и постичь силу и значение Божественных словес псаломских: *во свете Твоем ỹзрим свет*[245]. Сей свет благодати есть сила, которая со властью охватывает и собирает подвижный ум, имеющий обычай растекаться, рассеиваться, отбегать во всех направлениях. Сила эта удерживает ум, и он, прикованный, начинает внимать молитвенному слову. Верный признак того, что Божия благодать посетила душу, – полная поглощенность благоговейного ума тем, о чем он молится.

До осенения благодатью ум человека остается бесплодным; не способен он устоять на молитвенной мысли, но станет кружиться и там и сям, помышляя о неподобающем, обманываясь, будто срочно необходимо обдумать нечто. Он прельщается, не понимая, что уже стал рабом диавола – мысленного тирана. Болезнь эта пагубна: покуда враг влачит наш ум туда и сюда, мы полагаем, будто все эти кружения мысли, все заботы и попечения суть наши собственные и неотложно необходимые. Это первая и величайшая из всех болезней душевных, наи-

[242] Ин. 1, 9; 2 Кор. 6, 14.

[243] Пс. 88, 8. Ср.: *Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, Который не смотрит на лица... Господа, Бога твоего, бойся [и] Ему [одному] служи* (Втор. 10, 17, 20).

[244] Пс. 111, 4.

[245] Пс. 35, 10.

худшая и сильнейшая, для уврачевания ее надлежит подвизаться до крови, ибо недуг сей не позволяет молитве нашей восходить прямо к Богу.

Из сказанного всякий может понять, что молитва рассеянная, безблагодатная есть диавольский плен. Посему, кто молится невнимательно, пусть восстенает, восплачет и подвигнется к исправлению: надлежит таковому со всяким тщанием умолять Иисуса Христа прежде всего об исцелении от столь великой духовной немощи. Иначе тщетно поет он псалмы и бесполезно прочитывает молитвы к Богу – где тут надежда на спасение? Недуг сей есть мрак души и начало кромешной тьмы адской. Если прежде всего иного не будет мрак сей развеян и изгнан из души, то «тщетна вера всякого такого христианина, тщетно именуется он именем верующего, тщетны посты его и бдения, тщетно трудится он, вопия в молитвах своих». Если свет Христов не разгонит умственную тьму, не уврачует подвизающихся, то из помраченных сих «никто не узрит Господа»[246].

Посильная жертва

Строгие наставления прп. Симеона Нового Богослова, несмотря на всю их справедливость, не должны обескураживать начинающих, которые, при всем желании, не способны молиться иначе, как рассеянно и невнимательно. Весь пафос преподобного направлен против тех, кто такое предварительное делание может счесть за истинную молитву. С пользой проходит эту стадию тот, кто понял, что хотя еще не имеет молитвы, но не отступит, и,

[246] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 568. Т. 3. С. 80–84, 156–158.

упорствуя в том делании, которое ему посильно, возымеет устремление к высшей цели.

Один из подходов к умно-сердечному деланию отображен в книге рассказов странника[247]. Опыт героя этой

[247] «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» – одна из самых любимых в народе отечественных книг духовного содержания. Пример странника – героя этого по сей день популярного повествования – вдохновил на молитвенный подвиг не одно поколение христиан, причем не только в России. Многие из известных подвижников свое обучение умному деланию начинали с этой книги. «Еще в миру я Странника прочитал, – вспоминал схимон. Никодим Карульский, – и по Страннику стал молиться. И как в Пантелеимоновом жил, так все по Страннику и молился. Полюбил я это... Был тогда еще Силуан в Пантелеимоновом монастыре. С ним советовались всегда». Тем не менее книга неровная, в ней встречаются отдельные неудачные места. Например, в 4-м рассказе излишне акцентируется внимание на действии воображения. Однако здесь же вносятся и коррективы: сам герой книги напоминает, что всему надлежит предпочесть «безвидную молитву сердца», что в молитве «надо все мечты скорее отвергать»; даются трезвые советы: «Всемерно остерегайся от представлений в уме и являющихся каких-либо видов. Не принимай вовсе никаких воображений, святые отцы крепко заповедуют при внутренней молитве сохранять безвидие, дабы не попасть в прелесть... Принимать разные видения за непосредственные откровения благодати остерегайся». Странник иной раз допускает неверные шаги, уклоняется под действием искушений, рискованно экспериментирует с воображением, но все это естественно для начинающего, неизбежно для находящегося в творческом поиске. В том и особенность жанра книги – это не сухой научно-аскетический трактат, не формализованная схема, здесь правдиво отражен живой опыт, показан реальный путь искателя исихии.

Многие годы дискутировался вопрос об авторстве Рассказов. Научные исследования последнего времени (2006) подтверждают, что автором 4-х первых рассказов был схиархим. **Михаил** (Козлов; 1826–1885; в иночестве Мелетий), постриженник и духовное чадо великого старца Иеронима Афонского (Соломенцова). Первоначальный вариант, носивший название «Искатель непрестанной молитвы» (1860-е), написан в бытность о. Михаила насельником Пантелеимонова мон-ря на Афоне, – соответственно, духовным отцом странника, которому и адресовались «откровенные рассказы», является не кто иной, как иеросхим. Иероним (Соломенцов). О. Михаил, в миру Макарий Косьмич Козлов, происходил из семьи мещан старообрядцев г. Сычевки Смоленской губ. После 3-х лет послушничества в мон-ре Черниговской епарх. он прибыл на Афон и подви-

книги дает образ того, как вырабатывается навык в устной молитве за счет количества и интенсивности молитвословия, как навык в словесном делании может, при правильном подходе, возвести подвижника к умному и

зался в Пантелеимоновом мон-ре (1857–1860), затем на 6 лет был командирован в Россию. Здесь он совершил путешествие от Москвы до Иркутска (1862), по маршруту, которым позднее отправит героя своей книги. Во время вторичного пребывания на Афоне (1866–1874) принял схиму. По просьбе архиеп. Антония (Амфитеатрова) и по решению совета старцев Пантелеимонова мон-ря о. Михаил вновь был отправлен в Россию, где назначен начальником Забайкальской противораскольнической миссии и настоятелем Троицкого Селенгинского мон-ря (1879). Схиархим. Михаил известен как автор более 20-ти печатных работ, среди них: «Письма к друзьям с Афонской Горы» (СПб., 1860; 1864), «Записки и письма» (1911–1916).

Список с авторской рукописи о. Михаила «Искатель непрестанной молитвы», состоявшей из 4-х рассказов, был сделан игум. Паисием (Федоровым), настоятелем Казанского Михаило-Архангельского Черемисского мон-ря, бывшим иеромон. Саровской пуст., во время его пребывания на Афоне (1867–1869). Он же осуществил 1-е издание этой книги, вышедшее анонимно в Казани (Цензурное разрешение от 9.03.1881). До этого Рассказы о. Михаила расходились по России в списках (1870-е). Сам о. Михаил познакомил со своей рукописью архиеп. Иркутского Вениамина (Благонравова), который о своем впечатлении писал еп. Бийскому Владимиру (Петрову): «Рассказчик... меня назидает тем, что смиряет сознанием, как далека моя молитва от настоящей молитвы. 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» (18.03.1881). Достоинства Рассказов странника подтверждены авторитетом прп. Амвросия Оптинского, рекомендовавшего их к чтению; книга освящена и тем, что в ее редактировании принимал участие свт. Феофан Затворник (2-е изд. 1882; 3-е изд. Казань, 1884), имевший тесные издательские связи с Пантелеимоновым мон-рем. «Я эту книжку поправил и дополнил и послал для второго издания», – сообщает свт. Феофан в письме Н.В. Елагину (26.10.1882). Новое издание (1911), предпринятое архиеп. Никоном (Рождественским), было дополнено тремя новыми рассказами, рукопись которых была обнаружена в бумагах прп. Амвросия Оптин-

сердечному молению, а со временем подготовить к обретению высоких даров благодати. Книга эта учит тому, что частость устного молитвословия есть верный залог достижения в дальнейшем молитвы истинной. Чтобы убедить новоначального делателя в необходимости и плодотворности частой молитвы, укрепить и вдохновить его на многотрудный подвиг, предлагается усвоить три основных положения. Во-первых: каждое возбуждение молитвенного чувства у нас в душе, каждая мысль о молитве – есть действие Духа Святого и глас нашего ангела хранителя. Во-вторых: каждое сердечное призывание Господа Иисуса Христа не остается безответным, ибо *просящим*[248] у Него Он непременно подает обещанную благодать, хотя бы и самую малую, хотя бы и неприметным образом[249].

ского после его кончины. С тех пор книга переиздается в этом составе, она была переведена на многие языки (1920-е), широко издавалась на Западе. Редакторская работа свт. Феофана заключалась в том, что он дополнил 1-й рассказ, акцентируя тему неведения современных ученых богословов и пастырей относительно исихазма, тем самым косвенно критикуя господство западной схоластики в духовных школах России. В 4-м рассказе святитель убрал подробности эпизода с попыткой совращения странника. Помимо обильной стилистической правки, редактор дополнил местами текст, стараясь предостеречь неопытных в духовной жизни читателей от различных уклонений и заблуждений, грозящих самоуверенным и самочинным молитвенникам, когда, преисполненные грехов и страстей, они дерзают претендовать на дары благодати. С этой целью подчеркивалось значение послушания и роль духовного наставника. Поменял свт. Феофан состав подборки аскетических текстов в приложении, сократив описания психосоматического метода. Внесенные поправки дают представление об оценках святителя как положительных, так и отрицательных сторон Рассказов странника.

[248] *Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него* (Мф. 7, 11. Ср.: Мф. 5, 42; 7, 7; 7, 8; Мк. 11, 24; Лк. 6, 30; 11, 9; 11, 10; 11, 13; Ин. 15, 7; 16, 24).

[249] Конечно, имеются в виду достойно просящие, ибо Господь не велит бросать жемчуг *перед свиньями* (Мф. 7, 6) и Сам не подаст его таковым. К тому же подразумеваются богоугодные прошения, *когда*

И в-третьих: не будем слишком смущаться сухостью или рассеянностью своей молитвы. Не надо смущаться и тем, что хладное, с недостатком внимания повторение молитвы отцы именуют бесполезным многословием, – верно, что оно бесполезно, в сравнении с молитвой сердечной, истинной, но все же не бесплодно. Отсутствие внимания это не повод для оставления молитвы, – в частом призывании имени Господа ожидай с терпением плодов, которые сила Божия являет *в свое время*[250].

Дело в том, что так «испытывается чистота намерений подвижника». От нас требуется «действовать теми способами, которые в наших силах, показывая Богу наше намерение и желание молиться чисто». Остальное «зависит от Бога», и доказавшим верность ниспосылается благодать[251]. Человек, настойчиво твердящий молитву, даже при недостатке внимания, совершает труд богоугодный, если ему сопутствует благое намерение и смирение. Господь не может не почтить самоотверженных усилий, ради Него подъемлемых, человек «дает кровь» – и потому есть надежда «получить Дух»[252]. Правда то, что нет никакого «механического приема, приводящего к Божественному созерцанию», что «Бог, абсолютно свободный, не подвержен никакому механическому воздействию и вообще никакому принуждению»[253], – стало быть, недосягаем, пока не нисходит Сам. Правда то, что повторение

просим чего по воле Его (1 Ин. 5, 14). Наконец, иной раз Господь, как известно, намеренно медлит с ответом, ради нашей же пользы.

[250] *Делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем, если не ослабеем* (Гал. 6, 9).

[251] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 343, 353.

[252] Дай кровь и приими Дух (δὸς αἷμα καὶ λάβε Πνεῦμα) – эта отеческая формула повторяется в аскетических писаниях каждого века.

[253] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 59.

Иисусовой молитвы без умственного внимания и без сердечного участия нельзя, строго говоря, почитать молитвой. Механистичность и формализм превращают святые слова в пустые звуки. Однако, при слабости внимания и скудости духа, человек, еще находящийся в плену заземленных чувств, не способен держать себя в должном напряжении, он быстро впадает в рассеянность и неизбежно сползает на механический повтор. Нужно каяться, признавая в этом свою вину. Но правда и другое – то, что такой повтор при *неотступности*[254] самопонуждения пробивает брешь в ледяном сердечном покрове, а потому и нельзя оставлять необходимое упражнение. Это еще не молитва, но через это можно прийти к молитве.

Тем не менее опасения возникают. Не может ли молитва от частого и долгого повторения, при недостаточном внимании, выхолоститься, обессмыслиться и, став сухой и холодной, превратиться в бездушный автоматизм? Будет ли прок, если хотя и беспрестанно молиться, но без осознания и переживания смысла молитвенных слов? Не уподобится ли человек роботу, не станет ли это греховным суетным празднословием, которое так строго возбраняется прп. Симеоном и другими отцами? Но из отцов же можем уразуметь, что обольститься грозит отягощенным самодостаточностью, полагающим, что достигли нечто, что сами из себя представляют нечто. Книга о страннике отвечает ищущим верных путей, что «устное и частое творение одной и той же молитвы», называемое «машинальным и бессмысленным занятием», не останется таковым, когда сопряжено с нищетою телесной и вдохновляется нищетою духа. Здесь есть «тайна, которая впоследствии открывается сим машинальным

[254] *По неотступности его... даст ему, сколько просит* (Лк. 11, 8).

упражнением»; опытные знают, что со временем «устный, но частый вопль сей нечувствительно соделывается истинным воплем сердца, углубляется во внутренность, делается как бы естественным для души, просвещает ее, питает и ведет к соединению с Богом». Оттого так, что при постоянстве и продолжительности Иисусова молитва, хотя и не вполне внимательная, влечет к себе благодать. Так, «если бить камнем по камню, вылетает множество искр. Что может быть холоднее камня? Но частота победила естество»[255].

Отсюда общая распространенность такой практики. «От молитвы гласной многой, – утверждает автор Цветника священноинок Дорофей[256], – истекает молитва умная, а от умной молитвы является молитва сердечная». Старец Иосиф Исихаст пишет ученице: «Как сумасшедшая, ты должна взывать... Пусть твой язык работает, как машина: "Господи Иисусе Христе, помилуй мя!.." И когда будешь уставать, будет приходить к тебе утешение, которого ты не вкушала никогда»[257]. «Твори молитву, как машина, устами, – наставляет старец Ефрем Святогорец, – и тотчас познаешь пользу этого приема»[258]. А отец Епифаний (Феодоропулос) рассказывает, как диавол нашептывал ему на ухо: «Сейчас ты устал, зачем тебе читать повечерие? Все равно ты будешь читать его, ничего не понимая, чисто механически»; старец же возражал врагу: «Если я не совершу повечерие, победа будет на твоей сто-

[255] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Иосифо-Волоцкий мон., 2006. С. 211.

[256] **Дорофей** (XVI–XVII), иеромонах. Автор известной книги «Цветник священноинока Дорофея». Подробнее о нем см. ниже, в гл. «Словесный навык» («Огненное ограждение»).

[257] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 155.

[258] *Ефрем Святогорец, архим.* Отеческие советы. Саратов, 2006. С. 376.

роне. Если же я его прочитаю, пусть даже механически, половина победы достанется мне»[259]. «Молись, – говорил прав. Алексий Московский, – сначала хоть... механически, а потом Господь, видя усердие твое, пошлет тебе дар истинной молитвы». Воспитанница отца Алексия вспоминает: «Стала я читать молитву Иисусову, как меня учили. Сначала забывала часто, скучно было. Но я очень старалась без конца твердить ее, иногда даже машинально, и очень скоро к ней привыкла. Случалось, говорила помимо своей воли»[260]. Свт. Феофан своим ученикам советовал: «Иные употребляют механический способ творения молитвы Иисусовой. Можно и вам это делать»[261]. Или: «Навыкайте молитве Иисусовой, пусть так навязнет на языке, чтоб он сознательно и бессознательно твердил ее»[262].

Тот же, описанный странником, метод, применявшийся на Руси, видим на примере старца Онуфрия[263]. Опыт его лишний раз подтверждает, что путь этот далеко не общий и что ступают на него под руководством того,

[259] Заветы жизни. М., 2003. С. 48.

[260] Пастырь добрый. М., 1997. С. 491.

[261] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем: Из неопубликованного. М., 2002. С. 343.

[262] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 1. Ч. 1. С. 31.

[263] **Онуфрий Валаамский** (†1912), схимонах. Валаамский подвижник, который после упорных и длительных занятий Иисусовой молитвой, начатых еще в молодости, стяжал дар молитвы благодатной, которая не покидала его в течение 40 лет, вплоть до кончины. Старец подвизался в затворе в Большом скиту (скит Всех святых) на Валааме, никого не принимал, почти ни с кем не разговаривал. Келейник старца мон. Лонгин, заметив однажды ночью сияние над его кельей, стал свидетелем того, как о. Онуфрий «стоял на молитве высоко в воздухе, весь как в огне». Обладая даром прозорливости, старец задолго до 1917 г. предсказал революцию, убийство Царя, все подробности предстоящих смут и нестроений в своей обители, как и имена будущих настоятелей. Так же заранее, будучи совсем здоров и бодр, он указал ничем внешне не предвещавшийся день своей кончины (17.08.1912).

кто берет на себя ответственность за душу ученика. С молодости вымаливал отец Онуфрий у Господа и у Божией Матери дар благодатной молитвы и, обратившись в конце концов к известному тогда затворнику Александро-Невской Лавры за руководством, получил наставление: «Твори 3000 молитв Иисусовых в день». От занятий у него скоро распух язык, но, придя за советом к затворнику, он услышал: «Твори теперь 6000 молитв в день». Оказывая послушание и усердие, Онуфрий стал испытывать жестокие нападения врага, им овладела страшная, мучительная злоба. Наставник же ободрил его: «Ничего» – и велел читать по 9000 молитв. Онуфрий исполнил и это, но по телу его пошли волдыри, словно от ожогов. Вновь обратившись к старцу, он получил наказ: «Терпи, не ослабевай, читай теперь 12000 молитв». Это правило о. Онуфрий неотступно держал до тех пор, пока однажды не снизошло на него благословение Божие – благодатная теплота затопила грудь и отныне сердечная молитва уже никогда не прерывалась[264].

Не для всех, конечно, такой подход бывает пригоден: кому-то входящее в привычку машинальное повторение молитвы может быть не на пользу. Для некоторых людей, как свидетельствует отеческий опыт, «чем знакомее молитвы и чаще обращаются в устах», тем более сосредоточенно нужно читать их, потому что иногда «привычка производит в нас невнимательность к знаемому»[265]. Предпочтение того или иного пути зависит от душевного склада человека, от особенностей психики, наклонностей ума. Митрополит Антоний (Блум), например, рассказывал о своем юношеском опыте, когда, начитавшись об

[264] *Мария (Стахович), мон.* Безмолвие внутреннее. М., 2006. С. 92–95.
[265] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 173.

Иисусовой молитве, он начал твердить и твердить ее по множеству раз подряд. Наконец наступил момент, когда он ощутил, что уже не молится, что слова «вертятся в голове без всякого чувства», как заводные, что это какой-то дурман, а не молитва. И тогда он остановился. После разговоров с духовником, после чтения Иоанна Златоуста, Феофана Затворника и других отцов он понял, что ему нужно начинать с другого[266].

На этом пути начинающих подстерегает еще одно искушение. Иногда случается, что человек, не так давно обратившийся к церковной жизни, еще находящийся во власти различных пристрастий, частым настойчивым повторением Иисусовой молитвы довольно быстро добивается эффекта, который принимает за *самодвижность* молитвы. Но это явление естественного свойства – механически приобретенный навык, это самодвижность, так сказать, *деятельная*, то есть автоматизм, наработанный в результате человеческих усилий, но отнюдь не благодатное дарование. Такая способность может с годами развиться в умную и сердечную молитву, но может и остаться тем, что есть: внешней привычкой к молитвословию. Опасность в том, что опьяненность гордыней может побудить к ложному заключению о стяжании дара благодатной молитвы. Тогда – ловушка захлопывается: самонадеянный мечтатель становится пленником демонской лести.

Нужно умудряться. Не так просто устоять на тонкой грани среднего пути. При обучении молитве любые наши человеческие усилия плодотворны только в том случае, если ведет нас и наставляет сама Божественная благодать. Реальные изменения и достижения совершаются единственно ее силой, потому и ошибка ставить их себе в

[266] *Антоний (Блум), митр.* Труды. М., 2002. С. 770.

заслугу. С другой стороны, не следует торопиться и достигнутое человеческим усилием, хотя и с помощью благодати, принимать как награду за свой труд – как дары благодати. Конечно, человек способен получать благодатные дары, но это бывает не слишком часто, а неопытность не позволяет различать благодатное от естественного – именно этим не преминет воспользоваться враг. Нам необходимо, преодолевая кажущуюся противоречивость, удержаться в благоразумном равновесии: сам я ничего не могу без благодати, но плод моих усилий не есть дар благодати, хотя он и получен не без содействия благодати.

Опасности всегда сопутствуют духовному деланию. Но есть и орудие обороны, надежное во всех обстояниях, если только суметь удержать, словно меч и щит, два христианских чувства: покаяние и любовь – одно направлено на себя, другое – на всех и вся. Нелегко удержать их. Как и вообще удержаться, устоять на пути умного делания. Это под силу тем, в ком самость подавляется жертвенностью, в ком смирением испепеляется гордыня. «Умное безмолвие сопряжено с великим самоотречением и есть подвиг наитруднейший», подъемлемый, лишь когда «совершается в духе смирения», чем «привлекает Божию благодать»; а «гордый человек, какие бы приемы ни употреблял, подлинного богообщения не достигнет... Бога истинного не обретет»[267].

Опыт странника подтверждает, что человек, решившийся постоянно призывать в молитве имя Иисусово, вначале претерпевает немалый труд и жестокую борьбу с леностью. Однако, по мере неотступности в упражнении, подвижник неприметно роднится с этим занятием, и на-

[267] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 59.

столько, что со временем его уста и язык получают *деятельную* самодвижность – они уже без усилия, сами собой безгласно изрекают молитву. Механизм гортанных мускулов так настраивается, что выговаривание молитвы начинает восприниматься самим молящимся как естественно присущее ему свойство. Если же случается молитву оставить, то сразу появляется ощущение, словно чего-то недостает, будто что-то внутри остановилось. Со временем ум сам собой начинает прислушиваться к этому непроизвольному молитвословию, а через это возбуждается внимание к произносимым словам. Так зарождается основа будущего непрестанного умно-сердечного предстояния Господу.

«Я многих видел, – рассказывает странник, – которые просто, без всякого просветительного наставления и не зная, что есть внимание, сами собой устно творя беспрестанную Иисусову молитву, достигали того, что уста и язык их не могли удерживаться от изречения молитвы, которая впоследствии так их просветила и усладила, что из слабых и нерадивых сделала подвижниками и поборниками добродетели». Поначалу, за неимением качества, приноси в жертву Богу хотя бы одно количество молитвословий. За твою посильную жертву сила Божия изольется на тебя и соединится с твоею немощью, тогда «молитва сухая и рассеянная, но частая и всегдашняя, приобретя навык и обратясь в натуру, соделается молитвой чистой, светлой, пламенной и достодолжной».

В конце своего подвижнического пути странник размышляет о пережитом, о таинственных причинах неотступного влечения человека к познанию молитвенного пути, о сокровенном действии очистительной благодати, которая побуждает новоначальных устоять в их подвиге, а доказавшим свою верность «ревностью и самоотрече-

нием»[268] помогает преодолеть искушения и ошибки, уберегает от заблуждений, таинственно ведет и обучает молитвенному деланию[269]. Странник вспоминает свою молодость: «Удивительно, что хотя о внутренней молитве, творимой в сердце, и понятия мы не имели и никогда не слыхали, а молились просто только языком да без толку клали поклоны, как болваны кувыркались, а охота к молитве была, и долгая наружная и без понятия молитва не казалась трудной, но отправлялась с удовольствием». Видимо, в самом деле существует некая «тайная молитва внутри человека, о которой он и сам не знает, как она сама собой производится неведомо в душе и возбуждает к молению, кто какое знает и как умеет»[270].

Царь Давид молился лучше

Многие годы подвизался в умном делании старец Николай Валаамский[271]. Начав свой подвиг в одной из древнейших русских обителей – на Валааме, он оканчивал его в другой, не менее прославленной – в Псковских

[268] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 65.

[269] Христианину, вступившему в деятельный период аскезы, «содействует благодать очистительная. И всякого, кто покаялся, эта благодать побудила к покаянию. И все, что человек делает, – это дело благодати, даже если этого и не знает тот, который ее имеет. Она его воспитывает и его наставляет... Всякая готовность к духовному, которая у тебя есть, – все это принадлежит благодати. Твоего собственного нет ничего. Она тайно все совершает». *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. С. 28, 65.

[270] Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. ТСЛ, 1997. С. 69, 103, 233, 241–244, 247.

[271] **Николай Валаамский** (Монахов; 1876–1969), схимонах. Известен как Псково-Печерский старец, опытно прошедший путь умного делания и достигший высоких даров благодати. В миру Василий, родился в Петербурге в купеческой семье. С детства полюбил молит-

Печерах. Начинал он с утомительного однообразия словесной молитвы, а заканчивал свой путь на вершинах созерцания, неся крест старческого служения. Свой опыт прохождения Иисусовой молитвы отец Николай запечатлел в дневниках, где выписки из творений святых отцов чередуются с его собственными размышлениями. Наставления старца очень просты, но ясно, что каждое слово человека, стяжавшего дары благодати, может нести в себе драгоценную частицу его опыта и стать той крупицей *от трапезы*[272] духовного пиршества, что напитает и наши души.

В рассуждениях о молитве словесной старец опирается на учение свт. Игнатия Кавказского. По мысли последнего, желающий преуспеть в умном делании пусть не спешит легкомысленно осуждать молитву словесную, «произносимую устами и гласом», как делание «малозначащее». Действительно, святые отцы часто указывают на

ву, но учился плохо, был застенчивым и молчаливым. Поступил в Валаамский мон. (1900), пострижен в мантию с именем Борис. Нес послушание на Валаамском подворье в Москве (1913–1917); тут ему был явлен чудотворный список иконы Божией Матери «Споручница грешных», который он привез на Валаам. Вынужденно покинул Валаам (1939) вместе с другими иноками. При первой возможности (1957) вернулся из Финляндии на Родину, став насельником Псково-Печерского мон-ря; пострижен в схиму с именем Николай. Последние 10 лет жизни был совершенно слеп, но никогда не унывал. В эти годы началось его старческое служение. Последние 4 года жизни о. Николай ежедневно причащался. Всю свою монашескую жизнь старец подвизался в делании Иисусовой молитвы и получил дар молитвы непрестанной. В последние годы молился ночью, сидя в кресле, с 11 вечера до 5 утра. Несколько раз во время ночных молитв сподоблялся благодатных явлений. В течение нескольких лет на Валааме старец вел келейные записи о молитве Иисусовой (окончены 6/19.05.1920). Эти дневники, впервые опубликованные Св.-Троицким мон-рем в США (Jordanville), были названы «посланием русского инока-исихаста современным христианам».

[272] *И пси ядят от крупиц, падающих от трапезы господей своих* (Мф. 15, 27; ср.: Мк. 7, 28).

недостаточность словесной молитвы, но из этого нельзя заключить, что они уничижают или отвергают ее. Речь у отцов о том, что всякому молитвословию непременно должно сопутствовать внимание: и в келейном правиле, и в богослужебном песнопении необходимо умом и сердцем обращаться к Богу со всей собранностью. Внимательность в словесной молитве – залог молитвы умной, даже более того: по свт. Игнатию, внимательная словесная молитва уже отчасти есть умная. Навыкая со вниманием молиться словом, мы естественным образом переходим к молитве одним умом, которая может сама собою перейти в сердечную. Уста и язык, часто упражняющиеся в молитвословии и чтении Писания, получают освящение, становятся не способны к празднословию, смеху, шуткам и сквернословию[273]. Нельзя только забывать, что этого еще недостаточно, что благодатные дары обретаются не всяким, но тем лишь, кто день и ночь бдит о своей душе и постоянно озабочен: чем бы угодить Господу, как бы жить пред Ним непорочно, хранить заповеди Его и мыслить о Нем непрестанно.

Иногда высказывают опасение, что Иисусова молитва, читаемая про себя во время богослужения, может помешать полноценному участию в молитве соборной. Но это не согласуется с учением отцов; Иисусова молитва, при достижении некоторого навыка, напротив, помогает более глубокому вовлечению и живому участию в службе. Дело в том, что многое в состоянии молящегося зависит от общей установки – намерен ли он замкнуться или раскрыться. В первом случае творимая про себя молитва помогает оградиться от внешних раздражителей, во втором – во время службы или беседы – Иисусова молитва,

[273] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 183.

способствуя нашему внутреннему сосредоточению, одновременно обостряет восприятие внешнее. Но в каждой обстановке свои особенности. В храме, как и при келейной молитве, когда физическая деятельность сведена к минимуму и внимание на нее не отвлекается, – можно, казалось бы, беспрепятственно отдаться молитве. Но не будем беспечны. Вместо внешних помех явятся внутренние. Враг начинает усерднее развлекать ум, усиливается возбудить воображение. Внутреннее делание сосредотачивается на этой брани, и для защиты от рассеянности требуется немалое самопонуждение. Мы должны непрерывно «либо следить за смыслом богослужебных песнопений и молитв, либо неослабно призывать всесвятое имя Господа», – если не делаем того или другого, значит, мы уже душой отсутствуем в храме или просто спим[274]. К этому добавим, что надо учиться не только такому попеременному направлению внимания. Часто встречается известный пастырский совет: читать про себя Иисусову молитву в те моменты, когда пение и чтение на службе неразборчиво. Но перед желающим овладеть умным деланием стоит более сложная задача. Нужно и при самом ясном пении и чтении учиться, слушая и то и другое, *одновременно* слышать звучащую в уме или сердце собственную молитву. Наше внимание способно овладеть этим.

Замечено, что «новоначальный с особенным удобством приучается к молитве Иисусовой на продолжительных монастырских молитвословиях». Бесплодного и душевредного мысленного блуждания во время службы «невозможно избежать, если ум не будет привязан к чему-либо. Займись молитвой Иисусовой: она удержит ум

[274] *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения. 2004. С. 203.

от скитания, ты сделаешься гораздо сосредоточеннее, глубже, гораздо лучше будешь внимать чтению и песнопениям церковным, вместе неприметным образом и постепенно обучишься умной молитве»[275]. «Наши старцы говорили, что хорошо, если кто может, слушая чтение церковное, держать при этом молитву Иисусову; тогда и внимания больше бывает»[276]. В том же духе поучал старец Николай (Монахов), он советовал не оставлять молитву Иисусову во время службы, но продолжать читать ее, притом как можно неспешнее. Пусть ухо слышит читающих и поющих, а молитва пусть творится беззвучно и непрестанно. Молитву во время службы надо творить по четкам, однако не помышлять о количестве и, главное, не допускать вражий помысл: «вон сколько сотен я насчитал». Этого, говорил отец Николай, как раз и не нужно Богу, а что Ему приятно и что нам во спасение, так это – творить молитву Иисусову поусерднее и со вниманием[277].

Затруднения на службе начинают возникать, когда обстановка в храме не способствует собранности внимания, мешает сосредоточению в молитве. Могут смущать манеры священнослужителей, неподходящее пение или неразборчивое чтение, может отвлекать хождение по храму, разговоры прихожан и тому подобное. Но если удастся найти храм, где все условия идеальны, то скоро мы убедимся: и там появляются помехи. Это закономерно, поскольку источник их внутри нас.

Попытаемся живо ощутить себя предстоящими незримому Богу, постараемся не смотреть ни на что вокруг

[275] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 269.

[276] Собр. писем оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1995. Ч. 3. С. 120.

[277] *Борис [Монахов], мон.* Наставление о молитве Иисусовой. Jordanville, 2001. http://st-jhouse.narod.ru

себя плотским взглядом и приковать внимание к звучанию священного богослужебного слова. Направим свой умственный взгляд сквозь то, *как* поют, сквозь то, *как* читают, сквозь ошибки священнослужителей и суету прихожан, сквозь все – ведь мы беседуем с Богом. Углубимся, проникнем в смысл богослужебных текстов, попытаемся пережить самую суть их и наполниться их содержанием, не уделяя внимания той форме, в которую они облекаются. Так мы станем «заключать ум свой в слова» богослужебной молитвы. Если такое состояние обретет устойчивость, то и собственная молитва всегда удержится, среди любых внешних бурь. Имеющий подобное устроение начинает естественным образом влиять на окружающих, помогать им одним своим присутствием: когда чье-то молитвенное усилие плодотворно и привлекает хотя бы малую благодать, тогда благоговейный трепет сердца начинает невольно передаваться другим.

Если стараешься, молясь, вложить в немощную свою молитву всю душу, то Бог радуется этому. Если же молитва лишь вежливое обращение, если мы просто произносим слова, то в ответ на прочитанный псалом Бог может отозваться: «Я уже слышал это – и царь Давид произносил это гораздо лучше»[278].

[278] *Антоний (Блум), митр.* Школа молитвы. Клин., 2000. С. 411.

С большой осторожностью следовало бы относиться к тому, что проповедовал митр. Антоний (Блум). В его беседах и проповедях есть ценные мысли и полезные наставления, – это то драгоценное, что выстрадано владыкой в незаурядном личном подвиге, которым стала его жизнь. Но надо уметь отличать душеполезное от того, что представляет собой отклонение от святоотеческой традиции. На воззрения митр. Антония заметное влияние оказали идеи, чуждые православию, – отсюда происходят различные уклонения в неправомыслие (напр., апокатастасис и др.). А это не могло не сказаться на поучениях митр. Антония, в которых иной раз искажается православная сотериология и аскетика. Последнее особенно опасно, так как отход от традиционной аскезы может обращать молитву в ее

Перед Богом надо стоять в ясном сознании того, что Он незримо, неощутимо, но явно присутствует *здесь*, что Он слышит каждое наше слово. Тогда можно произнести, вкладывая в эти слова самый реальный смысл и живое чувство: Господи Иисусе Христе, помилуй мя. Насколько это не просто, насколько сильна инерция плоти, знает каждый по своему опыту. «Молиться рассеянно, словно в полудреме, для плотского человека намного легче». Но если уступать себе и потакать расслабленной воле, то «постепенно происходит подмена молитвы» и мы занимаемся уже пустым произнесением молитвенных слов. Это не безобидно – «возникает разлад между волей, умом и чувством», тогда как при молитве внимательной они «сливаются воедино». При рассеянии ум затопляют помыслы, «сердце становится глухим к молитве, твердеет, как камень», никакое слово уже не отзывается в нем чувством. Встает непроницаемая преграда, за которой совершенно исчезает живой Бог. И тогда начинает казать-

противоположность – медитативную практику, а сотериологические ошибки уводят в сторону от пути спасения. Отличаясь приверженностью к модернизму, митр. Антоний являлся сторонником рукоположения женщин в священный сан (о чем, в частности, заявлял на Епархиальной конференции в мае 2002 г.); известны его утверждения о том, что «все люди, независимо от их вероисповедания, спасутся», в проповедях иной раз звучат идеи в духе протестантства и иудаизма. Талант проповедника, яркая обаятельная личность митр. Антония привлекают к нему широкую аудиторию читателей и слушателей, но надо понимать, что популярность владыки, особенно среди не глубоко воцерковленной интеллигенции, в основном обретена за счет *психологизма*, метода, на котором часто строятся его беседы и проповеди. Психологизм или, точнее говоря, *душевность* естественно импонирует людям соответствующего устроения. Не случайно и то, что творчество митр. Антония особо ценится и пропагандируется в либерально настроенных кругах, ориентированных на модернизм. В связи с этим надо отметить существенную деталь: фундаментальный сборник «Труды» митр. Антония (2002) издан при содействии такой организации, как Фонд Сороса.

ся, что чтение какого-то количества слов и есть молитва, а человек, читая их, весь устремляется «к заветной цели, к последнему слову – аминь»[279].

Не только перед чтением Псалтири, но перед любым правилом полезно было бы повторить заповеданную мольбу: «Господи, управи ум мой, и утверди сердце мое, не о глаголании устéн стужáти си, но о разуме глаголемых». А дальше, как и требует церковная традиция, следовать наказу, предписанному чтецу: «Рцы тихо и разумно, со вниманием, а не борзя́ся, якоже и умом разумевати глаголемая»[280]. Но эти простые истины слишком часто не принимаются всерьез, и борьба с развлечением внимания и рассеянностью мысли растягивается на десятилетия, тем более что «все усердие противника» нашего к тому прилагается, чтобы «отвлечь ум от памятования о Боге»[281]. Между тем отеческие наказы, всего несколько строк, могли бы возвести нас к вершинам созерцания, прими мы их со всей ответственностью – как *глаголы живота вечнаго*[282]. Сказано: «Дабы принять и узреть в сердце свет Христов, надобно, сколько можно, отвлечь себя от видимых предметов»[283]; а также: «Никогда не размышляй в молитвенное время, но отвращайся от всех помышлений и забот. Тогда успешно и спасительно для человека моление»[284]; и еще сказано: «Во время молитвы не рассматривай даже и нужных и духовных вещей. Если же не так, то потеряешь лучшее»[285].

[279] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 40, 41.
[280] Молитва Св. Троице пред чтением Псалтири.
[281] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. С. 370.
[282] Ин. 6, 68.
[283] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 210.
[284] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 230.
[285] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:59.

Все нужные наставления нам давно даны, и Господь ждет того, что только за нами, – нашего дела. Ждет без всякого принуждения, долго, терпеливо. Но все же не бесконечно и со временем отступает, оставляет нечуткую душу, не распознавшую *посещения* своего[286]. Спаситель настолько кроток, что хотя и спрашивает: *Кто хочет идти за Мною* и кто хочет быть *Моим учеником*[287], – однако не заставляет, но тихо стучится: *Отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя*[288]. Когда отворяют – входит, если же медлят и не хотят – удаляется[289]. Христос смиренно ожидает у врат нашей души, в надежде, что Ему откроют[290], но Сам никогда не входит. «Он не лишает нас свободы, которую Сам дал нам. Христос благороден. Если же мы откроем, то Он войдет и даст нам все – Самого Себя, даст таинственно, тихо». Но что же означает – открыть врата сердца? Нам говорят: «Достаточно лишь раскрыться... чтобы принять Божественное, – тогда сподобляемся того, чтобы вселился в нас Христос». Но в чем же суть этого раскрытия? Нам отвечают на духовном языке: «Вся тайна в любви, в пламенной любви ко Христу»[291].

Тайна необъяснима, но она же и такова, что умолчать о ней нельзя: *от избытка бо сердца уста глаголют*[292]. Насколько возможно человеку выразить это в словах, слышим из уст, освященных благодатью: «О благой Иисусе Христе, Жизнь моя... я все о Тебе думаю и с Тобой гово-

[286] Лк. 19, 44.

[287] Мф. 16, 24; Лк. 14, 27.

[288] Песн. 5, 2.

[289] *Афанасий Великий, свт.* // *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 276

[290] *Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною* (Откр. 3, 20).

[291] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 166, 167.

[292] Мф. 12, 34; Лк. 6, 45.

рю во сне и наяву... Как Тебя люблю, без Тебя ничего не вижу, ничего не слышу, без Тебя ничего не говорю, ничего не знаю, без Тебя ничего не имею... Меня Христос не оставляет... мне никогда покоя не дает, но все мое живое сердце горит в любви и милости, в радости и печали, в славе и свете. Глаза не видят Его, но сердце как будто Его видит... так у меня внутри свет живет... Воистину Христа люблю!.. Ничего другого мне не нужно, только Тебе всегда смиренно молиться, как самому Лучшему и Благому, за все беды этого мира»[293].

[293] *Стефанида, прп.* Христе, Жизнь моя. М., 2007. С. 77–81.

Словесный навык

Глаголы Духа

Первое подвижническое делание начинающего исихаста, говорит греческая рукопись XIV века из Иверского монастыря на Афоне, ослаблять страсти. Это означает, прежде всего, не питать их греховными делами и помыслами, противостоять им путем стяжания христианских добродетелей, подвизаясь в строгом следовании церковным установлениям, постоянно участвуя в святых таинствах и усердствуя в молитвенном делании. Совершенно особое значение в подвиге очищения от страстей и преобразования души ради Царствия Божия имеет древнейшая практика псалмопения[1]. Богодухновенные псалмы пророка Давида – это глаголы Духа Святого, обращенные ко всем временам и народам[2]. Книга Псалтирь, вошедшая в канон Священного Писания Ветхого Завета, книга, каждая строка которой проникнута веянием благодати, раскрывает перед людьми Божественное Домостроительство нашего спасения, сообщает правила веры. И более того – она не только преподает учение Откровения, но помогает осуществить его: «книга псалмов объемлет все, что представляют все другие священные книги. Она пророчествует о будущем, приводит на память бывшее, дает закон для жизни и правила для деятель-

[1] *Петр (Пиголь), игум.* О псалмопении. http://www.dearfriend.narod.ru
[2] *Иоанн Златоуст, свт.* // Там же.

ности»[3]. Сам дух Псалтири, имеющий, как и дух всего Священного Писания, великую очищающую силу, оказывает глубочайшее влияние на человеческую душу. Псалтирь, содержащая в сокращенном, прообразовательном виде все книги Писания, представляет собой полную совокупность истин богопознания и богопочитания, она является как бы «малой Библией».

«Во всем Священном Писании дышит благодать Божия, но в сладкой книге псалмов она дышит преимущественно»[4]. Действие и сила этой Божественной благодати распространяется на всех читающих, поющих и слушающих псалмы и очищает их души. «Надобно знать, – сказано древними, – что слово Божие имеет всякую силу и такую крепость, что может очищать пороки и загрязненному возвращать прежнюю чистоту». *Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого*[5]. Господь Сам указывал ученикам на очищающую силу Своих слов: *вы уже очищены чрез слово, которое Я проповедал вам*[6]. «Даже хотя бы ты не разумел силы Божественных слов, приучай по крайней мере уста произносить их, – язык освящается этими словами, если они произносятся с усердием»[7].

Как же происходит это освящение? Слова и мысли, воспринимаемые человеком и возникающие в уме в виде образов, всегда, как носители энергии, оказывают воздействие на душу, в зависимости от их природы – положительное или отрицательное. Именно в образах Бог преподает человеку ведение о Себе, они противостоят

[3] *Василий Великий, свт.* // Там же.
[4] *Амвросий Медиоланский, свт.* // Там же.
[5] Евр. 4, 12.
[6] Ин. 15, 3.
[7] *Иоанн Златоуст, свт.* // Там же.

образам иным – низшим, сотворенным самим человеком или внушаемым диаволом. Божественные образы, проникая в душу, вытесняют образы нечистые, пожигают страстные вожделения и освящают человека. Напротив, внушения демонические, принятые душой, начинают искажать в человеке его собственный духовный образ, сотворенный Создателем по Своему подобию. Поскольку при чтении Божественного слова душа человека начинает очищаться от страстной порочности, важно постоянно напитывать ум мыслями, почерпнутыми из Священного Писания. По этой причине многие иноческие уставы в древности предписывали, особенно начинающим, заучивать Псалтирь наизусть, дабы всегда иметь на устах и в уме псаломское слово.

«*Все Писание богодухновенно и полезно*[8] и для того написано Духом Святым, чтобы в нем, как в общей врачебнице духа, все мы, человеки, находили врачевство – каждый от собственного своего недуга»[9]. А о значении Псалтири сказано, что отцы заповедали читать псалмы каждый вечер, дабы, чем бы мы ни осквернились в продолжение дня, очистились бы духовными песнями, – «они есть врачевство», которое истребляет все непотребное. Пение псалмов обуздывает силу сладострастия, окрыляет ум и возвышает душу. Отцы призывают нас и во время благоденствия, наслаждаясь дарами Божиими, «возносить Богу благодарственные песни, чтобы если от упоения и пресыщения войдет в нашу душу что-нибудь неподобающее, то псалмопением прогнать все нечистые и порочные пожелания»[10]. «Все Писание полезно, и чтение его немало причиняет неприятности демону, но

[8] 2 Тим. 3, 16.
[9] *Василий Великий, свт.* // Там же.
[10] *Иоанн Златоуст, свт.* // Там же.

ничто так не сокрушает его, как Псалтирь. Поверьте, чада, ничто так не возмущает, не беспокоит, не раздражает, не уязвляет, не унижает, не оскорбляет... демонов и самого виновника зла – сатану, как постоянное упражнение в псалмопении»[11]. «Боговдохновенные песнопения Давида руководят всех к молитве, к преданности Богу, славословию и благодарению Бога за все, они просвещают, питают, услаждают и укрепляют души верующие; прогоняют невидимых врагов, врачуют страсти душевные, научают любить Бога и хранить Его заповеди, молиться за всех и непрестанно возноситься к Богу; и сладость их, польза их для душ благочестивых неисчислима»[12].

В Древней Руси Псалтирь почиталась главной учебной книгой. Из предисловия к «Славянской грамматике» Мелетия Смотрицкого, изданной в Москве в 1721 году, мы узнаем, что «издревле российским детоводцам обычай бе и есть учити дети малые вначале азбуце, потом же Часослову и Псалтири». Конечно, как книга священная и постоянно употребляемая при богослужениях, Псалтирь воспринималась не просто как учебник чтения – знание псалмов считалось самой насущной жизненной необходимостью. Научившись читать по Псалтири, а часто выучив ее наизусть, русский человек уже никогда не расставался с ней. Она была настольной книгой наших предков, спутницей во всех путешествиях, иногда она так и называлась «дорожной книжицей». Русский человек, в прошлом всегда глубоко проникнутый религиозным чувством, часто обращался к Псалтири для размышления во всех своих недоумениях и находил ответы на сложные

[11] *Маркелл, пресвит. скитский из Лавры Келий* // Псалтирь в святоотеческом изъяснении. Θεσσαλονίκη, 1997. С. 6.

[12] *Иоанн Кронштадтский, прав.* // *Петр (Пиголь), игум.* О псалмопении. http://www.dearfriend.narod.ru

житейские вопросы. Он прибегал к Псалтири как к молитвеннику, использовал ее ради исцеления от болезней и для освобождения одержимых от нечистых духов. И поныне священная книга псалмов часто бывает востребована в качестве молитвенника в повседневных житейских обстоятельствах[13]. Связано все это с тем, что слова Псалтири не только очищают душу, но могут к тому же «внушить великое любомудрие, побудить к решению и принести великую пользу в жизни»[14].

Псалтирь имеет своеобразное отличие от прочих богодухновенных текстов Священного Писания. Она являет собой «особое чудо». Мало того, что псалмы вместили в себя полноту Ветхого Завета, в сжатой форме преподавая содержание всех прочих книг: историю творения, историю избранного народа, пророчество о Спасителе, проповедь язычникам, но помимо этого «в псалмах начертана целая жизнь человеческая», отображая «движения каждой души»[15]. Псалтирь, наконец, содержит в себе «совершенное богословие»: здесь найдем не только учение о «пришествии Христовом во плоти», но и «угрозу Страшного Суда, надежду на воскресение, страх пред муками ада, обетование славы, откровение таинств»[16]. «Божественные Писания все святы, но особенною святостью проникнуты псалмы»[17]. «Псалмы имеют некую особую и преимущественную благодать, в них совмещаются закон и пророки. И вместе с тем они написаны о каждом из нас – в пример и назидание»[18].

[13] *Петр (Пиголь), игум.* О псалмопении. http://www.dearfriend.narod.ru

[14] *Иоанн Златоуст, свт.* // Там же.

[15] *Афанасий Великий, свт.* // *Амфилохий (Радович), митр.* История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 30, 31.

[16] *Василий Великий, свт.* // Там же. С. 39.

[17] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собр. творений. М., 1998. Т. 5. Кн. 2. С. 599.

[18] *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 31.

Книга псалмов для любого человека «представляет образец жизни души». Когда читаем прочие книги, то написанное в них произносим «не как свои собственные слова, но как слова святых мужей или тех, о ком они говорят. Но, удивительное дело, кто читает псалмы, тот все написанное в них, за исключением пророчества о Спасителе и язычниках, произносит как бы от своего собственного имени, поет их, как будто они были написаны о нем или даже им самим. Согласно своей душевной расположенности, всякий желающий находит в псалмах врачевание и исправление для каждого своего движения». Позволительно даже допустить, «что в словах этой книги измерена и объята вся жизнь человеческая, все состояния души, все движения мысли, так что в человеке ничего нельзя найти более»[19]. Псалтирь дает образ человеческой жизни «в христологическом контексте» и в этом смысле являет собой икону, показывая, как надлежит уготовить душу, дабы уподобиться образу Христову[20].

«Каждый псалом так сложен и изречен Духом», что читающий и слушающий уразумеет из него движения своей души и, смотря по тому, чем страждет, может избрать для себя «живописуемый словом образ», который научит, как должно говорить и действовать, как воздержаться от худого и уврачевать свою немощь, как выразить свое покаяние. Тут найдем, как должно нести скорби, что приличествует уповающему на Бога и как о всем благодарить, – «так и на всякий случай найдешь божественные песнопения, приспособленные к нам»[21]. «Тыся-

[19] *Афанасий Великий, свт. // Петр (Пиголь), игум.* О псалмопении. http://www.dearfriend.narod.ru

[20] *Афанасий Великий, свт. // Амфилохий (Радович), митр.* История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 31.

[21] *Афанасий Великий, свт. // Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 284, 285.

Свт. Афанасий Великий: «Всякий, когда поет 3-й псалом, взирая

чами наставлений переполнена эта книга... Каждое из этих слов – беспредельное море мыслей», – хотя высоких, но и простых, легко доступных уразумению. «И пусть никто не говорит, будто "прежде толкования я не мог знать смысла псалмов". И без толкования всякому сколько-нибудь желающему быть внимательным может даже один стих внушить великое любомудрие, побудить к решению и принести великую пользу в жизни». А кроме всего, «если мы приучили язык к пению псалмов, то душа постыдится желать противного тому, что воспевает язык»[22].

Ни одна книга из Писания Ветхого Завета не читается так часто и постоянно, как Псалтирь, – и в храме, и вне его. Над телом усопшего все три дня до погребения непрерывно звучит чтение Псалтири, не прекращается оно в память о покойном и после – некоторые ревнители продолжают чтение в течение сорока дней, другие же целый год. Многие из мирян полагают себе за обычай ежедневно прочитывать одну или две кафизмы[23]. Вообще псалмы обыкновенно составляют основу келейного молитвенного правила, но прежде всего – это традиционный фундамент церковного богослужения, на котором Псалтирь слышится беспрестанно. Святые отцы всегда видели в молитвенном чтении Псалтири глубочайший

на собственные скорби, заключающиеся во псалме слова почитает как бы своими; а когда поет 11-й и 16-й псалмы, изрекает как бы собственное свое упование и молитву. Также, когда поет 50-й псалом, как бы сам от себя произносит покаянные слова псалма сего; и когда поет псалмы 53-й, 55-й, 56-й и 141-й, тогда делает это с таким расположением духа, как будто не другой кто гоним, но сам он страждет... и воспевает слова сии Богу как действительно свои собственные». *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. С. 285.

[22] *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собр. творений. М., 1998. Т. 5. Кн. 2. С. 601, 602, 604.

[23] Толкование особых изречений Псалтири. М., 2000. С. 5.

смысл – она есть ключ к разумению всего Священного Писания. «Вельми бо есть полезно, – говорит свт. Иоанн Златоуст, – еже поучатися псалмом и прочитывати прилежно Псалтирь, ибо уне есть солнцу престати от течения своего, нежели оставити Псалтирь». У древних иноков пение чина двенадцати псалмов было неопустительным правилом, внушенным ангелом Божиим. Совершалось и круглосуточное пение Псалтири, в обычае было читать всю книгу псалмов по памяти[24].

Так, например, авва Филимон[25], отшельник и созерцатель, имел своим правилом каждую ночь, помимо прочего, пропевать всю Псалтирь, неспешно, без суетливости. Старец признавался: «Бог так напечатлел в душе моей силу псалмов, как в самом пророке Давиде, и я не могу оторваться от услаждения сокрытыми в них всяческими созерцаниями, ибо они объемлют все Божественное Писание»[26].

[24] Ключ к Псалтири. М., 2002. С. 47, 59.

[25] **Филимон, авва** (ок. 470 – ок. 550), преподобный. Пресвитер, пустынник, многоопытный безмолвник, по роду подвига близкий прп. Арсению Великому (354–449); сподобился высочайших даров рассуждения и прозорливости. Большую часть жизни провел в пустыне Скит в Нижнем Египте (ныне Вади-эн-Натрун); вначале подвизался в пещере недалеко от Римской Лавры (ныне мон-рь Барамус), затем в Лавре прп. Иоанна Колова (ныне не существует). Подвижник известен главным образом по рукописи «О авве Филимоне слово зело полезно» («Многополезное сказание об авве Филимоне»), помещенной в греческом, славянском и русском Добротолюбии. Эта краткая работа «является квинтэссенцией всей исихастской аскетики в том виде, в каком она сложилась в пустыне в IV–V вв.». В ней приводится учение благодатного пустынника о священном трезвении в его деятельном и созерцательном аспектах, изложенное на основе долговременного личного опыта. В этом тексте (наряду с рукописью IV в. блж. аммы Феодоры) встречается одно из первых письменных упоминаний формулы Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя».

[26] Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 363, 364.

Наш святой старец Спиридон[27], полтысячелетия спустя подвизавшийся в Киевских пещерах, зная всю Псалтирь на память, воспевал ее ежедневно от начала и до конца в течение тридцати лет, трудясь в просфорной. Но все это не было редким подвигом в те, прежние времена. Удивительнее другое. Даже и в наши 1960-е годы пустынники Кавказских гор могли держать поистине подвижническое правило: помимо вычитывания всех уставных суточных служб, еженощно прочитывали всю Псалтирь[28]. А в это время в греческом монастыре на острове Эвбея такое же правило исполнял малоизвестный тогда подвижник Иаков[29]. В те же годы наш соотечественник старец Леонтий[30], выйдя после третьего срока из лагеря, нес неимоверно тяжкий крест, служа в условиях гонений.

[27] **Спиридон Просфорник, Киево-Печерский** (XII), преподобный. Выдающийся подвижник и чудотворец, подвизался в Ближних Антониевых пещерах Киево-Печерской Лавры, где и погребен. Память святого 31.10/13.11.

[28] *Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 281, 548.

[29] *Пападопулос С.Г.* Блаженный старец Иаков (Цаликис). М., 2007. С. 60.

[30] **Леонтий** (Стасевич; 1884–1972), преподобноисповедник. В миру Лев Фомич Стасевич, родился в Холмской губ. в крестьянской семье. Окончил Холмскую ДС, в 26 лет поступил в Яблочинский Онуфриевский мон. (1910), был пострижен в мантию (1912), рукоположен во иеромонаха (1913), нес послушание казначея. В 1916 г. переведен в Московский Богоявленский мон., 3 года учился в МДА (до ее закрытия), возведен в сан игумена (1920). Патриархом Тихоном назначен настоятелем Суздальского Спасо-Евфимиевского мон-ря (1922) и возведен в сан архимандрита (1924). Арестован (1930), заключен на 3 года в лагерь (Коми обл.). Вновь арестован и осужден на 3 года (Карагандинские лагеря, 1935–1938). По освобождении жил в Суздале и прилегающих селах у духовных чад, совершал домашние богослужения. В то время почти все священники были арестованы, большинство храмов закрыто, служить было негде. В третий арест (1950) о. Леонтий был приговорен к 10 годам (Иркутский лагерь), освобожден досрочно (1955) по амнистии. С 1955 г. до кончины архим. Леонтий служил настоятелем храма Михаила Архангела в с. Михайловском Середского (ныне Фурмановского)

Приход был велик: районный город и двадцать четыре села. Служа ежедневно, старец еще обходил с требами многочисленных прихожан, добираясь до всех пешком. И это на девятом десятке лет. Отец Леонтий непрерывно принимал приходящих и приезжавших издалека, исповедовал, беседовал, молился за них. А еще, кроме всех трудов, старец неизменно каждый день прочитывал наизусть Псалтирь[31].

К сожалению, ныне не часто можно услышать на службе, даже в монастырях, внятное и осмысленное чтение кафизм. Слишком обычным стало невразумительное вычитывание, когда древний священный текст, являющий собой высочайшую поэзию, в словесной ткани которого заложена необычайная музыкальность, превращается в гугнивое бубнение или неразборчивое завывание. А ведь гармония звучания славянской речи, эстетика псаломского слога могут удовлетворить самый взыскательный и утонченный вкус. Красота псалмопения, при благоговении чтеца, могла бы помочь привить интерес и любовь к богослужению, привлечь к более глубокому воцерковлению многие чуткие сердца. Если бы псаломщик всегда старался, читая, не только вычитывать, но и молиться словами псалмопевца, то сколько душ вовлек бы в молитвенное единение, скольким помог оживить и укрепить свое молитвенное внимание. Скорбит душа, когда вместо этого приходится слышать торопливую невнятицу, которая убивает возвышенный дух богослужения.

р-на Ивановской обл. Вел строго подвижническую жизнь, широко почитался в народе как благодатный старец. Почил 9.02.1972. Канонизирован на Соборе 2000 г. Мощи преподобноисповедника Леонтия покоятся в храме в с. Михайловском. Память 28.01/10.02.

[31] Жития новомучеников и исповедников Российских XX в. Тверь, 2005. Январь. С. 405.

Из глубины воззвах

Преподобный Иосиф Волоцкий

В писаниях отцов глубокой русской старины едва ли мы найдем нечто новое о молитве в практическом плане – такое, что было бы не знакомо нам по иным источникам. Здесь почти нет материала для ожидающих отыскать подробности по части устроения суточного распорядка, состава келейного правила или по приемам художества. Скорее тут можно почерпнуть то, чем бедны писания поздних времен, то, чего особенно не хватает нашим оскудевшим душам. От отцов древности исходит благодать напряженного возвышенного духа. Эта сила, пронизавшая скупые рукописные строки, не умаляется, пробиваясь к нам сквозь столетия. Слово древних подвижников не выхолащивается даже при переводе на наш огрубелый, упрощенный язык. Настроившись на их духовную «частоту», мы имеем возможность преодолеть свою теплохладность, оживить нашу колеблемую веру, проникнуться тем напряжением воли, с которым наши предки завоевывали свое спасение.

В разносторонне насыщенных писаниях прп. Иосифа Волоцкого, среди прочего, находятся общие сведения о молитвенном делании. В наставлениях указан подобающий подвижнику образ предстояния Богу: как поклоняться Ему «душою мысленно и телом чувственно». Когда «встанешь, чтобы помолиться Господу Богу Твоему, – говорит преподобный, – прежде всего установи для себя закон – предстоять не лениво, расслабленно и небрежно, а так, чтобы не помышлять о суетном и тленном». Прежде всего пусть усмирятся все внешние движения – руки представим «как бы связанными и стянутыми, ноги же

поставим благочинно». Затем «изгоним все земное из помыслов: злопамятство и гнев, ярость и ненависть и плотские вожделения, – и очи понудим к слезам, и всего себя устремим к небесам». Станем, по слову иерейскому, «станем добре». А *добре стояти* означает предстояние «со страхом и трепетом и с трезвящейся бодрой душою».

Нам дается образ внутреннего приуготовления: «Лучник, который хочет успешно пускать стрелы, сначала старается встать как подобает и, встав со вниманием против знáмен, со тщанием берется за стрелы. Так и ты, желая поразить лукавого диавола во главу, прежде позаботься о благочинии чувств, потом о благостоянии внутренних помыслов, чтобы благополучно пускать в диавола стрелы, то есть чистую молитву. Молитву же я имею в виду не такую, что лишь на устах держится», не ту, худую, «что разленения исполнена», но «с прилежанием и с болезнующей душою и сокрушенной мыслью... исходящую из глубины помыслов... из глубины сердечной», ибо «это и есть молитва, возводящая к Небу». И «подобно тому как деревья, которые, пустив корни в глубину, не ломаются от ветра, так и молитва, из глубины мысленной воссылаемая, простирается в высоту». Об этом и сказано: *Из глубины* мысленной *воззвах к Тебе, Господи*[32].

Человеческая мысль, «пока пребывает без страха и в небрежении о себе», – словно река: «широко разливается и растекается». Потому, приложив усилие, стесним ее покаянным настроем, скорбным чувством, печалью о своем несовершенстве. Тогда мысль, словно горный поток в ущелье, устремляется бурно, с силой, «воссылает к высоте чистые и благомощные молитвы», тогда «быстрее всякой стрелы взлетают» они ввысь: *К Господу воззвал я в*

[32] Пс. 129, 1.

скорби моей, и Он услышал меня[33], – глаголет пророк. «Поэтому пусть скорбит душа наша, памятуя о смерти, об ответе, который она даст за согрешения... памятуя и о Боге, и о Царствии Его». Опытный знает: «ничто так не отгоняет разленение и изнеможение, как постоянная память об этом».

Так, «собирая мысль извне и обращая внутрь, отгоним разленение и изнеможение и, изгнав из помыслов все земное», всем существом «устремимся к Небу». А теперь, «словно стоя близ Престола Славы, помыслим, с кем вместе хотим мы призывать Бога? Предстоя с херувимами, летая мыслью с серафимами, будучи плотью сопричтен к бесплотным силам, сподобился ты предстояния общему Владыке. Всем этим будем возгревать свою совесть, и пусть скорбит она и утесняется: скорбящий таким образом во время молитвы всегда может привлечь в свою душу Божественную сладость, проистекающую от слез». Печаль, пока она внутри, омрачает нас, – «когда же изольется словами молитвы, а за ними и слезами, то отрешится душа от суетных и лукавых мирских разговоров и исполнится великой светлости, с помощью Божией, словно некие лучи посылаются от Бога в мысли молящегося».

Велика сила внимания, настолько, что чудесным образом способна замещать собою наставников: «если научишься молиться со вниманием, тебе не нужны будут поучения рабов Божиих – Сам Бог, без посредников, будет озарять при этом мысль». Велико и значение соборности. Уж если молитва уединенная обладает силой, «то тем более – молитва множества людей! Она и более дерзновенна, и порождает усердие». Как от углей возгорается древесина, так то же творится в церковном собрании

[33] Пс. 119, 1.

с «душами, воспламеняющимися друг от друга и согреваемыми духовным огнем». Нужна молитва и уединенная, но невозможно одному молиться так, как там, «где множество отцов, где единодушно воссылается к Богу пение», где «и ангелы припадают к Владыке, и архангелы молятся». Звучат в храме Божием и священнические молитвы, затем «чтобы молитвы народные, будучи немощными, соединившись с их молитвами более сильными, взошли вместе с ними на Небо». Если апостолу Петру церковная молитва помогла избавиться от темницы[34], то *кольми паче* нам, маловерам[35], потребна ее соборная сила!

Что же ожидается от нас, чающих слышания нашей мольбы? «Приходить к Богу с великим страхом, с глубоким благоговением и сокрушением, с возвышенными мыслями, с благочинием... обнаруживая видимым образом сердечное расположение». Как же ты «не боишься, не трепещешь, окаянный! Или не понимаешь, что здесь невидимо предстоит Сам Царь Неба и земли, и испытует разум каждого, и совесть истязает, и ангелы со страхом предстоят Ему? Ты же... стоишь с небрежением и нерадением, и даже самого себя не помнишь – о чем беседуешь, что говоришь... О безумный и страстный! Сам не слышишь своей молитвы, а хочешь, чтобы Бог услышал тебя. "Я преклонил колена", – говоришь, но мысли твои парят. Тело твое собранно, воля же твоя – расслабленна. Уста твои произносят молитву, мысль же твоя пересчитывает имущество и приобретения, перебирает ухищрения, скверные и нечистые помышления, лукавство, зависть и ненависть, подкупы и измены».

[34] См.: Деян. 12, 5–10.
[35] Ср.: Мф. 6, 30.

Когда «кто-нибудь беседует с земным царем, то всеми способами старается показать свое величайшее благоговение пред ним, чтобы сподобиться от него большей милости, – и показывает это и выражением лица, и голосом, и сложением рук, и расположением ног и всего тела, и говорит лишь о том, о чем захочет говорить царь», не дерзает вопрошать «о чем-либо другом, против воли царя». А дерзает ли кто самовольно обрывать беседу с царем? Между тем молитву, обращенную к Самому Творцу всех царей земных и властителей, не задумываясь, прерываем и размышляем «о кале, о прахе, о паутине». Но учти: «когда мы оставляем беседу с Ним, Он считает это досаждением, законопреступлением и великим прегрешением».

Помни и о том, как «диавол лукав: он знает, что во время молитвы мы много приобретаем, и в это время особенно прельщает нас... Знает лукавый, что ничем иным не может он удобнее навести на нас гнев Божий, чем этим, потому что мы не оказываем Богу почестей, как рабы господам, как воины воеводам и как любящие любимым. Ведь кто беседует с возлюбленным, делает это с осмотрительностью, – мы же, беседуя с Богом о грехах и прося прощения за столько прегрешений, ленивы и нерадивы»[36].

Огненное ограждение

Писание учит нас, что *всякий, кто призовет имя Господне, спасется*[37]. Но если это так просто, если достаточно только этого, то к чему вся аскеза, весь пожизненный

[36] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Иосифо-Волоцкий мон., 2006. С. 209–215.

[37] Деян. 2, 21; Рим. 10, 13.

покаянный труд, все тяготы узкого молитвенного пути? Разъяснение этого вопроса находится здесь же, в Послании апостола. Сказано: *если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать,* – если именно так молиться, *то спасешься*[38]. Речь о молитве сердечной. Мало имя Божие вымолвить, надо Бога призвать так, чтобы Он нас услышал. Для этого нужна вера не умственная только, не расслабленная, теплохладная – нужно сердце горящее, нужно, чтобы молитва, даже словесная, проникнута была глубоким чувством. Если этого не происходит, то молитва не ограждает, не исцеляет и не спасает, выхолощенное, мертворожденное слово не доносится до Божиего слуха, – о таких празднословящих Господь говорит с печалью: *сии людие устнами Мя чтут, сердце же их далече отстоит от Мене*[39].

Но пусть не подумает кто, что сможет оживить свою молитву без помощи свыше. «От себя без Духа Святого ни один человек не может призвать Господа Иисуса чисто и совершенно, если не будет молиться в Духе Святом»[40]. Но помощь эту надо еще заслужить. Искренняя мольба к Богу зарождается по мере некоторого самоотвержения, когда, убеждаясь в своем ничтожестве и теряя надежду на собственные силы, начинаем, по завету апостола, уповать на помощь свыше: *да вера ваша не в мудрости человечестей, но в силе Божией будет*[41]. От дерзновения в вере зависит результат. Насколько «во время молитвы не смущает нас никакое сомнение и ничто надежды нашего прошения не низлагает... насколько молящий будет верить, что Бог на него взирает или Бог может

[38] Рим. 10, 9.
[39] Мк. 7, 6.
[40] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 114.
[41] 1 Кор. 2, 5.

исполнить просимое, настолько удостоивается быть услышанным и получить»[42]. Ибо непреложно изречение Господа: *все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, – и будет вам*[43].

«Дело не в звуке имени Господня. Звук сам по себе не имеет спасительной силы». *Именем Моим будут изгонять бесов*[44], – обещает Господь, но ведь мы знаем, что на деле бесы далеко не всегда боятся этого имени. В устах иудейских заклинателей, например, имя Иисусово не оказалось чудотворным, – напротив, злой дух набросился на них *и, одолев их, взял над ними такую силу, что они, нагие и избитые,* бежали[45]. Отчего так? Оттого, что они, наподобие всех почитателей имен, «произносили имя Иисуса с суеверным убеждением в чудотворной силе одного звука этого имени», тогда как вся сила молитвы заключена «в сердечной вере во Христа Спасителя». А чтобы не произнести *имени Господа Бога* ко вреду своему – *напрасно*[46], нужно немало потрудиться. «Надобно наперед стяжать веру» истинную и «вместе одушевиться упованием на спасительную силу Его крестных страданий и смерти», а «легко ли достичь такой веры и упования», которые, к тому же, должны быть «неразлучны с истинным покаянием. А это разве легко?» Но без этого не надейся спастись, даже *с верой* призывая имя Божие, ибо, по слову Самого Слова, *не всякий,* произносящий имя Его, *войдет в Царство Небесное*[47]. Бог слышит призывающих Его не по букве, но пребывающих в самоотверженной брани с врагами спасения,

[42] *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. // Виссарион (Нечаев), еп.* Духовная пища. М., 2002 . С. 172

[43] Мк. 11, 24.

[44] Мк. 16, 17.

[45] Деян. 19, 13–16.

[46] Исх. 20, 7.

[47] Мф. 7, 21.

с плотью своей, с растленной грехом природой своей, со страстной приверженностью души тленному миру[48].

Не будем скорбеть о том, что нам пока не доступна молитва умно-сердечная, но станем биться за то, чтобы наша словесная молитва стала осмысленной, наполненной живым содержанием. Пусть, как писал прп. старец Силуан, «многие молятся устно и любят молиться по книгам; и это хорошо, и Господь принимает молитву и милует их. Но если кто молится Господу, а думает о другом, то такой молитвы не послушает Господь. Кто молится по привычке, у того нет перемены в молитве, а кто усердно молится, у того много перемен... Молитва только по привычке, без сокрушения сердца о грехах – не угодна Господу»[49].

Существует искушение многословием, когда энтузиасты, увлеченные количеством читаемых акафистов или псалмов, Иисусовых или иных молитв, незаметно соскальзывают в ловушку самообмана, полагая, что *во многоглаголании своем услышани будут*. Надо искать равновесие: частого обращения к молитве и вместе – *молящеся же не ли҃шше глаголите*[50]. А тот, кто сыплет словами, тот торгует молитвой – считает, что чем больше слов скажет Богу, тем более Бог будет милостив. Кто, как фарисей, перечисляет пред Богом свои добрые дела – торгует молитвой. Он полагает, что сам уже совершил свои добродетели, «а теперь очередь за Богом делать добро и награждать его»[51].

К месту будет вспомнить слово епископа Саввы Сарского[52], сказанное на Стоглавом Соборе и включенное в

[48] *Виссарион (Нечаев), еп.* Духовная пища. М., 2002 . С. 172, 173, 175.

[49] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 125, 126.

[50] Мф. 6, 7.

[51] *Николай Сербский, свт.* Душа Сербии. М., 2006. С. 260.

[52] **Савва Сарский** (XVI), епископ Сарский и Подонский, занимал кафедру в течение 10 лет (1544–1554). Участник Стоглавого Собора (1551).

«Соборный ответ по священным правилом: Соборное уложение Русийского Царства». В нем среди прочего говорится: «Аще ли во святых церквах, оставя молитву, учнет з други своими о тленных и мимотекущих беседовати: то от Бога како услышан будет таковый? Мощно ли человеку зрети единым оком на небо, а другим на землю?» Подобает «Бога славити во услышание и разум себе: уши бы слышали и сердце разумело. От разумнаго бо и многочинного пения приходит всякому человеку умиление в душу и страх Божий в сердце, и умильное покаяние и слезы»[53].

«Всем усердием собирай трех воедино: тело, душу и ум, – говорит еще один древний русский автор[54]. – Кто молится и служит, не внимая разумом, не получит награ-

[53] *Макарий (Веретенников), архим.* Из истории русской иерархии XVI в. М., 2006. С. 226, 227.

[54] **Дорофей** (XVI–XVII), иеромонах. Подвижник и аскетический писатель, истинный апологет монашеского образа жизни, автор известной книги «Цветник священноинока Дорофея», сборника поучений, веками служившего руководством для русских подвижников. Подборка выдержек из Цветника, известная под названием «Крины сельные, или Цветы прекрасные», была составлена в Нямецком мон-ре (XVIII) по благословению прп. Паисия Молдавского. Еще находясь в миру, будущий инок мечтал об уединении и непрестанной молитве. В конце концов он смог поступить в общежительный мон., затем удалился в пустыню, где в течение 3 лет подвергался сильнейшим искушениям от бесов. Наблюдая нестроения в обителях и упадок святоотеческого благочестия, о. Дорофей решился написать для назидания братии «малейшую книжицу», которая была бы «уму вместима и объятна». Писал он, по собственному признанию, «со многими слезами». Автор собрал в книге все, что необходимо знать монаху, начиная с евангельских заповедей и апостольских преданий и заканчивая бытовыми советами. Рукопись составлена в конце XVI – начале XVII в. Цветник – это традиционный жанр, сборник святоотеческих изречений (по преимуществу отцов древних, без их наименования), сопровождаемых рассуждениями составителя. Церковное послушание такого писательства обычно возлагалось на грамотных и «разумеющих смысл» монахов, нередко – на игумена или старца обители.

ды от Бога». Потщись молиться не просто, «словно выполняя свой обычный урок, но псалмами, молитвами и канонами усердно обращайся к Богу». Он ждет от нас «безмятежности и непоколебимости ума», а не размышлений «о суетном, мерзком и тленном мира сего». Заботься «о глубоком понимании, внимании и усердии». А тот, кто «об уме небрежет и сердце не хранит, воздуху молится, а не Богу, и трудится напрасно. Ибо Бог внимает уму и усердию, а не многословию». Позаботься о настрое внутреннем: «Стой на молитве жалким и смиренным, словно пред Престолом Божиим. Себя же полагай ничтожным, считай прахом и пеплом, муравьем пред Ним и пауком ползающим... преступившим все Господни заповеди и все грехи совершившим... немощным, слабым и неразумным... Считай себя хуже всех людей и всей твари, а дело свое — неугодным Богу. Поскольку без этого одолевают человека скрытое самомнение и достойная осуждения дерзость». При этом «стой на ногах ровно, поставив ступни рядом от пятки до носка, и не переступай с места на место. Руки же как подобает сложи на груди. Как осужденный на смерть стоит перед судьей, не смея озираться туда и сюда, так должны мы предстоять Богу, Которому и ангелы в страхе предстоят». В молитве «следует пребывать вне любых желаний, прихотей, помыслов и забот. И откладывать все земные умствования и измышления».

Известно, что чем дольше пребывает человек в устном псалмопении, «тем больше устают уста его и желают отдыха», а «чем прилежней человек» в молитве умной, «тем больше желает ее душа его. Всегда желает в ней находиться». Потому «среди духовных добродетелей самая благоприятная... и есть умная молитва Иисусова», она «как бы превращает человека в огонь, и не в состоянии прибли-

зиться к нему бесовское действие. Когда видят бесы человека, огражденного молитвой Иисусовой, то не смеют приближаться к нему, боясь ее силы». Удивительно, «как быстро прежние святые отцы обретали благодать и спасались! И как много было спасшихся!» Но ведь «ничто так сильно не любили отцы наши, как молитву... Этим и совершенства достигли, сподобились и благодати, и чудотворения, и спаслись»[55].

Замечено, что всего несколько слов евангельских могут дать пространное назидание о молитве, ибо «всякое слово Спасителя нашего есть учение... Всякое действие Его есть зерцало». Когда читаем: *и отпустив народы, взыде на гору́ един помолитися*[56], то внимательный ум задается вопросом: для чего же Господь «отпускает народы, восходит на высокое место и пребывает на верху горы?» Ведь человечество Сына по ипостасному соединению нераздельно с Отцом, и потому Иисус «всегда посвящен на славословие Божие», – стало быть, ради молитвы Он «не имел нужды убегать людей, удаляться в пустыню, восходить на высокие места». Однако все, что ни делал Господь, совершал нам в назидание, «в образ нам». Показывая, какая молитва Ему благоприятна, Он уклоняется от народа, восходя на гору один. *Народ* сей – есть страсти наши, которые досаждают нам и возмущают сердце. Народ есть мирская суета, смущающая душу. Народ есть плоть наша, которая похотью своей препятствует нашему спасению. Отпускает Господь народы, научая, что «подобает нам отлучать себя от страстей, оставлять суеты мирские, умерщвлять похоти плоти нашей», когда желаем молиться. «Но почто восходит на гору?» Нет нужды пред-

[55] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 232, 233, 275–278, 280, 421.

[56] Мф. 14, 23.

ставлять себе горы земные, вещественные. То *гора, юже благоволи Бог жити в ней*[57], – «в духовном смысле гора означает Небо. Посему туда и подобает нам восходить в час молитвы». Как же взойти, «когда в узах держит нас бренное сие тело»? *Един* – сказано, и это означает, что подобные восхождения совершаются в одиночку, то есть душе незачем брать с собой тело. *Взыде на гору́ един* – «без тела, без страстей, без плотской похоти подобает нам ум свой един возносить на Небо... Сия есть истинная молитва... и сия есть молитва вся умственная».

На безгласную мольбу Моисея Господь изрекает: *что вопиеши ко Мне?*[58] Для того «Бог сказал оные слова, дабы показать нам – молитва, приносимая умом, имеет глас, который достигает даже до Неба, и имеет силу, которая входит во уши Господа Бога». Между тем иные «из монашествующих велегласно молятся... преклоняют колена, воздевают руки, но не возводят ум свой на Небо, сердце их не молится, отчего не обретают никакой пользы душе своей». *Вниди в клеть твою*, – душа входит в клеть свою, когда не скитается в суете мирской, – *и затворив двери твоя*, – страсти затворяются и бездействуют, когда не позволяем прилепляться им к чувственным, видимым вещам сего мира, – *помолися Отцу твоему, Иже в тайне*[59]. Ум, когда освободился от земных пристрастий, таинственно восходит в молитве к Богу. Зря сие, тайновидец Творец вскоре приимет сокровенную мольбу и *воздаст*[60] воздаянием явным. Познавшие, что «молитва есть посвящение Богу ума», понимают и то, что апостол не мог завещать непосильного дела, говоря: *непрестанно моли-*

[57] Пс. 67, 17.
[58] Исх. 14, 15.
[59] Мф. 6, 6.
[60] *И Отец твой, видяй в тайне, воздаст тебе яве* (Мф. 6, 6).

тесь[61]. Цель заповеди была та, чтобы мы молились умом, непрестанно оком души прозревая богоприсутствие и пребывая в богообщении, – то, что внешне, в словах, невозможно, то возможно внутренне, умно. А «умственная молитва низведет росу благодати в сердце твое, как молитвою Илия низвел дождь на гору Кармильскую»[62].

Наша азбука

В своих записках соловецкий схимник Иероним[63] касается обучения молитве. О том, как умом соединиться в сердце с Богом, святые отцы, как известно, научают в Добротолюбии. Однако прежде, до издания этой книги, рассказывает отец Иероним, «желавшие учиться Иисусовой молитве ходили в Молдавию в Нямецкий монастырь к истинному учителю Иисусовой молитвы старцу Паисию (Величковскому), там от него получали наставления, возвращались в Россию и жили по ним. Таковых людей я видал, – вспоминает старец. – Ныне же, по издании Добротолюбия, для желающих заниматься умною молитвою открылся удобный случай, потому что все козни диавола в этой книге объяснены». Общаясь с опытными подвижниками, старец уразумел основы умной молитвы.

[61] I Фес. 5, 17.

[62] *Никифор Феотокис, архиеп.* Благословенным христианам... М., 2006. С. 181–184.

[63] **Иероним Соловецкий** (Лукин; 1765–1847), иеросхимонах. Насельник Анзерского скита Соловецкого монастыря. Старец не имел образования, «но, при обширном уме, он сам образовал себя духовным чтением и беседами с духовными старцами, с которыми приходилось ему встречаться на жизненном пути. Он имел увлекательный дар слова и редкую силу убедительности, советы его были особенно полезны для боримых помыслами и смущаемых совестью. Наставления его, основанные на опыте, были истинным врачевством духовным».

Это делание, говорил он, «требует совершенного безмолвия». Увлеченные многозаботливым образом жизни имеют почти непреодолимое препятствие на пути к молитве, и тот, кто вынужденно занят хлопотливым делом, может вовсе лишиться молитвы. Исключения редки. Молитва сердечная есть дар Божий, но не человеческое ухищрение, отсюда надежда наша не на собственный труд, а на милость Бога, ниспосылаемую труждающимся.

Постоянство в молитве требуется и в келье, и на послушаниях, и в храме. «Упражняющийся в Иисусовой молитве не пренебрежет церковною службою. Он прежде всех спешит в церковь и последний исходит. Одни самочинники пренебрегают церковной службой». Прежде всего, как говорят старцы, «надобно устами творить молитву по четкам, – например, хоть сотню раз наедине в келье, так чтобы и мысль наша внимательно прислушивалась к словам молитвы, через это будет впечатлеваться молитва в памяти. Надобно тогда беречься от всякого помысла и мечтания; если же без помысла не возможешь исполнить сотни, то опять начни и постарайся исполнить ее без помыслов. Это наша азбука. С нее мы начинаем все, говорили старцы. И если кто навыкнет, может и более ста раз творить молитву, не внимая помыслам. Я послушал этих старцев и уже с лишком сорок лет учусь умной молитве, и благодарю Господа моего Иисуса Христа за навык»[64].

Среди ближайших учеников прп. Паисия Молдавского известен был высотой подвижнической жизни старец Иоанн Беспалый[65]. Сохранился его рассказ, дающий

[64] Соловецкий Патерик. М., 1991. С. 185–187.

[65] **Иоанн Беспалый, Молдавский** (†1843), схимонах. Ученик, друг и сотрудник прп. Паисия Молдавского и схимон. Василия Поляномерульского. Выдающийся русский подвижник и молитвен-

представление о том усердии, каким достигается молитвенный навык, как годами вызревают плоды умного делания, увенчиваясь восхождением в высокое созерцание. «По приходе в Нямецкий монастырь, – поведал отец Иоанн своему сотаиннику, – услышавши от старца Паисия про умную молитву, начал я испытывать старца: как ее начать и как действовать? И начал делом испытывать. И она столь мне сладка показалась, что более всего мира возлюбил ее! И оттого бегал братии, любил молчание, часто удалялся в пустыню, бегал всех соблазнов, а особенно

ник, имел дар созерцательной молитвы. Родом из России. Дважды уходил на Афон, где подвизался по нескольку лет, после чего возвращался в Нямецкий монастырь. Отсек себе перст правой руки, таким образом уклоняясь, ради безмолвия и смирения, от посвящения в иерейский сан. Более 20 лет отшельничал в Покровском скиту (пустынь при Нямце в 5 верстах от скита Поляна-Вороны) вместе с известным старцем схимон. Платоном Пустынником. Здесь всю неделю они проводили в молчании и хранении умной молитвы, выходя лишь на воскресные и праздничные службы, на которых причащались. Вкушали единожды в сутки, а в среду и пяток оставались вовсе без трапезы. На весь Великий пост уходили в полный затвор, запасясь сухарями и водой. Однажды через о. Платона было явлено чудо Божие – от его головы, в виду всей монастырской братии, павшей перед ним на землю, соделался световой белый столб до небес.

Со временем уединение о. Иоанна и о. Платона было нарушено – оба отшельника были призваны к старческому окормлению молдавских обителей. О. Иоанн стал старцем скита Поляна-Вороны; 40 лет не допускал он в свою келью женщин, умер в глубокой старости. Вспоминают, что слово, сказанное о. Иоанном, было «тихое, мягкое и кроткое, но пронзительное, так что он мог всякого с малых слов заставить плакать». О. Иоанн сам много плакал и соболезновал о тех, кои не блюдут поста в среду и пяток, говорил: «Те люди, которые самопроизвольно не сохраняют святых постов, живы телесами, а душами померли, ибо навлекают на себя клятву Соборов и всех святых отец». Многие слезы пролил старец за свою Отчизну. За 4 года до кончины он говорил: «Уже 50 лет, как удалился я из России, но не могу ее забыть, весьма ее люблю, а наипаче благочестивых Российских царей, и всегда в молитвах за них проливаю слезы, да сохранит Господь Бог державу царствия их во век века. Хотя и влазят в Россию от запада лютые волки терзать Христово стадо, но Господь спасет и сохранит ее от них».

празднословия. Ради того путешествовал дважды во Святую Гору Афонскую, изнурял себя послушанием, трудами, постом, поклонами и всенощным стоянием, чтобы стяжать умную беспрестанную молитву. Ее ради часто затворялся в келье, и все силы мои изнурял ради нее; изнурял себя даже до изнеможения. И когда провел так многие лета, помалу начала молитва во мне углубляться.

Потом, когда жили мы в скиту Покровском, посетил меня Господь за молитвы отца Платона. Осенила сердце мое неизреченная радость, и стала действовать молитва; и столь усладила меня, что и спать мне не дает: усну в сутки один час и то – сидя, и опять встаю, как бы никогда не спал; и хотя я сплю, а сердце мое бдит. И начали от молитвы и плоды прозябать. Воистину, чадо, Царствие Небесное внутрь нас есть. Родилась во мне любовь ко всем неизреченная и слезы: если хочу – плачу беспрестанно. И столь сладостно мне сделалось Божественное Писание, а особенно Евангелие и Псалтирь, что не могу насладиться... Часто встаю с вечера читать Псалтирь или молитву Иисусову, и бываю в восхищении, вне себя, не знаю где – аще в теле, аще вне тела, – не знаю, Бог знает. Только когда прихожу в себя, уже рассветает... Никак не могу быть с народом, а наипаче с мирянами; а с женами не могу и говорить – уже более сорока лет, как не бывала жена в моей келье. Хотя и многие желали со мною побеседовать, но я отказываюсь тем, что немоществую. Еще много претерпел искушений и оскорблений от врага диавола, и доныне еще не отступает»[66].

Различные частные советы и наставления можно почерпнуть из опыта подвижников нашего времени. Так,

[66] Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв. Оптина пуст., 1994. Ноябрь. С. 389.

например, старец Никодим Карульский[67], отвечая на вопросы благочестивой мирянки, пишет: «Рассеянность умаляется при помощи внимания, надо заключать ум в слова молитвенные. Заключать ум надо не во все слова

[67] **Никодим Карульский** (†1984), схимонах. Послушник и сподвижник известного старца отшельника Феодосия (Харитонова). Родом из крестьян Рязанской губ. Лишь две зимы проучился в деревенской школе, дальше – самообразование. В Первую мировую войну воевал на Южном фронте в Македонии, в чине старшего унтер-офицера, был трижды ранен. Еще до войны читал «Рассказы странника» и Добротолюбие и ощущал сильное влечение к Иисусовой молитве. Узнав о революции, не захотел возвращаться на Родину, порабощенную безбожниками, и пешком отправился на Афон. Подвизался на метохе Крумица, затем жил с пустынниками в скиту Фиваида. По совету игумена Пантелеимонова мон-ря о. Никодим обращался с вопросами об умном делании к прп. Силуану Афонскому, который направил его (1926) в послушание к отшельнику на Каруле – старцу иеросхим. Феодосию, в прошлом профессору КазДА. Ученый старец отличался такой строгостью, что никто не мог ужиться с ним и не выдерживал более 1–3 месяцев. С о. Никодимом они подвизались вдвоем 11 лет на крутом обрыве скалы в строгом уединении.

После кончины о. Феодосия (1937) о. Никодим продолжал свой подвиг в одиночестве, был духовно близок с братией русского Ильинского скита. Вл. Леонтий Чилийский посвятил схимон. Никодима во иподиакона, чтобы тот мог причащаться запасными Дарами, не покидая своей пустыннической кельи. С 77 лет до конца своей жизни старец Великим постом сорок дней не принимал никакой пищи. О. Никодим обладал богатым молитвенным опытом, был большим знатоком святоотеческих трудов и вел обширную переписку с людьми со всех континентов. Братство прп. Германа (США) состояло в постоянном духовном общении со старцем и окормлялось им. В 1979 г. по благословению старца в дебрях Северной Калифорнии основана девичья монашеская община в честь блж. Ксении Петербургской, под духовным водительством иеромонаха Серафима (Роуза). Заочно благословляя сестер, старец говорил: «Постригайте их в монашество пустынножительское, и пусть они себе живут и тайно творят дело Божие на благо православия... С женщин много не спрашивается, они, как и мы, схимники, не участвуют в священнических административных делах. Пусть... молятся молитвой Иисусовой, преуспевая в художественном делании». Скончался старец Никодим (15/28.02.1984) в возрасте около 100 лет. Сохранились собственноручные записи о. Никодима, озаглавленные им «Дневник опытов и мыслей от молитвы трудовой-художественной» (1937–1944).

сразу, а раздельно в каждое слово. Делать надо так: когда произносится умом одно слово, в то же время надо умом слышать произносимое слово, а затем без паузы следом произносить и другое слово так же; так же и третье, и четвертое, и пятое слово. Кончить одну молитву и следом без паузы – другую и третью, и так всю четку. Слова молитв должно произносить твердо, ясно и тесно. Слова первой половины молитвы: "Господи Иисусе Христе" – выговаривать умом твердо и ясно слышать, а слова второй половины: "помилуй мя" – произносить тесно, стесняя немного грудь. Дыхание удерживать не слишком сильно, изъявляя тем свое сокрушение сердечное и покаяние, но все это делать спокойно, чтобы не раздражать нервы. При этом все время вниманием стоять надо в сердце и смотреть там в святом имени на невидимое лице Господа. И так, произнося слова молитвы слово за словом, без паузы и остановок, не давать места вторгаться посторонним мыслям и помыслам. И, трудясь так с Божией помощью, увидишь и плод труда своего – умаление рассеянности»[68].

Борьба за овладение молитвенным вниманием ведется через трезвение – бдительное отслеживание возникающих помыслов и постоянное возвращение отвлекающегося ума к Иисусовой молитве. Этот подвиг заповедан новозаветным учением[69]. Такое бодрствование со временем переходит в чувство реального богоприсутствия, в состояние, называемое хождением пред Богом. Но прежде этого буквально все будет отвлекать внимание от молитвы, и она для большинства обращается в тяжелый труд – обыкновенно любое другое занятие оказывается

[68] Русскій паломникъ. Platina, 2003. № 28. С. 115.

[69] *Бдите убо на всяко время молящеся (Бодрствуйте на всякое время и молитесь); Уцеломудритеся убо и трезвитеся в молитвах* (Лк. 21, 36; 1 Пет. 4, 7).

легче молитвы. Однако в те моменты, когда человек забывает о Боге, когда молитвенно не предстоит Ему, – он спит, он погружен в сон разума, в сон души, «потому что мир без Бога так же призрачен и фантастичен, как сон», в то время как «предстоящий пред Богом охранен и утвержден самим присутствием Божиим»[70].

Не легко начать внимательно молиться Иисусовой молитвой. Стоит взять четки в руки, как мысли бегут вслед за каждым скрипом, движением, шорохом[71]. «Все отвлекает и рассеивает ум, даже луч света, упавший на икону. Отвлекает от молитвы и пышность архиерейского богослужения». Но все это указывает на внутреннюю причину нашего развлечения. Общения с Богом надо быть достойным, надо быть способным к нему, «а разве человек, всегда находящийся в суете мирской... может легко и просто вступить в общение с Богом?» *Откуда брани?* – спрашивается. – *От вожделений ваших, воюющих в членах ваших*[72]. Молитва Иисусова «имеет огромную силу», и кто посвящает себя ей, тот «неизменно получает благодать от Бога и научается молиться». Но некоторые, попробовав молиться, скоро бросают и жалуются: «Мы механически ее твердим, а пользы никакой не видим». Увы, многие «не понимают, что получить великую способность молиться можно только долгим духовным и физическим трудом, а сразу это никому не дается... Общение с Богом требует великого подвига». Но «не унывайте, не складывайте рук своих», однако и «не ждите, чтобы молитва быстро и легко освободилась от всякого рассеяния»[73].

[70] *Верховской С.С.* Бог и человек. М., 2004. С. 81, 82.

[71] *Лазарь (Абашидзе), архим.* Мучение любви. Саратов, 2005. С. 302.

[72] Иер. 4, 14; Иак. 4, 1.

[73] *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* «Благодатный жар покаяния...» М., 2006. С. 96, 97, 100, 101, 104.

Язык должен потрудиться

Навык в молитве обретается длительным, настойчивым самопонуждением, – об этом неустанно твердят все отцы. В письме к инокине, своей ученице, старец Иосиф Исихаст повторяет азбуку молитвенного делания: «Не расслабляйся и не принимай помыслов. Призывай постоянно Христа. Прежде чем искушение успеет образовать помысл в твоем уме, ты разрушай его молитвой. Не оставляй его... Не считай борьбу малой. Как сумасшедшая, ты должна взывать: “Иисусе мой, спаси меня! Пресвятая Богородица, помоги мне!” Пусть твой язык работает, как машина: “Господи Иисусе Христе, помилуй мя!..” И когда будешь уставать, будет приходить к тебе утешение, которого ты не вкушала никогда. Если же будешь бездельничать, как сейчас, и не радеть, то вовек не исцелишься»[74]. Молитвенный труд необходим, но не он – собственно молитва, а то посещение благодатью, которое очищает, утешает, питает душу. Труд, тем не менее, требуется напряженный, и, конечно, более труд ума и сердца, нежели тела. Оживление души, вызванное молитвой, подтверждает верность направления[75]. «Усердный работник, прилежно взыскующий милости, понемногу начинает ощущать умом просвещающее Божественное утешение», которое «есть удостоверение, что он идет путем истинным». Иной раз такое утешение сопровождается слезами, напоминанием о прошлых проступках, услаждающим богомыслием и вдохновением на дальнейшие подвиги[76].

[74] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 133.

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

[76] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 322.

Ученики и последователи старца Иосифа, и на Святой Горе, и далеко за ее пределами, прививают и развивают его учение. «Изгоняй любой помысл и любое дело, которое беспокоит тебя и вводит в искушение. Мечтательную часть ума освободи от всех образов и твори молитву, как машина, устами, и тотчас познаешь пользу этого приема»[77], – вторит своему наставнику старец Ефрем Святогорец. Для спасения души человеку совершенно необходимы трезвение и непрестанная молитва, только с их помощью возможно изгнать зло, которое свило себе гнездо внутри нас. «Если вы непрерывно и напряженно молитесь, то не падете. Если же будете пренебрегать молитвой, то знайте, что с вами произойдет глубокое падение».

Сначала «язык должен потрудиться» в словесной молитве, «расплачиваясь за все свое пустословие и за все падения». Нужно, чтобы родилась молитвенная привычка, но этого не бывает без неусыпного труда и подвига. Когда появляется смирение, тогда приходит действие благодати, тогда только молитва прилепляется к дыханию, ум пробуждается и начинает сам следить за молитвой. Со временем ослабевают страсти, усмиряются помыслы и утихает сердце. «Не изнемогай, сколько бы раз ты ни возвращал убежавший ум. Бог увидит твое расположение и труд и пошлет Свою благодать, которая соберет ум; а когда присутствует благодать, тогда все делается с радостью и без труда». Будь внимателен, смотри, чтобы дневная работа не расхищала молитву. Снова и снова понуждай себя – призывай Иисуса, и Господь непременно придет и утешит.

Преуспевший в устной молитве обретает первые плоды, он замечает, что внимание перестает рассеиваться и

[77] *Ефрем Святогорец, архим.* Отеческие советы. Саратов, 2006. С. 376.

само начинает собираться внутри. Ум получает способность произносить молитву без участия уст, молитва постепенно овладевает душой. Молящийся ум начинает непроизвольно входить в сердце. «Итак, молись, брате мой, устами, пока не просветит тебя Божественная благодать, чтобы ты молился сердцем». Но нужно помнить: «желающий хорошо помолиться должен прежде изгнать любое попечение и любой помысл». После чего, «сев на свою скамеечку», никогда «не начинай молитву как попало, но сначала собери свой ум и помысли немного о смерти и о том, что последует за ней». Всегда полезно вначале две-три минуты «подумать о своей греховности, о своем страстном состоянии, об уничиженном состоянии своей души и о том, что мы не в силах ничего сделать без Бога».

Молясь, «терпите, чада мои, и не теряйте своего дерзновения. Произносите молитву с напряжением. Не распыляйте свой ум в земном, пускай у вас даже множество попечений. Да будут они для вас преходящими. Только молитву и память смертную имейте непрестанно пред очами: *Предзрех Господа предо мною выну... да не подвижуся...*[78] Молитва рождается в процессе молитвы... Мы должны понуждать себя и стараться пригвоздить ум к сердечному месту, избегая, конечно же, мечтаний. Будем вдыхать медленно и заключим молитву в слова: Господи Иисусе Христе, помилуй мя. Ум свой поставим стражем и надзирателем, дабы он следил за произносимым и не принимал никаких образов». По мере опыта «вращение молитвы в сердечном месте настолько расширяет границы сердца, что оно становится сердечным небом, способным вместить Невместимого». Не будем же забывать, какое сокровище нам доступно, каким оружием мы

[78] Пс. 15, 8.

владеем, ведь непреложен тот факт, что «диавола раздражает и буквально обессиливает непрестанная умная молитва»[79].

Борясь с навязчивыми помыслами, учтем природу их зарождения, чтобы извлекать для себя из этой брани всю возможную пользу. Люди спрашивают, почему так часто, «помимо нашей воли, нас мучают и угнетают порочные воспоминания», особенно настойчиво преследуя во время молитвы. Дело в том, что «все эти образы суть запечатлевшиеся в сознании воспоминания о прежних наших делах», по преимуществу неблаговидных, нуждающихся в покаянии. Это своего рода сигнал, указывающий на больные места, и в то же время показатель выздоровления: когда «неподобающие размышления прекратятся, покаяние наше и преуспеяние будет истинным», это признак того, что соответствующие грехи окончательно прощены нам[80].

Схимонах Арсений Пещерник вспоминал, как старец его Иосиф Исихаст обычно сам готовил трапезу для своих братий, при этом, естественно, не прерывая внутреннего делания[81]. «Я видел, – рассказывает отец Арсений, – как на протяжении всего времени приготовления пищи

[79] *Ефрем Святогорец, архим.* Жемчужины... ТСЛ, 2001. С. 23, 28, 35, 66, 67, 79, 82, 84, 86, 92, 99, 104.

[80] *Иосиф Ватопедский, старец.* Аскеза – матерь освящения. М., 2005. С. 53.

[81] Община старца Иосифа Исихаста, жизнь которой строилась по образцу общежительной обители, состояла из 8 человек. Помимо самого наставника в братство входил присный его сподвижник схимон. Арсений Пещерник (Галанопулос; †1983) и ближайшие ученики – иеросхим. Ефрем Катунакский (Папаникитас; †1998), архим. Харалампий Дионисиатский (Галанопулос; †2001), архим. Ефрем Святогорец (Мораитис; р. 1928) и схимон. Иосиф Ватопедский (р. 1921). Членами общины были также родной брат старца схимон. Афанасий (Коттис) и старец Феофилакт, схимонах преклонного возраста, вошедший в братство позже других и по временам удалявшийся в свою уединенную каливу.

на глазах старца не высыхали слезы. И где в тот час находился его ум? А знали бы вы, до чего вкусные блюда он готовил!.. Заметь, что, если непрестанно читаешь молитву, готовка никогда не отвлечет твоего ума, и увидишь – какая вкусная еда получится!» Известно, что у многих монахов на Святой Горе есть обычай читать во время работы вместо Иисусовой молитвы акафист Божией Матери. Иногда интересуются: какой образ молитвы все же предпочтительнее? «Божия Матерь очень любит акафист! Мы со старцем Иосифом, – рассказывает отец Арсений, – прочитывали его наизусть во время работы дватри раза на дню... Божия Матерь являлась многим святым и обещала, что, кто будет читать акафист каждый день, того Она и в этой жизни будет хранить и в будущей, после смерти, будет ходатайствовать за него пред Своим Сыном. Однако основанием, конечно, является Иисусова молитва... Не прерывай ее. Она возмещает все. Но когда молитва ослабевает, тогда можно почитать и акафист. Матерь Божия еще очень любит молитву "Богородице Дево, радуйся"».

Когда мы творим молитву усердно, «насколько хватает сил», тогда мы своим упорством *заставляем* ум понимать то, что произносится устами. Но для этого от человека требуется значительное самопринуждение, только тогда можно рассчитывать на благие результаты. Старцы советуют во время любых занятий безостановочно произносить вслух Иисусову молитву. Ум при этом, конечно, будет отвлекаться на работу, рассеиваться и блуждать, но важно то, что ухо будет слышать молитву. Внимание частично, но улавливает ее и постепенно погружает в сердце. В любом случае будет польза: даже когда мы сами не вполне осознаем то, что произносим, «сатана понимает это очень хорошо и трепещет, слыша одно только имя

Христово»[82]. Вообще же, целесообразно чередовать устную молитву с внутренней. Когда «приходится старательно исполнять некое внешнее дело, или помыслы слишком досаждают уму, или одолевают дремота и сон, тогда следует губами и языком молиться прилежно, чтобы ум внимал голосу. А когда снова ум и помыслы утихнут и смирятся, тогда следует опять молиться умом и сердцем»[83].

Очень помогает молитвенному настрою чтение духовной литературы, «оно должно иметь целью возбуждение молитвы». Но как только оживилось чувство и появилась тяга к молитве, чтение нужно оставить. «Это общее правило: пока действует молитва, ни за что не браться. Ибо равного ей нет ничего»[84]. Иной раз, когда нет тяги к молитве, можно оставить самопринуждение и вместо Иисусовой молитвы почитать акафист Божией Матери или помолиться любым другим способом по своему усмотрению – «так, как вразумляет Бог». Но надо быть очень бдительным, чтобы самому не разрушить дело: «малейшее нерадение, малейшая небрежность по отношению к молитве – и она покидает тебя. Поэтому без нужды ни с кем не вступай в разговор» во время, отведенное духовным занятиям. А когда в молитве появляется вдохновение, то, пока оно действует, не надо переходить ни к чтению акафиста, ни к обычному правилу[85].

При всей нужде в устном молитвословии преимущества перед ним умного делания очевидны. Отчасти это

[82] *Иосиф Дионисиатис, мон.* Старец Арсений Пещерник. М., 2002. С. 130–132.

[83] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 231.

[84] *Иероним (Соломенцов), иеросхимон.* // Великая стража. М., 2001. Т. 1. С. 513.

[85] *Харалампий (Галанопулос), архим.* // Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 222.

видно из такого сравнения: «Хороши псалмы и церковные песнопения, но их мы поем, чтобы привлечь и тронуть людей», – желающие же обратиться к Самому Царю должны беседовать с Ним *втайне*. Молитвословящие и поющие «похожи на тех, кто находится вне царского дворца и поет разные песни, чтобы показать свой восторг. Конечно, Царь принимает благодарения и от них, поскольку песни поются ради Него, но больше Он внимает сотаинникам Своего двора, то есть тем, кои говорят Ему на ухо». Недаром эта «молитва наполнила рай столькими святыми людьми. Кроме умной молитвы, нет другого способа очищения и освящения»[86].

В то же время, нет иного пути к развитию молитвы, как через выработку навыка. Со временем предстоит не только овладеть словесной молитвой во время работы, но и научиться внутренней молитве за богослужением, а также за разговором и чтением книг, когда она идет параллельно этим занятиям. Чтобы преуспеть в этом, недостаточно постоянной молитвы, читаемой за делом, в транспорте, при ходьбе и так далее. Необходимо отводить время для особого правила – уединенного чтения Иисусовой молитвы по четкам. «Искусству или ремеслу учатся не между делами, а специально посвящают им время. Иисусовой молитве каждый инок по обету своему обязан навыкнуть; не выделяя же для нее специального времени, навыкнуть ей нельзя»[87]. «Ежели не всегда можно пребывать в уединении и молчании, живя в монастыре и занимаясь возложенными от настоятеля послушаниями, – наставлял прп. Серафим Саровский, – то хотя некоторое время, остающееся от послушания, должно посвящать на

[86] *Амфилохий (Макрис), игум. // Тацис Дионисий, свящ.* Поучения старцев. М., 1997. С. 18.

[87] *Парфений, схиигум.* Тропинка. СПб., 2007. С. 156.

уединение и молчание, и за сие малое не оставит Господь Бог ниспослать на тебя богатую Свою милость... Ибо молчание учит безмолвию и постоянной молитве»[88].

Это относится, разумеется, не только к инокам. Правило может состоять из традиционной пятисотницы или ее подобия, количество четок или продолжительность молитвы определяются индивидуально и могут постепенно наращиваться. Главная особенность таких занятий в том, что им нужны подобающие условия. Они просты: уединение, полная темнота и полная тишина. Но не так легко создать их в наше время. Уединившись, надо наглухо завесить окна, самое подходящее время – когда вокруг все спят. Нужен покой. В этом деле важно, чтобы не было внешних раздражителей. Когда они снижаются до минимума, тогда только начинается настоящая брань с раздражителями внутренними. Пока мы рассредоточены и отвлекаемся на окружающее, наш истинный враг отдыхает – ему не о чем беспокоиться, он может и головы не поднимать, а мы можем не догадываться о его существовании. «Все могут молиться со множеством братий, но... немного таких, которые могут молиться наедине»[89].

Большое значение имеет строгость в соблюдении заведенного распорядка. Мирянин обычно сильно утомляется в течение рабочего дня, и вечером ему требуется «несколько часов, прежде чем удастся сосредоточиться». Поэтому афонский старец Харалампий Дионисиатский советовал мирянам[90] «взять себе за правило вставать утром как можно раньше» и совершать основное молит-

[88] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 216.

[89] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 19:6.

[90] Речь идет о современной Греции. Надо умудряться соотносить советы старцев со спецификой образа жизни, присущего той или иной стране, с особенностями определенной культуры.

венное правило до работы. А вечером, «поскольку приходишь домой усталым, то поужинай и прочитай повечерие с акафистом Благовещению Пресвятой Богородицы. Затем немножко, пока не начнет клонить ко сну, помолись Иисусовой молитвой. Ложись спать как можно раньше и вставай, хорошенько отдохнув. Одним хватает пяти часов сна, другим шести, третьим семи... Попробуй и определись согласно потребностям своего тела... Проснувшись, немедленно принимайся за молитву... Пока не придет время отправляться на работу, непрестанно по четкам читай Иисусову молитву и делай по пятьдесят земных поклонов... Если еще останется время, то читай Новый Завет, Псалтирь или что-либо из творений святых отцов. Если молитва тебя захватила, не оставляй ее. Молись, пока не подойдет время отправляться на работу. Но и там, насколько это возможно, шепотом твори молитву, не останавливайся, разве что потребуется с кем-нибудь заговорить по службе... Что касается выходных и праздничных дней, то старайся использовать их с максимальной отдачей», посвящая основное время и силы богослужению и молитве. Подвизающимся «в воскресные дни и в большие праздники Христос ниспосылает сугубую благодать»[91].

Старец Ефрем Катунакский, привлекая к умному деланию начинающих мирян, советует выделять для занятий по крайней мере полчаса в сутки – вечером, до полуночи – и читать без четок Иисусову молитву. Читать просительно, жалобно, вымаливая: Господи Иисусе Христе, помилуй мя... Усердствующий увидит, какой плод это принесет. Начав с получаса, надо постепенно довести

[91] *Иосиф Дионисиатис, мон.* Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 220, 222.

время занятий до часа. Но здесь очень важна самодисциплина, необходимо блюсти внешнюю и внутреннюю строгость – ничто в это время не должно отвлекать: телефон ли зазвонит, вспомнится ли про какое-то неотложное дело, или станет одолевать сон, или вторгнется кощунственный помысл. «Выключи телефон, закончи все свои дела и читай молитву эти полчаса. Не больше. И увидишь: посадишь деревце, а завтра-послезавтра оно принесет плод. И святой Златоуст, и святой Василий с этого начинали – с маленького деревца, а стали светилами всей вселенной»[92].

Нормальное состояние для христианина – это жажда молитвы. «Боголюбцы так любили молитву, как мы не можем жить без воздуха»[93]. Но насколько далеки мы обычно от этого. Особенно трудно вначале, а начало может длиться годами, – тогда правило далеко не всегда доставляет радость, в основном это время тяжкого труда, борьбы с самим собой, со сном, ленью и помыслами. Но именно этот отрезок времени, отведенный для молитвы, – самый драгоценный момент главного творческого дела, – должен стать, вопреки всем препятствиям, наиболее интересным, насыщенным и желанным временем суток. Все остальное – работа, семья, тем более прочие интересы – вторично. «Молитве мы отдаем не излишки времени, но самые благоприятные и производительные часы, основное время нашего дня, нашей жизни»[94], – так мыслит инок, но это указание и мирянину, как определять приоритеты. Любое дело по части необходимых потребностей имей в качестве побочного, а молитву

[92] Старец Ефрем Катунакский. М., 2002. С. 196.

[93] *Вениамин (Федченков), митр.* О вере, неверии и сомнении. М., 2007. С. 331.

[94] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 52.

Иисусову – в качестве основного[95]. «Необходимо почитать молитву главным делом жизни, а остальное – только поделием». Вставая утром, «человек должен знать не только умом, но и сердцем, что в этот день главное для него Иисусова молитва, остальные, мирские дела – это фон, на котором она будет протекать». В каждой ситуации надо думать: «А как отразится это на моей молитве?.. Вся наша жизнь должна быть фоном молитвы... Все в жизни считай приготовлением к молитве»[96].

Такое искреннее, изнутри идущее чувство будет признаком зарождения духовной жизни. Тогда время правила и богослужения будет ожидаться с нетерпением, как самое значительное, желанное событие дня. Пока этого нет, приходится заставлять себя, время правила ждешь с тоской и даже со страхом, пытаясь как-нибудь от него уклониться. Пока это остается тяжкой повинностью, пока приходится убеждать себя, что ведь в этом занятии смысл моей жизни, – до тех пор мы еще только на подступах, это означает, что *бремя* Его еще не стало для нас *легко*[97].

Привитие навыка

Настойчивость и постоянство в молитве – труд нашей души, посильная жертва – нужны, конечно, не Богу, но важны для нас самих. Дело не в том, что Бога трудно упросить, умолить, Он не «упрям», не «капризен», не «жаден». Продолжительность и постоянство молитвы благотворно влияют на наше собственное сердце, помогают исцелению нашей души, обновляемой действием благо-

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

[96] *Рафаил (Карелин), архим.* Умение умирать, или искусство жить. М., 2003. С. 152, 324, 325, 343.

[97] Ср.: Мф. 11, 30.

дати. Очищение сердца и преображение духа – вот истинно драгоценный плод наших усилий, а если при этом исполняются наши конкретные мольбы и желания, то скорее ради нашего утешения и поощрения. *Весть бо Отец ваш, ихже требуете, прежде прошения вашего*[98]. «Господь заповедал нам молиться не для того, чтобы узнать, что нам нужно: еще до зачатия нашего ведомо Ему все, что нам потребуется в каждый миг жизни. Он заповедал нам молиться для того, чтобы в лучах молитвы наши души росли, возвышались, ширились и созревали»[99]. А без этого душа *ожестéет иúзсхнет*[100] – зачахнет и омертвеет, как любой живой росток, лишенный лучей солнечного света и тепла. Преобладание таких духовно увядших душ в нашем мире наполняет его скорбью от *умножения беззакония*, от охлаждения любви[101], и потому порой столь горьки судьбы целых народов, потому так страшен бывает наш земной мир.

Наконец, «молитва имеет нужду в упражнении, чтобы ум умудрился долговременным пребыванием в оной... Молитва требует пребывания в ней, потому что с продолжением времени ум снискивает навык к упражнению, познает, как отражать от себя помысл, и долгим опытом научается тому, чего заимствовать не может из иного источника»[102]. А кроме того, «нет лучшего средства для укрепления воли в духовном делании, как продолжительная молитва». Длительность и частота молитвенных

[98] *Знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него* (Мф. 6, 8).

[99] *Николай Сербский, свт.* Миссионерские письма. М., 2003. С. 270.

[100] *Как трава, которая утром вырастает, утром цветет и зеленеет, вечером подсекается и засыхает* (Пс. 89, 6).

[101] Мф. 24, 12.

[102] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 39. С. 165.

занятий полезны и в том отношении, что «приучают нас к постоянному памятованию о Боге», которое поначалу достигается почти исключительно через самопринуждение[103]. Удержание ума в Боге оказывает освящающее действие на душу: «ум наш, когда увлечется видением святости Бога, сам становится святым». Этим путем достигал святости старец Силуан – «его ум был вечно в Боге, в Боге святом, и сам он стал святым». А ведь это наша единственная, здесь на земле, задача – «стать святыми»[104]. И поколения подвижников продолжают повторять выверенную вековым опытом истину: «Продолжительная молитва есть главный критерий духовности»[105].

Старательное и упорное чтение молитв, по убеждению святых отцов, может приносить свою пользу и служить защитой даже в тех случаях, когда не удается толком сосредоточиться, когда читаемое не вполне нами осознается. Эта мысль не раз на протяжении веков высказывалась отцами: «Не переставай упражняться в псалмопении и молитве, и мало-помалу, помощью Божией, нечувствие твое преложится... Если ты только произносить будешь псаломские слова, то враги знают их силу и не могут противостать тебе, и такое псалмопение послужит тебе... к побеждению врагов... Хотя ты и не ощущаешь силы того, что произносишь, но бесы ощущают ее, слышат и трепещут». Поэтому так важно не оставлять молитву в ответственные моменты, произносить ее в любой ситуации, если не вслух, то про себя, в том числе «и во время беседы, и прежде беседы, и после беседы; во всякое время и во всяком месте должно призывать имя Божие... ибо чрез сие

[103] *Василий Кинешемский, свт.* Беседы на Евангелие от Марка. М., 2003. С. 263.

[104] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2007. Т. 2. С. 25.

[105] *Емилиан, архим.* Слова и наставления. М., 2006. Т. 1–2. С. 21.

упраздняется всякое искушение». А что касается рассеянности, то «не уклоняться умом и не погружаться сильно в рассеянность или мечтание есть дело совершенных, могущих управлять умом своим и содержать его всегда в страхе Божием»[106].

Бесы, сказано, «слышат и трепещут», потому и не напрасна даже не вполне внимательная молитва – одно только упоминание имени Бога сдерживает врага, повергает в трепет. Но ведь это сказано о псалмопении, о молитве устной. Каким же образом может воздействовать на демонов наша мысленная молитва, читаемая про себя, та, которой они не слышат? Ведь, по учению Церкви, падшим духам не дано распознавать наши помыслы. Однако не усомнимся в таинственной силе молитвы. Когда мы молча, одним умом взываем к Богу, то Он откликается на призыв, ниспосылая огненные лучи благодати. Таков Божий ответ на нашу мольбу, и именно эта привлеченная молитвой сила опаляет врагов и гонит их. Что в этот миг происходит в духовном мире, бывает открыто в созерцании подвижникам святой жизни. Так, когда некто из глубины сердечной мысленно произносил Иисусову молитву, «тогда на каждое сердечное моление из его уст исходило горящее пламя, которое настигало демона и пожигало». Следующим словом «он опалял и другого демона, которого захватывало пламя молитвы... демоны почувствовали свою погибель – огненный меч умной молитвы, попаляющий их, но не понимали, откуда приходит он, потому что имя Божие одурманивало их». Как только показался «начальник их, который зовется сатаною... тотчас в его мерзкое лицо попало пламя молитвы и

[106] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 718, 426, 718, 716, 428.

попалило его. И он тут же скрылся». Так действует Господь, ниспосылая «благодать и силу любящим Его всею душою и призывающим Его из глубины сердца»[107].

Но то речь идет о пламенной молитве, вырывающейся из глубины сердечной, – что же сказать о молитве немощной, творимой неокрепшим, рассеянным умом, которую, как часто говорят отцы, Бог даже и «не слышит»? Если так, то о каком отклике Божием может идти речь, о какой благодати? Но ведь отцы говорят и о том, что Господь зрит любое намерение и каждое движение нашей души. Посему когда намерение благое, когда молитва идет, хотя и худая, но со старанием и упорством, когда внимание рассеяно и мы не способны собрать его, но продолжаем трудиться, понуждая себя, – тогда милостью Божией вменяются такие труды хотя и в малый, но все же – подвиг, и Господь, снисходя к нашей немощи, оказывает помощь. Оттого даже не слишком внимательное моление упорного труженика привлекает к нему Божественную благодать, укрепляющую молитвенника и опаляющую врага. Когда же прп. Симеон говорит, что некоторые тщетно трудятся, «вопия в молитвах своих», а свт. Феофан предупреждает, что не все молитвы «бывают слышны там» – на небе, то они имеют в виду не одну невнимательность или рассеянность – ведь начинающие и не могут молиться иначе. Обличаются святыми те, кто успокоился, не желая бороться с немощью, а наипаче те, кто обольщается самодостаточностью, кто ничтожное свое делание почитает за нечто значительное, полагает, что чего-то достиг. Труждающийся во смирении, когда знает, что еще не имеет молитвы, но не отступает, непременно получит пользу.

[107] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 48, 49.

Действительно, «нет большего труда, чем молиться Богу без развлечения, ибо, как только человек приступит к молитве, враг всегда старается отвлечь его, поскольку знает, что молитва – сильнейшее против него оружие»[108]. Известно, «что ни против чего враг так не восстает, как против молитвы Иисусовой», и поэтому, советуют святые отцы, как начал ты держаться молитвы Иисусовой, так и не оставляй ее, а продолжай, уповая на милость и помощь Божию»[109], ибо хорошо известно и то, что наша терпеливость и смиренная настойчивость ощутимо уязвляет врага: *проти́вится же диаволу, и бежит от вас*[110]. К тому же эти наши качества привлекают благодать Божию, которая, обжигая диавола, вынуждает его отступить. Потому «не смущайся, а все твори молитву. Ум рассеивается, а все-таки уста и сердце освящаются этой молитвой, которая есть великое орудие. Выше и важнее этой молитвы нет ничего у нас»[111]. Отсюда рождается непреложная отеческая заповедь: «Вся жизнь да будет временем молитвы»[112].

Образность наставлений старцев помогает уразуметь смысл выработки словесного навыка: «Пусть четки никогда не выходят из твоих рук, потому что это шнур, за который мы дергаем один-два-пять-десять раз, заводя двигатель, пока наконец духовное масло не разогреется и наша духовная машина непрестанной молитвы не тронется с места»[113]. Главное значение частого самопринуж-

[108] *Агафон, авва // Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 13.

[109] Собр. писем оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1995. Ч. 3. С. 89.

[110] Иак. 4, 7.

[111] *Никон (Беляев), иеромон.* Дневник последнего духовника Оптиной пустыни. СПб., 1994. С. 255.

[112] *Василий Великий, свт.* // Святые отцы о молитве и трезвении. М., 1997. С. 9.

[113] *Паисий Святогорец, старец.* Письма. ТСЛ, 2001. С. 53.

дения к молитве в том, что «постоянство ума привлекает особенные действия благодати»[114]. Однако дальнейшие проявления благодати исполнены непредсказуемости: «Молитва есть наш долг, священная обязанность пред Богом, и потому главное в молитве – это внимание и труд, а остальное, как Бог даст: благословит Господь наш молитвенный труд радостью – благодарим, а если сухостью – тоже благодарим, мы радости-то недостойны»[115].

Итак, «молитва имеет нужду в упражнении». Но этого будет мало для победы над главным врагом всякого молитвенника – рассеянностью, когда недостает самого существенного компонента, без которого не может быть преуспеяния ни в стяжании помощи Божией, ни, соответственно, в молитве. Внимание сердечное бывает не от чего иного, как от смирения. Учит этой тонкой, но неразрывной взаимосвязи прп. Исаак Сирин: «До́ндеже убо не смирится сердце, не может престати от парения; смирение бо собирает сердце. Егда же смирится человек, а́бие окружает его милость, и тогда ощущает сердце Божественную помощь, зане́же обретает силу некую упования, движиму в себе... Егда же кто увесть, яко требователен есть Божественныя помощи, многи творит молитвы... Блажен человек, познава́яй немощь свою, зане́же сие познание бывает ему основание, и корень и начало всякия благостыни... И отныне да престает от еже помышляти суетная, и да пребывает при Бозе всегдашнею молитвою, бояся и устрашаяся, да не когда лишится множества помощи Божия. Сия вся благая раждаются в человеце, от

[114] *Лев Оптинский, прп.* // Письма великих оптинских старцев. М., 2003. С. 89.

[115] *Сергий (Сребрянский), присп.* // *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия. Тверь, 1999. Кн. 3. С. 586.

еже познати немощь свою. От многаго бо желания своего к помощи Божией приближается ко Богу, пребывая в молитве». Между тем как «не познава́яй немощи своея, оскудевает от смирения; оскудева́яй же от сего, скуден есть и от совершенства»[116].

Весьма разнообразны подходы к овладению навыком словесной молитвы, точно так же могут различаться и сроки прохождения этого поприща, – они во многом зависят от индивидуальности человека и внешних условий. Так, если взять примеры из отеческой письменности, то видим, что странник[117] «научился Иисусовой молитве от своего старца в течение немногих дней, произнося ежедневно от трех до двенадцати тысяч молитв». В то же время, один из кавказских пустынников рассказывал о себе, что прежде, «живя еще в монастыре и проходя обычные монастырские послушания, он в течение пятнадцати лет занимался исключительно произнесением одной только устной Иисусовой молитвы», при этом он, по простоте своей, «вовсе не обращал внимания на ум и сердце». И вот через пятнадцать лет «словесная молитва сама перешла в умную и ум стал держаться в словах молитвы, а затем открылась и сердечная молитва»[118].

Неисчерпаемые слова

Иногда люди, начинающие церковную жизнь, задаются наивным вопросом, способным вызвать у нас улыбку. Но если вдуматься, то вопрос этот в какой-то мере

[116] *Исаак Сирин, прп.* Слова духовно-подвижническія. 1854. С. 370–373.

[117] Персонаж книги «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу».

[118] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 456.

имеет отношение ко всем нам. Спрашивают по поводу молитвенного правила: зачем каждый день читать одни и те же утренние и вечерние молитвы, повторять одни и те же слова? И так уже все понятно, что там написано. Мы уже покаялись и жизнь свою изменили, что же твердить все одно и то же? Да и грехи, в которых не согрешал, зачем перечислять ежедневно? Так спрашивает тот, кто еще не начинал молиться, кто пока еще только *читает* молитвы. Иначе такие вопросы не возникали бы. А недоумение этих людей понятно: читать все время одни и те же фразы, конечно, скучно. Но можно задаться другим вопросом – почему не становится скучно матери изо дня в день повторять над своим младенцем одно и то же: «Милый мой... Родной мой...»[119]

Молитва – это не произнесение слов. Когда человек реально начнет ощущать, что греховностью разъедено все его существо, что поврежденность его человеческой природы проникла до самых глубин души, тогда является естественная потребность взывать и взывать: «Помилуй мя, Боже...», непроизвольно шептать: «Боже, милостив буди мне, грешному». Мы, в отличие от святых, слепы духовно и не видим бесчисленную тьму своих постоянных прегрешений. Но тот, кто начинает видеть, не может остановиться в покаянном плаче: «Господи, помилуй...» Когда немного отступит ослепляющая ум гор-

[119] «Когда мы по-человечески любим кого-либо, то с приятным чувством произносим имя любимой персоны и не утомляемся повторением. Так, и еще безмерно больше, с именем Господа. Когда любимое нами лицо все более и более раскрывается пред нами в своих дарованиях, то возрастает и ценность его для нас и мы с радостью усматриваем в нем новые черты. Так происходит с именем Иисуса Христа. Мы с захватывающим интересом открываем в Его имени новые тайны путей Божиих и сами становимся носителями той реальности», которая раскрывается вслед за призыванием в молитве Бога. *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 172.

дыня, рассеется застилающее духовный взор самообольщение, то человек ощущает истинную свою природу – свое ничтожество. Он видит, на деле познает, что он без Бога *ничто*, постигает, что сам он не может в буквальном смысле слова *делать ничего*[120], – тогда рождается естественная мольба: «Помози́ ми, Боже...» и слезная жалоба: «Вскую оставил мя еси...» Когда же наконец дается пережить присутствие благодати, когда возникает предощущение близости Христа и души касается незримый еще, но духом уловимый, как веяние *хла́да то́нка*[121], свет Фавора, – тогда радость благодарения сама собой изливается из поющего сердца: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе...» И не то чтобы заскучать, но ни сдержать, ни остановить этот поток человек бывает не в состоянии.

Звучащая из недр сердца молитва не требует словесного многообразия, достаточно бывает и двух слов, способных вместить всю глубину покаяния или воспеть славу и хвалу своему Богу. Для кого-то лишнее слово становится даже помехой, оно только отвлекает от молитвенного чувства. Но, разумеется, не у всех так бывает, кому-то и в самом деле не хватает слов для выражения полноты чувства. Таким людям часто недостает обычного молитвенного правила, тогда, влекомые жаждой не расставаться с Богом, они читают еще и акафисты, и каноны. Многие, по неутолимому молитвенному желанию, помимо служб и правил постоянно читают Псалтирь. Монотонен круг молитвенных помышлений, замкнутый в ежесуточные пределы: от «помилуй мя...» до «милостив буди...», – но неисчерпаема наполняющая их покаянная сила, и тому,

[120] *Без Меня не можете делать ничего* (Ин. 15, 5).

[121] 3 Цар. 19, 12.

кто живет от полунощницы до повечерия, не хватает ночи и дня.

Исполняя самое обычное правило по Молитвослову, можно задуматься: насколько наши собственные речь и мысль далеки от того, что написано в молитвах древними отцами. Тем более – сколь, в сравнении с ними, занижены наши чувства, состояние наших душ. Но в том и ценность, и смысл этих бесконечно повторяемых молитвословий, чтобы напитаться отеческим духом. «Вéси зол множество, вéси и струпы моя, и язвы зриши... Не таится Тебе, Боже мой... нижé капля слéзная, нижé капли часть некая»[122] – гласит текст молитвы, в подлиннике написанной стихами. Это еще далеко не наши чувства, не наши слова. Мы не способны и помыслить так, и так высказаться. «Это написали святые. Но в написанное святыми пусть углубляется наша душа, ощущает это и живет этим... Золотые слова, написанные отцами, когда мы произносим их с верой и благоговением, становятся нашим собственным переживанием, нашим собственным опытом»[123]. Сложенные подвижниками и сохраненные Церковью молитвы – «это вопль, исходивший из их сердец, это чистейшее дыхание их чистейших душ. Святые отцы лучше нас видели тайны духовного мира... Поэтому молитвы, составленные ими, имеют огромную духовную силу. Когда мы читаем молитвы по книгам, то мы беседуем с Богом словами святых – людей, которые исполняли волю Божию», в чьих сердцах сияло имя Христа. Если читать их молитвы «внимательно, стараясь слить с ними наш ум и сердце, то они станут нашими собственными молитвами»[124].

[122] Молитва прп. Симеона Нового Богослова ко св. причащению, 7-я // Каноник, или полный Молитвослов. М., 1994.

[123] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 334, 356.

[124] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 266.

В каждой молитве, говорит свт. Феофан Затворник, заключен опыт того святого, который ее составил, и по ним можно учиться тому, как предстоять пред Богом, как обращаться к Нему. Молитвы не писались за письменным столом – это крик, который вырвался из души подвижника после долгих лет внутренней борьбы, молитва словно кровь истекла из его сердца. В ней – его жизнь, его опыт приближения к Богу, опыт постижения самого себя, пережитое покаяние и ликование. Полностью приобщиться всем молитвам из Молитвослова мы не в состоянии, но в каждой из них есть несколько слов, с которыми можно сродниться. Важно вникать в молитвы, вчитываться неспешно, внимать им так, как люди слушают музыку – всем своим существом, так что удается ощутить настрой души композитора. Читая молитвы таким образом, продумывая их в свободное время, сживаясь с их духом, мы можем постепенно перестроить свою душу – она проникнется тем вдохновением, теми образами и мыслями, которые вложили в свои молитвы святые наставники. И уже после этого мы должны научиться говорить с Богом собственными словами[125].

Тех людей, кто скучает от однообразия молитвенного правила, должно бы, кажется, особенно удивлять такое занятие, как молитва Иисусова: как это возможно десятилетиями с утра до ночи повторять одни и те же восемь слов? Не посвященные в тайну этого делания не знают, что молящимся может хватить и одного-единственного слова, одного только имени Бога, повторяемого непрестанно. Им неведомо, что за одним мысленно прозвучавшим словом может скрываться целая гамма глубочайших переживаний, одно имя Христа может вызвать широкий

[125] *Антоний (Блум), митр.* Человек перед Богом. М., 1995. С. 189, 190.

поток чувств и мыслей, не выразимых ни через какое словесное излияние. Вновь и вновь звучащее имя Божие способно пробуждать череду разнообразных впечатлений, устремлений и вопрошений, исповеданий и благодарений. Все это возможно потому, что молящийся не только взывает, но и получает ответ. Случается, что подвижник, едва произнеся одно «Иисусе...», умолкает, теряя дар речи – ум и сердце затопляются волнами благодати. Это разговор созерцателя с Богом, и никакие слова не способны его передать, а Сам Источник созерцаний поистине неисчерпаем. Может ли такое наскучить? Не *в многословии своем будут услышаны*[126] молящиеся, взирая на возвышенный образ: «ангелы поклоняются Богу, воспевая всего одно слово: Аллилуиа»[127].

Господи, помилуй мя... «Внезапно как бы растворяется некое окно в уме. Приходит свет. Тогда имеешь иное ощущение, тогда понимаешь эти слова очень хорошо... Посредством умиления, сочувствия и божественной теплоты. Тогда говоришь – что еще говорить – только вновь и многократно повторяемое *Господи, помилуй*. Без скуки. Без утомления. Этим все сказано, другого и большего уже не нужно... Каждый день в течение тысячи, двух тысяч лет те же самые слова. Подобно тому, как солнце восходит каждый день... Причем каждый день оно новое, и греет, и светит, и приносит радость...»[128]

Конечно, «для тех, кто произносит имя Божие рассеянно, оно кажется чем-то знакомым и привычным, но для молящихся со вниманием оно будет всегда новым и иным», потому что внимательная молитва изменяет са-

[126] Мф. 6, 7.

[127] *Феоклит Дионисиатский, мон.* Прп. Никодим Святогорец. М., 2005. С. 331.

[128] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 39.

мого человека, меняет и его способность познавать Бога. Богообщение это не разговор с людьми. При внимательном чтении молитв «в них раз за разом будет открываться что-то новое, прежде неведомое» – мы станем «проникать в их смысл, переживать по-иному каждое слово», будет казаться, что будто впервые читаем молитву, которую давно знаем наизусть. По этой причине отцы и называли молитву творчеством[129]. Но откуда берется сила внимания, что пробуждает его и движет им, чем питается это творчество? На самом деле – все «заключается в любви ко Христу. Если ваша душа повторяет с любовью эти пять слов: Господи Иисусе Христе, помилуй мя, – то не будет знать сытости». Это неисчерпаемые слова. «Всю свою жизнь повторяйте эти слова. В них столько животворных соков!» Старец Порфирий Афинский вспоминал, как он восемнадцатилетним юношей на Афоне зачитывался Евангелием, а работая на послушании, твердил его про себя: «Я повторял слова Евангелия много раз и помню их даже теперь. Меня очень занимало держать в уме святые слова. Меня не утомляло многократное повторение, так как я любил Божественные слова, чувствовал их, углублялся в них. Я повторял их целыми днями, но не мог насытиться»[130].

Люди с подобным устроением могут переживать необычные для большинства из нас состояния: «Некоторые, если и немного времени проживут без молитвы, – замечал старец Иероним Эгинский, – не выдерживают и страдают. Те часы, когда бы они хотели помолиться и не смогли, им кажутся мучительными»[131]. Прп. Иустин

[129] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 39, 161.
[130] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 36, 185.
[131] *Тацис Дионисий, свящ.* Поучения старцев. М., 1997. С. 18.

(Попович) признавался: «Тяжело каждой моей мысли, которая не выливается, не преобразуется в молитву»[132].

Не напрасно, конечно, в молитвах ежедневного правила наше внимание привлекается к перечню тех грехов, которые мы нынче не совершали, а может быть – просто не замечали. Уж очень мало мы согрешаем в отличие от святых. Между тем для людей святой жизни и этого списка недостаточно: «В молитвах церковных есть перечисление грехов, но не всех, и часто тех-то самых и не бывает упомянуто, коими мы связали себя, – писал праведный Иоанн Кронштадтский. – Надо непременно самому перечислить их на молитве с ясным сознанием их важности, с чувством смирения и с сердечным сокрушением. Оттого-то в молитвах вечерних и говорится при перечислении грехов: или то-то, или это сделал худого... то есть предоставляется на нашу волю упоминать те или другие грехи»[133].

Дневники отца Иоанна красноречиво свидетельствуют о том, насколько и святой человек грешен, напоминают, что безгрешность присуща лишь Тому Единому, Который воплотился от Духа Свята. Между тем нам, далеким от святости, наша падшесть из глубины нашего падения почти не видна. Бесчувствие совести, недостаток молитвенного трезвения и внимания не позволяют распознать собственное состояние. Беспечность духовная затворяет умственный взор, человек забывает, что если он ни на кого не повышал голоса, то это не значит, что он безгрешен, что блуд сотворить можно одним взглядом, что заповедь нарушается едва приметным движением чувств обиды, раздражения, высокомерия и презрения,

[132] За Крест Честной и свободу золотую. 2004. С. 48.

[133] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2005. Т. 3. С. 398.

что мы постоянно повинны в своих мимолетных помыслах осуждения, зависти, корыстолюбия, самодовольства и тщеславия, как и в прикровенных сердечных влечениях, исполненных нечистого вожделения. А отсутствие в наших душах сострадательной любви, снисхождения к ближнему или обычная наша холодность в молитве – почти вовсе не осознаются как состояние греховное.

Вседневное поминание грехов, «яже содеях» каждый из нас «на всякий час»[134], целительно для наших беспамятных душ. Когда удастся, исчисляя в молитве возможные преступления, вольные и невольные, ведомые и неведомые, пробиться чувством сквозь формальную оболочку слов, тогда начинает открываться мысленному взору то, чем я ныне «уязвен бых сердцем», и побеспокоенная совесть воззовет: «Помилуй мя, Творче мой...»[135] Напротив, бесчувственная невнимательность в молитвословии сама по себе греховна; еще бы – ведь это кража. Забыв о молитве или молясь небрежно, мы невольно крадем у Господа свое сердце. Это ли не тяжелейший грех – похищение «самого себя у Бога»[136], единственного законного владетеля сотворенных Им душ.

[134] Исповедание грехов повседневное // Молитвы на сон грядущим.

[135] Молитва ко Пресвятому Духу // Там же.

[136] *Рафаил (Карелин), архим.* Умение умирать, или искусство жить. М., 2003. С. 189.

Преодоление формы

На устах и в сердце

Святитель Игнатий Кавказский

Свт. Игнатий много говорит о начальных стадиях молитвы, о переходе от словесного к умно-сердечному деланию; он отмечает и то, что грань этого перехода бывает почти неуловимой и что «внимательная устная и гласная молитва есть начало и причина умной». Посему тема внимания становится центральной в рассуждениях святителя. «При внимании польза устной молитвы — неисчислима». «Вниманию же научаемся преимущественно при упражнении молитвой Иисусовой», а «не прелестный образ упражнения Иисусовой молитвой состоит в тихом произношении ее устами или умом, непременно при внимании и с чувством покаяния». Отсюда вывод: «Хочешь ли преуспеть в умной и сердечной молитве? Научись внимать в устной и гласной... Хочешь ли научиться отгонять скоро и с силой помыслы, насеваемые общим врагом человечества? Отгоняй их, когда ты один в келье, гласной внимательной молитвой, произнося слова ее неспешно, с умилением». Когда молились святые, их «устная молитва была одушевлена вниманием», отчего осенялась «Божественной благодатью, соединявшей разделенные грехом силы человека воедино: оттого она дышала такой сверхъестественной силой и производила такое чудное впечатление».

Качество молитвы свидетельствует об уровне нашей внутренней жизни, это показатель духовного состояния: «степень любви нашей к Богу» усматривается в том, как мы молимся, ибо молитва «служит выражением этой любви». Когда «мы подвергаемся постоянной рассеянности, это служит признаком, что сердце наше находится в плену у земных пристрастий и попечений, которые не допускают ему устремиться всецело к Богу». Напротив, «внимательная молитва служит признаком, что сердце расторгло нити пристрастий... свободно направляется к Богу, прилепляется к Нему, усвояется Ему». Отсюда и переход от рассеянности ко вниманию есть возрастание «от любви мира к любви Бога».

Для полноты внимания молиться лучше неспешно, «чтобы ни одно слово не ускользнуло от внимания. Ускользнувшее слово – потерянное слово! Ускользнувшая от внимания молитва – потерянная молитва!» Поскольку «внимание ума при молитве есть всецелое устремление его к Истине», постольку рассеянность «есть состояние самообольщения, есть признак, что ум увлекается учением лжи – помыслами и мечтаниями, которые приносятся ему демонами и возникают из недугующего грехом естества». Тем не менее «Господь повелевает нам не унывать», если продолжительное время «не замечаем вожделенного успеха», – «все препятствия, встречаемые на поприще молитвы, побеждаются постоянством». Ради возбуждения души к «усердным, теплейшим молитвам» следует прибегать к верному, испытанному средству: каждый раз «будем молиться как бы в последний час жизни нашей, как бы в час наступившей кончины».

Необходим контроль над своими чувствами: «приноси Богу молитвы тихие и смиренные, а не пылкие и пламенные». Только когда обретешь благодать, «соделаешь-

ся таинственным священнослужителем молитвы — тогда взойдешь в Божию скинию и оттуда наполнишь священным огнем кадильницу молитвенную». А наше «слепое, вещественное разгорячение крови» — есть «огнь нечистый», и его «воспрещено приносить пред всесвятого Бога». Не ищи «в молитве наслаждений... Желание грешника ощутить наслаждение есть уже самообольщение. Ищи, чтоб ожило твое мертвое, окаменевшее сердце, чтоб оно раскрылось для ощущения греховности своей, своего падения, своего ничтожества, чтоб оно увидело их, созналось в них». Тогда явится истинное покаяние и «будешь вопиять, как из темницы, как из гроба, как из ада».

Постепенно преуспеяние «начинает проявляться особенным действием внимания: время от времени оно неожиданно объемлет ум, заключает его в слова молитвы». Это первые признаки того, что Божия благодать явно обнаруживает свое действие. Затем эти состояния становятся «гораздо постояннее и продолжительнее: ум как бы прилепляется к словам молитвы, влечется ими к соединению с сердцем. Наконец со вниманием внезапно сочетается умиление и соделывает человека храмом молитвы, храмом Божиим». Но ведет к этому долгий путь систематического труда. А наилучшим орудием на этом поприще признан метод прп. Иоанна Лествичника[1], удобный всем «ищущим спасения христианам — и мирянам и инокам».

[1] «Мысль заключай в словах молитвы» — этой формулой выражается так называемый способ Иоанна Лествичника (Лествица. 28:17). Имеется в виду полное осознание смысла молитвенных слов, произносимых с предельным вниманием. Или, как комментирует это Афанасий Критский: «Всеми силами нудь себя вводить в молитву ум свой целым и чистым и затворять и заключать всю мысль и весь свой помысл в то понятие, которое подает слово совершаемой тобою молитвы, не позволяя им уклоняться ни в ту, ни в другую сторону». Святые отцы о молитве и трезвении. С. 159.

Прп. Иоанн дважды говорит о нем в Лествице, «возводящей от земли на небо»: первый раз – в слове о послушании для новоначальных, второй – в слове о молитве, помещенном после наставлений безмолвникам. Это показывает, что способ хорош и для начинающих, и для преуспевших. Величайшее достоинство его в том, «что он, при всей удовлетворительности своей, вполне безопасен». Прп. Иоанн учит: «подвизайся заключать мысль в словах молитвы. Если, по причине младенчественности, она изнеможет и уклонится, опять введи ее... Борись с мыслью непрестанно, возвращая ее к себе, когда она улетает. Бог не требует от послушников молитвы непарительной. Не скорби, будучи окрадаем, но благодушествуй, постоянно возвращая ум к самому себе... Подвижность свойственна уму», однако способен «остановить его Тот, Кто уставляет все... Невозможно связывать дух, но где присутствует Создатель этого духа, там все покоряется Ему». Рассеянность – погрешность, «в новоначальных неизбежная», но она поддается «уврачеванию через возвращение мысли в слова». Препятствие это уничтожается «помощью Божией в свое время, при постоянном подвиге». Весь же путь таков: «начало молитвы – помыслы, отгоняемые молитвой в самом их зачатке; середина – когда ум пребывает в одних словах, произносимых гласно или умом; конец – восхищение ума к Богу».

Отличительная черта способа в том, что «должно произносить слова с крайней неспешностью, чтобы ум успевал вмещаться в слова, **как в формы**», чего сложно достигнуть «при поспешном чтении». Обучаться этому способу, особенно начинающим, «должно как бы читая по слогам – с такой неспешностью». Псалмопение как раз и подразумевает «крайне неспешное, протяжное чтение псалмов и других молитв», которое «необходимо для

сохранения строгого внимания и избежания рассеянности». Поэтому, читая «как кафизмы, так и каноны, равно и молитву Иисусову», требуется произносить «слова помедленнее, напрягая больше внимание, чтоб ни одно слово не было произнесено без внимания». В отличие от других методов, встречаемых в греческой, например, традиции, здесь предпочтителен настолько низкий темп, что на «внимательное произнесение ста молитв Иисусовых потребно времени тридцать минут», а «некоторые подвижники нуждаются и в еще более продолжительном времени»[2].

Этот метод отличен от метода, что описан в «Рассказах странника», – здесь нет заботы о количестве молитв, но важны прежде всего вдумчивость и неспешность. Спешащие «не допускают молитве проникнуть в сердце и произвести свойственное ей действие, заключающееся в умилении». Сопоставляя оба метода, свт. Игнатий говорит: «действие на душу продолжительной, но невнимательной молитвы подобно действию обильного дождя на железную крышу, с которой сбегает вся вода, в каком бы количестве она ни пролилась... Напротив того, внимательную молитву можно уподобить благотворному дождю, орошающему засеянное поле». Иногда, «при особенном действии рассеянности, печали, уныния, лености, очень полезно совершать молитву Иисусову гласно». Тогда «душа мало-помалу возбуждается от тяжкого нравственного сна, в который обычно ввергают ее печаль и

[2] Надо добавить, что приверженность свт. Игнатия именно этому методу не отрицает достоинства других. Предпочтение того или иного метода зависит от индивидуальных особенностей. Многое определяется темпераментом человека. Для некоторых натур медленное чтение, напротив, служит причиной отвлечения – ум успевает рассеяться. В этом случае может быть полезнее быстрый темп, интенсивное, плотное чтение молитв. – *Н.Н.*

уныние. Очень полезно совершать молитву Иисусову гласно при усиленном нашествии помыслов и мечтаний плотского вожделения и гнева». Способ Лествичника вполне универсален, он «удобен и при упражнении молитвой Иисусовой, и при келейном чтении молитвословий, даже при чтении Писания и отеческих книг». Но самое главное – он помогает преуспевшим с помощью этого метода в словесной молитве стяжать молитву и умную, и сердечную. Все дело во внимании – если оно достигнуто, то в такой молитве «не может не принять участия сердце». Как говорит прп. Марк Подвижник: «ум, молящийся без развлечения, утесняет сердце». И наконец, поскольку метод Лествичника привлекает к делателю Божественную благодать, то спрашивается: «при таком образе упражнения молитвой какая может быть прелесть?» – Никакой.

Свт. Игнатий в частной переписке делится личным опытом: «Моление с заключением ума в слова молитвы есть самое полезное и безопасное... Я стараюсь приобучаться единственно к этому способу, как необходимому для внимания. Внимание – душа молитвы... Для себя я держусь... единственно заключения ума в слова молитвы; все прочее является, когда является, само собой». В тех случаях, советует святитель, «когда при молитве ощущается нечувствие, несмотря на это... полезно нудиться к внимательной молитве и не оставлять молитвенного подвига, творя молитву гласно и неспешно, потому что после нечувствия внезапно прикасается к сердцу благодать Божия и оно приходит в умиление. Периодом борьбы со страстями никак не должно отягощаться. Период этот назначается Богом по Его премудрому смотрению». А «преждевременное освобождение от внутренних браней душевредно». Вместе с тем «духовный подвиг» требу-

ет трезвой оценки своих возможностей. Прп. Пимен Великий – «великий делатель умной молитвы» – предостерегал учеников: «Все, что превыше меры, – от бесов». Распознается же происходящее от бесов по *смущению* – непременному и неизбежному плоду их действия. «В умном делании, в самом покаянии должно избегать чрезмерности». Все «надо делать в великой тихости», а «правильность такого делания свидетельствуется миром, приносимым душе». Если же овладевают помыслы беспокойства, то, как «придет тревога, отвергни мысли, приносящие ее, уйми волнение крови[3], принимая за верное, что всякая мысль, приносящая тревогу, – богопротивная».

На деле овладение навыком внимания «встречается очень редко». И понятно – почему. «Внимательная молитва требует самоотвержения, а на это решаются редкие». Не многие готовы исполнить заповедь: *отвергнись себя*, что означает – принеси себя в жертву, и в жертву крестную, – почему и сказано тут же: *возьми крест свой*[4]. Отвержение самости достигается в изнурительном подвиге самопонуждения, но труд этот стоит всех затрат, ибо вознаграждается действием в душе Божественной благодати. Такова закономерность: «благодатному вниманию должно предшествовать собственное усилие ко вниманию», последнее есть свидетельство искреннего желания получить первое. Ради этого ведется долговременная брань: «воспрещай себе рассеянность мыслей», «возненавидь мечтательность», «беседа с помыслами и мечтание» – это «путь неправды», только «отвергший эту

[3] Т.е. нервное, эмоциональное возбуждение. – *Н.Н.*

[4] *Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16, 24; Мк. 8, 34; Лк.9, 23).

беседу и мечтание... может волю Божию совершить посреди сердца своего[5]».

Внимательность, о которой столько сказано, это необходимое состояние молящегося ума, но все же это только инструмент, а чтобы воспользоваться им, необходимо подъять основное делание: духовное преуспеяние определяется мерой отсечения своей воли, или мерой самоотвержения, плодами коего «является истинное смирение духа, нищета духа, а такое смирение привлекает к человеку милость Божию». Без самоотвержения никакая сосредоточенность внимания не имеет смысла, не принесет духовной пользы. «Если предварительно не очистится человек отсечением своей воли, то истинного молитвенного действия в нем никогда не откроется». Более того – именно «для не отрекшихся от своей воли опасна прелесть». Помимо предания себя в послушание необходимо перед самим собой отречься от всякого сознания своего достоинства, «то есть не признавать себя достойным какого-либо преуспеяния, а решительно полагаться на Бога». Любой истинно преуспевший впоследствии сам увидит, «что все его стремления к преуспеянию были не что иное, как увлечения по причине вещественного разгорячения», а «с разгорячением всегда соединено самомнение»[6].

——— ✣ ———

[5] Ср.: *Еже сотворити волю Твою, Боже мой, восхотех, и закон Твой посреде чрева моего* (Пс. 39, 9).

[6] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 1. С. 146, 148, 149, 243, 258, 262, 298; Т. 2. С. 163, 183–187, 213, 261–263, 270; Т. 4. С. 32, 33, 257, 338, 339, 345, 346; Т. 5. С. 110; Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 161, 765, 766, 769, 770, 772, 773.

Овладение умом

Желающий духовного роста должен постараться не «застревать» на уровне словесного делания. Удерживать молитву на устах бесполезно, не устают повторять отцы, если она не будет завладевать умом и проникать в сердце. А этого не бывает без длительного, порой мучительного, труда. Путь к обретению дара умно-сердечной молитвы лежит через аскетическое самовоспитание, и, в то же время, сама молитва является незаменимым инструментом аскезы: «молитва – есть самый совершенный метод самопознания и самоотрицания»[7].

Со временем «приходит облегчение – усмиряются страсти, стихают помыслы, успокаивается сердце». Когда молитва начинает «соединяться с дыханием», тогда ум постепенно просыпается и уже «сам следует за молитвой». Но ради этого надо «держаться, насколько возможно, меры в отношении сна и желудка, чтобы иметь способность удерживать свой язык и глаза». Если случится поесть или поспать лишнего, тогда, как учат отцы, «и в Божием деле надо потрудиться побольше, – демонам станет горько, когда увидят, что, в одном тебя уязвив, в другом они побеждены». Но нужна бдительность во всем и осмотрительность. Бывает, например, сильное влечение к подвигу, – но если тело немощно, то безрассудно следовать даже таким благим побуждениям. Есть риск, стремясь к строгой жизни, вовсе разрушить инструмент души – тело. «Занимайся по преимуществу трудом духовным. Сюда направляй избыток желания, восполняя таким образом немощь тела». Внешний подвиг спасителен, когда управляется рассуждением, и последнее, согласно

[7] *Иустин (Попович), прп. // Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 13.

отцам, важнее первого. Не забывай никогда, что враг наш – воображение. Внимай и бди – не принимай никакого образа. Иначе он вмиг становится для ума идолом, требующим поклонения. Тогда блуждающий ум начнет живописать все более приятные картины, уводя в запретную зону. Только молитвой можно разрушить возникающий образ, да и то лишь в самом начале. «Насколько промедлишь – настолько пострадаешь» и на большие труды обречешь себя, сражаясь потом с заполонившими душу идолами[8].

Конечно, полноценная молитва «совершается умом с участием сердца, без выражения словами и внешними знаками, в которых Бог, как сердцеведец, не нуждается». Но, однако же, по рассуждению отцов, «и устная молитва не только не излишня, но и полезна, и даже нужна, ибо сообразна с устройством нашей природы». Особенно нужно устное молитвословие «для новичков, неопытных в духовной жизни», не привыкших к сосредоточению мысли. Но и вслух читаемые слова необходимо изводить из сердца, «иначе одно произношение благочестивых слов не будет молитвой». Когда по книге «читаем готовые молитвы, то нужно вникать в смысл каждого слова. Если что прочитано без внимания, то надобно повторять раз и два, стараясь прочитать со вниманием». Хотя чтение Молитвослова или канонов «много способствует к возбуждению и питанию благочестивых мыслей и чувств, но этим формулам нельзя присвоять особенной силы, как будто одно механическое произношение молитвенных слов может произвести желаемое действие. Ошибаются те, которые всю важность припи-

[8] *Ефрем Святогорец, архим. // Херувим (Карамбелас), архим.* Из удела Божией Матери. Киев, 1998. С. 200, 202.

сывают прочитыванию многих молитв, канонов, акафистов, которым ни ум не внимает, ни сердце не сочувствует. Одно механическое лепетание уст — напрасный труд»[9].

Не только среди паствы, но и «среди пастырей встречается множество лиц, допускающих особый компромисс в угоду своей лени: это — вычитывание правила механически». В таких случаях положенные молитвословия «читают маломысленно, холодно, быстро, без напряженного внимания и чувств». Привычка так относиться к правилу превращает этих «молитвенников» в своего рода буддийские молельные «мельницы». И это опасно. Такие пастыри «через это собирают себе осуждение в день гнева». Избавиться от «полумертвого, механически равнодушного отношения к правилу» невозможно иначе, как через усердное понуждение к вниманию, преодолевая внутреннее сопротивление и нежелание сердца, помня, что «благодать Божия не содействует нерадивым»[10]; помня о ревности святых, обличающих наше нерадение: кто молится Богу как попало, будто мимоходом, тот не только не получает пользы, не только несет ущерб, но терпит пагубнейший вред — Бог отвращается от него. Лучше было бы такому совсем не молиться, ибо нет тяжелей греха, как молиться Богу с небрежением[11].

[9] *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к спасению. М., 1994. С. 158–160, 162.

Сказанное может показаться прямым противоречием тому, что предлагает метод из «Рассказов странника». Но надо обратить внимание на слова «всю важность», которые упраздняют противоречие. Те наставники, которые советуют за неимением качества приносить в жертву Богу хотя бы количество, никогда не приписывают этому делу «всей важности».

[10] *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой. М., 2002. С. 276–278.

[11] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 1. С. 77, 78.

Некоторые наставники не призывают молиться непременно подолгу, их забота прежде всего приучать «к молитве внимательной, тщательной». Например, епископ Вениамин (Милов) подчеркивал «необходимость чтения слова Божия», он считал, что «при нехватке времени прочесть главу из Евангелия важнее, чем вычитать все молитвенное правило» поспешно и рассеянно. Главное, чего недостает в нашей духовной жизни, – «нет напряжения к ношению помысла Иисусовой молитвы», – считал владыка. Нет, кроме того, «осторожности в употреблении речи», мало понуждаем себя к тому, чтобы всех утешать, «пред всеми смиряться, мало боремся со своей нервностью и с привычкой механически молиться». Ради преуспеяния в молитве «мы должны особенно беречься недружелюбия к кому бы то ни было. Удаляющийся от человека – удаляется от Бога. Мы спасаемся чрез доброе отношение к другим и чрез строгое отношение к себе». Но надо не забывать: исправляет человека не его человеческая воля, но – в ответ на его понуждение себя к добру – Сам Господь. Нам дана способность противиться борющим нас помыслам и отвергать их, а исправляет нашу душу Сам Бог[12].

За что ни брался отец Иоанн Кронштадтский, он, как известно, во всем старался добиваться совершенства. Стремясь к глубокой сердечной молитве, «поспешную и рассеянную он считал одним лишь воздухобиением»[13]. Говорил он о вреде поверхностного быстрого чтения: «У многих причетников, бегло читающих, образуется совершенно ложная молитва: устами они как будто молятся, по всему зришь их аки благочестивых, а сердце [их]

[12] *Вениамин (Милов), еп.* Дневник инока. ТСЛ, 1999. С. 230, 232, 256.

[13] *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания о св. прав. Иоанне Кронштадтском. М., 2006. С. 69.

спит и не знает, что уста говорят». Так «можно ли молиться с поспешностью, не вредя своей молитве? Можно тем, которые научились внутренней молитве чистым сердцем. В молитве надобно, чтобы сердце искренно желало того, чего просит; чувствовало истину того, о чем говорит, – а чистое сердце имеет это как бы в природе своей. Потому оно может молиться и с поспешностию и в то же время богоугодно, так как поспешность не вредит истине (искренности) молитвы. Но не стяжавшим сердечной молитвы надо молиться неспешно, ожидая соответствующего отголоска в сердце после каждого слова молитвы... Ожидай, пока каждое слово отдастся в сердце свойственным ему отголоском».

Если молиться или читать только устами, «то многие слова не ложатся на сердце, я двоюсь, лицемерю, устами выговариваю одно, а на сердце другое; уста говорят истину, а сердечное расположение не согласуется со словами молитвы. А если я молюсь внутренне, сердцем, то, не обращая внимания на выговаривание слов, я сосредотачиваю его на содержании, на силе их, приучая сердце постепенно к истине, и вхожу в то самое расположение духа, в каком написаны молитвенные слова, и таким образом приучаюсь мало-помалу молиться духом и истиною». Во время чтения правила, «особенно по книге, не спеши от слова к слову, не прочувствовавши его истины, не положивши его на сердце, но сделай и постоянно делай себе труд *чувствовать сердцем* истину того, что говоришь; сердце твое будет противиться этому – иногда леностью и окамененным нечувствием к тому, что читаешь, иногда сомнением и неверием, каким-то внутренним огнем и теснотой, иногда рассеянностью и уклонением к каким-либо земным предметам и попечениям, иногда припамятованием обиды от ближнего и чувством мщения...

Не будь самолюбив, побеждай сердце твое, дай его Богу в жертву благоприятную[14], и твоя молитва сроднит, соединит тебя с Богом»[15].

Многие повторяют известное наставление: «Лучше прочитать не все молитвенное правило, по недостатку времени, но со вниманием»[16]. Страшные слова сказаны в Священном Писании: *Проклят человек творяй дело Господне с небрежением*[17]. Отсюда наказ епископа Саввы Сарского, запечатленный в постановлениях Стоглавого Собора: «А на вечернях и навече́рницех и на полу́нощницех и на заутренях говорити псалмы и Псалтырь тихо и не спешно, со всяким вниманием. Также бы есте́ тропари и седалны на заутрени сказывали по чину и не спешно... И потом степенно пели и сказывали по чину и каноны канона́рхали... и говорити не вдруг, но по чину и по Преданию святых отец, чинно и безмятежно, безо всякого зазора церковнаго»[18].

Не только самого себя наказывает небрежный молитвенник, но окрадывает многих, когда он поставлен на церковное служение. Задача чтеца и певчего – не просто читать или петь, но самому молиться и помочь молитве других. Осмысленное чтение, когда чтец погружен в молитвенное переживание богослужебного текста, задает точно соответствующую содержанию интонацию, позволяет верно расставить смысловые акценты. Тогда в полноте раскрываются библейские образы, выявляется богословская мысль. Тогда и по звучанию своему чтение

[14] *Даждь ми, сыне, твое сердце* (Притч. 23, 26).

[15] *Иоанн Кронштадтский, прав.* В мире молитвы. М., 1994. С. 78, 80, 112, 113.

[16] *Никон Оптинский, прп.* // Жизнеописание иеромон. Никона, последнего старца Оптиной пустыни. СПб., 1994. С. 190.

[17] Иер. 48, 10.

[18] *Макарий (Веретенников), архим.* Из истории русской иерархии XVI в. М., 2006. С. 226.

естественным образом разнообразится в оттенках. Одни и те же псалмы должны звучать по-иному в разные моменты службы – например, «шестопсалмие надо читать не как кафизмы, а как молитвы», потому что «значение шестопсалмия очень велико – это молитва Сына к Богу»[19].

Вместе с тем православная традиция не допускает никакой «художественной» выразительности чтения, никаких проявлений душевности. Задача чтеца прямо противоположна актерской – он должен устранить свое «я», не демонстрировать субъективные переживания, никому их не навязывать. В практике псалмопения давно выработаны свои приемы, основанные на опыте исихастов, помогающие чтецу удерживать внимание на содержании молитвы. «Следят, чтобы само чтение было ровным и без остановки, потому что часто, по действию диавола, отвлечение ума происходит в момент паузы между произносимыми словами. Такой прием непрерывного, ровного, без интонационных выделений чтения помогает удерживать ум во внимании»[20]. Такая монотонность, лишенная артистизма и эффектности, не обедняет выразительность чтения для тех, в ком пробуждено духовное начало. Не применяя никаких внешних выразительных средств, молящийся чтец духом выражает и передает смысл написанного. Это непременно помогает слушающим его сосредоточить на молитве свое внимание и сердечно соучаствовать в ней, что почти невозможно при бездумном, механическом чтении и совсем невозможно при «артистическом» чтении или «концертном» пении. Если чтец со тщанием вникает в молитву и вместе с тем *самоустраняется*, то он открывает возможность другим

[19] *Нектарий Оптинский, прп.* // Соль земли. М., 1998. С. 174.

[20] *Петр (Пиголь), игум.* Исихазм – путь к обожению. 2005. http://www.pokimen.ru

слышать «духовным слухом» самих святых авторов молитвы: когда молчит душевно-эмоциональное «я» чтеца, когда он не страждет потребностью самоутверждения, тогда его устами начинает вещать сам апостол, пророк, другие святые.

Буква убивает

Хорошо известны грозные слова прп. Серафима Саровского, хотя и сказанные инокам, но в той же мере обращенные к каждому христианину: «Одна молитва внешняя не достаточна. Бог внемлет уму, а потому те монахи, кои не соединяют внешнюю молитву со внутреннею, не монахи, а черные головешки»[21]. Мысль эта коренится в ветхозаветном Откровении, не знавшем еще никакого различения мирян от иноков: *этот народ... языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня*, — пророкает Бог Отец через пророка Исаию. Наступает новая эра, и о том же скорбит Бог Сын: *люди сии чтут Меня устами... но тщетно чтут Меня*. А вслед за тем апостол утверждает, что мы обязаны быть *служителями... не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит*[22].

Святые отцы призывают беречься того, чтобы «молитву свою обратить в одну форму», превратить в привычку, поэтому надо учиться своими словами выражать молитвенные мысли и чувства. Молитва, читаемая по книге, это всего лишь опора, подмога: «Весь труд обратите на то, чтобы непрестанно ходить пред Богом... Почасту из сердца к Нему обращайте взывания. Такое упражнение обра-

[21] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 193.
[22] Ис. 29, 13; Мф. 15, 8, 9; Мк. 7, 6; 2 Кор. 3, 6.

зует наконец непрестанную молитву, в сердце умом совершаемую»[23]. Но дар непрестанной молитвы обретается через труд непрестанного самопонуждения: «На языке пусть будет молитва Иисусова, в уме – предзрение Господа пред собою, в сердце – жажда Бога или общения с Господом. Когда все сие будет постоянно, тогда Господь, видя, как нудите себя, подаст просимое»[24].

«Имя Иисуса Христа, как пламенное оружие в руках серафимов, не пустит в сердце никакой скверны... кольми паче змия»; и «если не охладеет наша любовь к призываемому имени», то оно «скоро станет очищать чувства от земляности». Пусть одно это имя «будет и в уме, и в памяти, и в воображении, и в очах, и в ушах, и на пороге дома, и на дверях, и на постели, и за столом, и везде!.. Только как можно тише, спокойнее, благоговейнее приближайтесь к нему. Оно есть огнь, поядающий все, но и угасающий в нас при нерадении. Оставьте на несколько часов все прежние занятия и дайте дышать сердцу одним возлюбленным именем», но прежде оживите сознание того, «что во всем существе – во всех делах, хотениях и мыслях наших – ничего нет, кроме греховной гнусности. Верю, что почувствуете исцеление»[25].

Сила искренней трепетной веры питает молящуюся душу, животворит молитву, по вере вершится исполнение прошений. «Если вы, осеняя себя крестным знамением, не веруете, что оно прогоняет диавольскую силу, разумеется, оно вам не поможет. Если вы плачете и рыдаете перед образом Богоматери, а вместе с тем сомневаетесь в том, что ваши просьбы будут услышаны, то напрас-

[23] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем: Из неопубликованного. М., 2002. С. 343.

[24] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 100.

[25] *Иннокентий Пензенский, свт.* // Житие свт. Иннокентия... 2000. С. 6.

ны и ваши слезы, и ваш вопль: это не слезы, а раздражение, это не молитва, а ропот. Без веры это и не плач, а отделение воды из глаз, это не сердце ноет и грустит, а просто нервы не выдерживают»[26]. Суровый педагог, умеющий лучше других воспитать наше хладное, лукавое сердце, – это боль и скорбь. Страдание порождает живую веру и искреннее животрепещущее чувство: «Когда умирает твоя мама или кто-нибудь из твоих родственников, ты не берешь книгу, чтобы плакать. Слова сами приходят на ум от скорби. Так и в молитве». Так и при любом смущении или скорбном чувстве нужно немедля припадать ко Христу и сердечно исповедоваться во всем, что тревожит душу[27].

Помимо невольной школы скорбей и бедствий, многому научает живой пример, особенно когда он преподан носителем благодатного опыта. Так, в монастыре, где настоятельствовал, давал своей пастве молитвенные уроки прп. Макарий (Глухарев). Старец становился пред началом литургии среди народа и, переходя от одного к другому, учил каждого молиться Богу – пламенно, усердно, от души, «а не скороговоркой». Бывший его ученик вспоминает: «Подошел ко мне отец архимандрит и говорит: “Ну как ты молишься? Станем вместе молиться. Говори за мной: Отец наш Небесный!” Я повторил. А он: “Нет, нет, ты усерднее, от души скажи, – и возвысил тон голоса, – Отец Ты наш Небесный!” Я повторил уже со вниманием и чувством. “Нет, нет, – говорит, – ты еще поусерднее и покрепче скажи: Отец Ты наш Небесный!” Сердце забилось, я сам возвысил голос и из глубины души воззвал: “Отец Ты наш Небесный!” И слезы полились из глаз.

[26] *Амфитеатров Валентин, прот.* Небесный дар любви. М., 2003. С. 120.

[27] *Иероним Эгинский, иеросхим. // Тацис Дионисий, свящ.* Поучения старцев. М., 1997. С. 18.

“Ну, молись так! Молись”, – одобрительно сказал старец и пошел к другим богомольцам»[28].

Беда наша часто в том, что не хватает серьезности; по легкомыслию мы не желаем верить несколько преувеличенному, как нам кажется, выражению: «нерадивый молитвенник лжет своей молитвой». Но наша невнимательность и в самом деле «это молитва лживая. Человек лжет Богу, когда идет по легкому пути, читая или произнося молитву не заботясь о внимании». Он забывает, «пред Кем стоит, что делает, с Кем беседует, – он притворяется, что молится, а затем так привыкает к этому лицемерию, что не замечает его». Молясь «по-фарисейски, с душевным расслаблением, лишь для того, чтобы исполнить правило и как бы избавиться от молитвы», мы хулим Бога. Ведь если непрестанная молитва рождается от единения чистого ума с чистым сердцем, то как же надо остерегаться лжи, которая грязнит и ум, и сердце! *Проклят, кто дело Господне делает небрежно*[29]. А проклят – значит «отлучен от Бога». Особенно трудно священникам, ведь они вынуждены молиться тогда, когда от них потребуют, «несмотря на занятость, усталость, на свое душевное состояние. Немалый для них соблазн прочесть молитву, не включившись в нее как должно, не пережив ее сердцем... От священника требуется несравненно больший подвиг: быть внутренне всегда подготовленным к молитве, совершать каждую требу, как свое кровное дело»[30].

Когда случается, что человек перебирает слова заученных молитв, а ум и сердце увлечены совсем иным, то это, конечно, лицемерие и празднословие пред Богом. Причина в том, что мир мы любим больше Бога и земное для

[28] Старец прот. Тихон Пелих. ТСЛ, 2000. С. 197.

[29] Иер. 48, 10.

[30] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 15, 25, 42, 156, 160.

нас дороже Царства Небесного. Очень опасны трафаретность, автоматизм, привычка к небрежению, – нужно каждое молитвенное слово произносить, прилагая все силы естества: *всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею*[31]. Иначе «молитвенная жертва будет порочной, не имеющей плода спасения». Для оживления духовного состояния, для возвышения молитвенного чувства можно постараться определить – кто из знакомых является наиболее неприятным, самым вредным и раздражающим нас человеком. А затем нужно потрудиться – искренно расположить свое сердце к этому человеку, понудить себя на доброе к нему отношение, с благодушием, теплотой и любовью[32].

Надо сказать, что такой, казалось бы, незамысловатый совет на самом деле указывает на духовное оружие, обладающее немалой силой. Взяв за правило подобное отношение к окружающим и стараясь добросовестно исполнять его, мы очистительно воздействуем на собственную душу и одновременно благотворно влияем на наших ближних.

Находить и разнообразить подходы к научению людей взрослых помогает свой собственный опыт, но совсем иное дело – развить молитвенный дар ребенка. Чудный пример воспитания юной души узнаем из записок наставника[33] Великого князя Сергея Александровича Романова. По нескольким штрихам из дневника этого неза-

[31] Мк. 12, 30.

[32] *Петр (Серегин), иеромон.* Поучения // Вестник РХД. 1992, № 164. С. 83, 84, 87.

[33] **Арсеньев Дмитрий Сергеевич** (1832–1915), адмирал, генерал-адъютант, воспитатель (с 1864), а затем попечитель Вел. князей Сергея и Павла Александровичей. Впоследствии начальник Николаевской морской академии и Морского училища. Был женат (с 1873) на В.В. Скарятиной, имел троих детей.

урядного педагога можно себе представить всю серьезность, ответственность, мудрую строгость и требовательность, которые прилагались в заботе о духовном становлении девятилетнего отрока.

«К 10 часам, – записывает воспитатель, – Великие князья прибыли вместе со мною в Ялтинскую церковь». На воскресной службе «Великие князья стояли хорошо, крестясь, когда следует, причем младший, разумеется, следовал движениям старшего. Но если Сергей Александрович и стоял прилично, то без сердечного внимания и крестился механически; не было того чувства живого предстояния перед Богом, при котором молитва возможна и стояние в церкви не в тягость. Дай Бог, чтобы мне удалось внушить это чувство Сергею Александровичу, только тогда нечего будет бояться возвращения рассеянности...» Другой эпизод. Краткая молитва перед трапезой. Как привычно и бездушно прочитывается она обычно, словно это пустая формальность, что-то вроде «прошу к столу», и так же, почти машинально, благодарим: «...яко насытил еси нас». Но вот каково отношение к делу настоящего воспитателя и каково, кстати, представление о наказании: «Предобеденную молитву Сергей Александрович читал без внимания, однако так, что я не имел повода ему ничего сказать; молитву после обеда он сказал не только без внимания, но с явным небрежением; подозвав камердинера, я приказал ему отвести Великого князя наверх и там остаться с ним. Сергей Александрович был очень сконфужен, заплакал, стал просить прощения, но, не обращая внимания на его слова, я подтвердил приказание камердинеру, и Сергея Александровича увели. Когда я вернулся наверх с Павлом Александровичем и няней, Сергей Александрович уже одумался и готов был слушать замечания; тогда я ему еще раз напомнил, как

много для него сделал Господь, как грешна неблагодарность к Богу и как легко Богу не только страшно наказать, но и уничтожить всякого человека. Это наказанье очень подействовало и на Павла Александровича».

С самого начала, принимая обязанности наставника семилетнего князя, молодой еще капитан-лейтенант Арсеньев, прибывший с действующего флота, уже имел цельность и зрелость в понимании своей задачи: «Суть воспитания Великого князя мне уже представлялась ясно. Я был убежден, что надо прежде всего вкоренить сознание бессмертия своей души, веру в Бога и твердые христианские правила; что необходимы: привычка испытывать все свои поступки, усердная и внимательная молитва, жизнь в присутствии Божием и постепенное укоренение убеждения, что жизнь земная есть великая и серьезная обязанность, ведущая нас к вечности и за которую мы подлежим серьезной ответственности; все это я считал необходимым внушить как основу воспитания и основу жизни. Я был убежден, что надо прежде всего ребенка, а потом и юношу, заставить полюбить добро и добродетель и, еще до наступления возраста страстей, зажечь в душе живое чувство веры и любви к Богу и ближнему. Создать сознательное и твердое, внутреннее, сердечное предпочтение добра злу, внушить любовь к добру, и что если это сделать не удастся, то воспитание должно считаться неудавшимся». Необходимо, чтобы «юный Великий князь развивался в атмосфере любви, благорасположения ко всем» и чтобы при этом «он считал свое [великокняжеское] звание высшим обязательством, положенным на него Господом для службы Отечеству и ближним»[34].

[34] Великий князь Сергей Александрович Романов. М., 2006. Кн. 1. С. 32, 175, 185.

Дух животворит

Избавиться от выхолощенности в молитвословии, изгнать из молитвы формализм – этому учит скорбь тяжелых жизненных испытаний. Никакой сухости не остается в душе, когда к молитве побуждает страдание. Этот безжалостный наставник невольно заставляет преодолеть равнодушие, и молитвенный крик сам собой вырывается из сердечной раны. Праведники, познавшие исповеднический путь в эпоху гонений, ценой своей жизни, жизни родных и близких выстрадали понимание того, что такое молиться сердцем. Души, прошедшие земные мытарства, устоявшие и не сломленные, обрели молитвенный дар не через правила и упражнения. Каждое дошедшее до нас слово этих людей, каким бы оно ни казалось простым, несет в себе живительную силу Духа, дает нам образ живого богообщения.

Среди духовного наследия, оставленного нам новомучениками, сохранились письма святого исповедника веры протоиерея Романа[35], любимого и почитавшегося москвичами пастыря. Надо бы с чуткостью и благоговением вникнуть в эти слова, написанные в лагерном

[35] **Роман Московский** (Медведь; 1874–1937), священноисповедник. Духовный сын прав. Иоанна Кронштадтского. Окончил С.-Петербургскую ДС. Служил в Петербурге, Севастополе, затем в Москве (с 1918), где вел подвижническую жизнь и более 10 лет (до последнего ареста) нес подвиг старческого служения. Ревностный, неутомимый деятель, организатор известного московского Братства ревнителей православия им. свт. Алексия. Неоднократно подвергался арестам. Прав. Алексий Мечев, с большим уважением относившийся к о. Роману, говорил, посещая его общину: «У тебя стационар, а у меня только амбулатория». Отбывал заключение (с 1931) на Соловках. После освобождения смертельно больной священник прожил совсем недолго, перед кончиной (8.09.1937) принял постриг в рясофор с именем Иосиф. Причислен к лику святых (2000), мощи святого ныне почивают в московском Покровском храме на Лыщиковой горе. Память 26.08/8.09.

заключении. В них сокрыт опыт мученика, не сломленного в тюремных застенках. Это опыт души, в земном аду отстоявшей свою веру, выжившей вопреки очевидности и не утратившей теплоту сердечной молитвы в условиях, намеренно созданных для истребления всего человеческого в людях. Когда христианин сохраняет святыню молитвы, тогда и молитва хранит его душу, уберегая от уныния, малодушия, страха. Из заключения отец Роман вышел смертельно больным. Умирая, он признавался: «Иисусова молитва по милости Божией всегда со мною непрестанно».

Из недр Соловецкого концлагеря дошли до нас строки, доказывающие, что крестный путь ведет к свету – к преображению и спасению: «Да будет имя Господне благословенно, потому что самые тяжкие здешние условия несравнимы с ужасными муками ада... Кругом мрачно, но на душе у меня светло. Кругом шумно, а в сердце у меня тихо, ибо где бы ни был я, в каких бы обстоятельствах ни находился, со мной мой Единственный Сладчайший Христос... Ведь Бога нигде, никто и никакими условиями не может отнять от меня. А если Он со мною, что для меня все внешние тягости?! Что моя нищета и бессилие? Когда в Нем бесконечное море силы и богатства. Он – мое бытие, Он – моя жизнь и сознание. В Нем я все нахожу, до всех достигаю, всем владею... Источник всякой жизни ведь всегда с нами и около нас, значит, и нечего страшиться и беспокоиться. Он с нами и в здоровье, и в болезни, и в жизни, и в смерти...

Должны мы жить так, чтобы каждый новый день считать последним в своей жизни (ожидая смерти) или же первым (в движении к совершенству)... Мы здесь, в этой жизни, странники, а посему не надо огорчаться временными трудностями пути. Идти все равно надо, а отечест-

во наше – на небесах. Не огорчаюсь и тем, что приходится жить не по своей воле, а так, как здесь приказывают, потому что и по вере моей отречение от своей воли есть первое условие для движения к совершенству... Кругом скорби и скорби, как много теперь требуется мужества, терпения и особенно веры, но, что бы ни было, нам не следует унывать и падать духом. Все идет так, как этому должно быть; не по нашей воле – значит, так, как надо... Раз так происходит, значит, так и нужно, и все происходящее есть самое лучшее для меня в настоящее время. А посему какие-либо колебания, недоумения, огорчения неуместны. Ведь весь секрет жизни в том, чтобы все совершалось не по моей мелкой воле и не по моему жалкому умишку. Единая Премудрая и Благая Воля должна царить во всем, а наше дело не мешать ей осуществляться и в нас, и через нас...

Я как-то особенно ярко ощутил, что всякие обстоятельства в жизни – и происшествия, и испытания, и неожиданности – дело второстепенное. Основа – это постоянная связь с Единым и Вечным. Есть она, тогда все происходящее, хотя бы и самое тяжелое, можно переносить равнодушно или, вернее, покойно. Главное-то ведь имеется, а все прочее – преходящее. В Главном же и Едином, как в Полноте, все есть, и все в Нем, а посему никакие утраты этой жизни не страшны... Основное... оно прочно и не может поколебаться. Вечное – нерушимо. Только бы научиться все более и более глубоко входить в него. Какая мудрость – уметь отходить от своего "я" и опираться на "Я" Великое, Единое. Всем этого желаю, особенно в эти дни. Что бы ни было, а вечность за нами и в этой жизни, и в будущей... Я жив, ощущаю жизнь, и этого довольно с меня. Если центр жизни своей постоянно переносишь внутренне в этот Вечный Единый Центр,

то не будет обстоятельств, когда можно будет ощущать себя плохо. Вездесущий и Всепроникающий никогда нас не оставляет и оставить не может ни в каких обстоятельствах и ни в каких переживаниях. Если об этом не забывать никогда, тогда наше счастье на земле обеспечено даже в тяжких болезнях и в самой смерти»[36].

В начале 1930-х годов в Москве нес свое служение отец Александр Зверев[37]. Очевидцы вспоминают, как он приобщал свою паству к деланию молитвы Иисусовой. Обычно после службы священник становился перед алтарем и вместе со всеми прихожанами читал пятьдесят раз молитву Иисусову с поклонами. После этого отец Александр кратко проповедовал о силе молитвы и особо, как о самом главном, говорил о молитве Иисусовой. Всем своим пасомым отец Александр давал дополнительное правило. Утром и вечером, помимо обычных молитв, полагалось со вниманием прочитывать по сорок молитв Иисусовых, двадцать раз – «Пресвятая Богородице, спаси нас» и десять раз – «Вси святии, молите Бога о нас». Конечно, говорил священник, каждый из нас находится

[36] *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия. Тверь, 2000. Кн. 4. С. 335–362.

[37] **Александр** (Зверев; 1881–1937), священномученик. Протоиерей, настоятель московской Никольской церкви в Звонарях, претерпевший мученическую кончину за веру. Родился под Москвой в семье священника, окончил МДА, женился на дочери прот. Алексия Лебедева Марии; впоследствии у них родилось трое детей. Рукоположен в сан священника (1913), назначен (1922) помощником начальника Московских пастырско-богословских курсов. О. Александр был арестован (1922), приговорен к 2 годам лагерей, освобожден досрочно по амнистии. Вновь арестован (1933) и отбывал 3 года ссылки в Каргополе, где зарабатывал на жизнь пилкой дров, был рабочим, набивал силосную яму, молол ячмень. Смог приступить к священнослужению (1936) в с. Возмище Волоколамского района, но вскоре (1937) последовал новый арест. О. Александр расстрелян на полигоне Бутово под Москвой (16.11.37) и погребен в безвестной общей могиле. Канонизирован в 2000 г. Память 3/16.11.

на своей службе и живем мы во время сложное, в обстоятельствах очень трудных, но такое малое правило любой человек может исполнить. Между тем плоды таких, казалось бы, незначительных усилий бывают не меньшими, чем от сугубых подвигов, так как сама жизнь в условиях гонений и притеснений становится подвигом. Священник завещал своим воспитанникам: «Я прошу вас, если вы помните меня и любите меня, исполните мою просьбу и примите это мое правило на всю свою жизнь».

Сам отец Александр, вспоминают его духовные чада, молился «удивительно благоговейно, просто и смиренно». Бывало полное впечатление, что человек «стоял перед Господом и с Ним разговаривал – совсем просто... Поражало всегда одно – ощущение живого предстояния Богу, Которому со всей полнотой любви и преданности он приносил свои прошения о всех предстоящих в храме. Все эти люди были ему необычайно дороги, буквально каждый»[38].

В наше время становится доступным многое из драгоценного духовного наследия наших ближайших предков. Сегодня мы читаем, словно нам адресованные, письма, посланные из заключения священномучеником Иоанном[39].

[38] Воспоминания об о. Александре Звереве. М., 2001. С. 7, 12.

[39] **Иоанн** (Стеблин-Каменский; 1887–1930), священномученик. Иван Георгиевич родился в С.-Петербурге в семье сенатора. Морской офицер, он мужественно решил принять священный сан уже в разгар гонений, в начале 20-х годов. Назначен священником (1923) церкви Святой Троицы на Стремянной ул. в Петрограде. Очень скоро (1924) он был арестован и заключен на 3 года в Соловецкий концлагерь, затем отправлен в ссылку в Воронеж. Назначен настоятелем Алексеевской церкви бывш. Девичьего монастыря и одним из благочинных епархии. Всего 2 года пробыв на свободе, прот. Иоанн вновь был арестован (1929) и из заключения уже не вернулся. Расстрелян в Воронеже (2.08.30). Память 20.07/2.08. Ныне опубликовано ценнейшее духовное наследие о. Иоанна – его письма из заключения.

Петербургский протоиерей пишет в 1920-е годы из заточения своим духовным детям о важности навыка в Иисусовой молитве. Он обращается не к подвижникам, не к монахам, а к самым простым мирянам. К тем, для кого во время всеобщей революционной катастрофы, когда обрушились все устои нормальной жизни, всего дороже по-прежнему оставалось имя Христа. Ужас происходящего сковывает душу, сжимает неискушенные сердца, страх и скорбь иссушают молитву. Нет ни покоя, ни мира, в окружающем мятеже не удается собрать внимание, сосредоточиться на молитве. Но священник призывает своих чад не никнуть духом, увещевает ни в каких обстоятельствах не смущаться сухостью молитвы, оцепенелостью души. Далеко не сразу молитва проникает вглубь. Преодоление внутренней окаменелости и презрение к внешней буре – это и есть труднический подвиг для начинающих молитвенную жизнь: «Иисусова молитва возрастила дух многих подвижников благочестия. Повторяйте ее непрестанно, хотя бы с холодной душой; Сам Господь согреет ее за постоянство вашего к Нему стремления. Ищите Господа всем сердцем, и Он откроется вам радостно и светло. Ищите Господа, ведь Он недалеко от каждого из нас»[40].

В тяжелые послевоенные годы, среди лишений и нестроений отец Тихон[41] сосредотачивает свою пастырскую заботу на главном – дать людям начальные наставления к

[40] *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия. Тверь, 2000. Кн. 4. С. 269.

[41] **Пелих Тихон** (1895–1983), протоиерей. Сын кузнеца, осиротевший в детстве. В 20-е годы, учась в ин-те в Москве, был ночным сторожем и пономарем Марфо-Мариинской обители, после закрытия которой сподобился стать хранителем антиминсов ее храмов. Преподавал в Загорске (с 1930), и здесь также получил на хранение великие святыни – антиминсы Троице-Сергиевой Лавры от ее на-

овладению молитвой. Со страниц Священного Писания мы часто слышим призывы: *даждь ми, сыне, твое сердце*; воспевайте молитвы *в сердцах ваших Господу*; *о горнем помышляйте*[42], – все говорит о том, что богопочитание должно быть сердечным, духовным. Чтобы научиться этому, нужно каждое слово произносить неспешно, полагать его на сердце так, чтобы сердце откликалось на него. Мы пред Богом – ученики приготовительного класса, едва умеющие лепетать молитвы. Нам надо выговаривать слова молитвы, вдумываясь в них, как делают дети, которые учатся читать.

«Каждое слово имеет свою силу, в этом его духовность. Слова молитвы действуют на наши чувства и заставляют нас то каяться в грехах, то благодарить Бога, то славословить Его. Произносить имена святых следует с теплотой сердечной. Молясь так, мы, по словам апостола, Духом Святым молимся[43]. Молитва в духе и истине сильна рассеять мрак страстей: каждое слово, от сердца сказанное на молитве, Господь слышит и исполняет. Усердная молитва смягчает и умиляет всякое холодное сердце. Молитвенное умиление учит любить Бога и исправляет человека. В характере каждого из нас есть недостатки, но за сердечность молитвы Господь изменяет нас

местника сщмч. Кронида (Любимова; 1858–1937). В годы гонений открыто исповедовал Христову веру, но чудом Божиим не был ни разу арестован. Удостоился чудесного явления прп. Серафима Саровского (1945), предрекшего ему благодать священства. После рукоположения в священный сан (1947) о. Тихон до конца своих дней служил в храмах Московской епархии; по назначению патриарха Алексия (Симанского) стал духовником учащихся МДС и МДА. Почитался верующим народом как старец. Состоял в многолетней дружбе и переписке с еп. Вениамином (Миловым).

[42] Притч. 23, 26; Еф. 5, 19; Кол. 3, 2.

[43] *Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом* (1 Кор. 14, 15).

Своей благодатной силой. А особенно сердечно читайте псалом *Помилуй мя, Боже*[44]»[45].

Сердце сокрушенно[46], говорит тот же псалом, привлекает Божественную благодать; ради этого остерегайся поверхностного и прохладного отношения к тому, что должно переживаться глубоко и пламенно. «Не повторение молитвы Иисусовой голосом дает результат, а молитва как излияние сокрушенного сердца, – тогда она скоро вызовет умиление, согревание сердца», а уже за этим последуют и легкость делания молитвы, и прочие дары благодати[47].

«Теперь уж какая молитва», – вздыхал отец Иоанн (Крестьянкин), когда заходил разговор о молитве. В памяти старца воскресали годы заключения: «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 теперь, во дни благоденствия, такую молитву невозможно. Хотя опыт молитвы и живой веры, приобретенный там, сохраняется на всю жизнь». Но какой ценой обретался он и в каких условиях... Часто занятия молитвой прямо преследовались. Отец Иоанн вспоминал, как во время получасовых прогулок в колодце двора Бутырской тюрьмы с вышки через громкоговоритель звучали предупреждения: «Заключенный номер... гуляйте без задумчивости»[48]. Как же дороги должны быть наставления, выстраданные через такой опыт и оставленные нам в наследие: «Дело не в количестве молитвы, дело в живом обращении к Живому Богу.

[44] Пс. 50, 3.

[45] Старец прот. Тихон Пелих. ТСЛ, 2000. С. 197.

[46] Пс. 50, 19.

[47] *Никон (Воробьев), игум.* Нам оставлено покаяние. М., 1997. С. 365.

[48] *Смирнова Т.С.* Память сердца. Псково-Печерский мон., 2006. С. 133, 139.

Вера в то, что Господь к тебе ближе, чем кто-либо из самых близких, что Он слышит не шелест уст твоих, но слышит молитвенное биение твоего сердца и чем оно наполнено в момент твоего обращения к Нему... За всех должно болеть твое сердце»[49]. Иначе все сведется к заботам о материальном, да еще и излишнем... «А ведь ныне в основном только об этом и думают, духом же Божиим живут единицы даже и в Церкви, даже и те, кто служат у престола, даже и монашествующие»[50].

Высокий путь

Все необходимое для жизни человек испрашивает в молитве, – это естественно для верующего, прошения наши освящены Церковью и включены в богослужебный чин: мы молимся об «изобилии плодов земных», об избавлении «от всякия скорби... и нужды»[51], а частные наши просьбы полны житейских забот, связанных с поисками невесты, работы, с улучшением здоровья или повышением зарплаты... Все это нормально. Но есть иные уровни бытия, на которых постигается то, что Бог есть истинный Сердцеведец, что Он ближе нам, чем кто-либо на свете, «ближе каждому, чем человек сам себе»[52], что Он Сам жаждет помочь нам – только бы мы доверились Ему безгранично. Это более высокое устроение духа, образ жизни, приподнявшейся над земным горизонтом личности, – это проповеданный отцами путь полного вручения себя Господу, Его святой воле, когда человек

[49] *Иоанн (Крестьянкин), архим.* http://www.pravoslavie.ru/shengen/ioann

[50] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 349, 351.

[51] Великая ектения.

[52] *Иустин (Попович), прп.* Догматика: Пневматология. М., 2007. С. 333.

ничего для себя не просит, так как полностью осознал смысл сказанного: *знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него*[53].

Когда открывается возможность исполнения заповеди: *все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас*[54], – тогда все разнообразие человеческих забот начинает органично сводиться к единой потребности и остается одна-единственная молитва: «Буди, Господи, воля Твоя...» или та же мольба иными словами: «Иисусе Христе, помилуй мя...» Такое устроение души рождается из чувства сыновнего доверия Богу, это плод настоящей веры во Всеведение и Всемогущество Божие. К такой молитве приводит искреннее понимание того, что Господь знал о нас ***всё*** еще до нашего рождения: и в чем мы будем нуждаться, и к чему стремиться, а потому *от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия*[55]. Ведь поистине Бог хочет для нас исключительно только блага, а превыше всего – нашего спасения. И желает его для нас гораздо сильней, чем мы сами. От искреннего понимания этих истин и рождены дерзновенные утверждения пророка: *Благо есть надеятися на Господа, нежели надеятися на человека; благо есть уповати на Господа, нежели уповати на князи*[56].

В молитве не нужно искать *своего*, учил старец Порфирий Афинский: «Мы очень вещественные, приземленные люди, потому и молимся Богу корыстно. Мы просим, чтобы Он устроил наши дела, чтобы все у нас шло хорошо в магазинах, в предприятиях, вопросах здоровья, с нашими детьми». Но ведь можно молиться без

[53] Мф. 6, 8.
[54] 1 Пет. 5, 7.
[55] 2 Пет. 1, 3.
[56] Пс. 117, 8–9.

лишней озабоченности и тревоги. «Мы знаем, что прошлое, настоящее и будущее – все известно, обнажено и открыто перед Богом... Ему известно исключительно все в нашей жизни, и Он всегда хочет добра, почему же нам не довериться Ему?.. Не будем просить у Бога избавить нас от чего-либо, от болезни и тому подобного, или разрешить наши проблемы. Но будем просить у Него силы и укрепления, чтобы все перенести... Не будем стремиться приобрести то, чего мы желаем, но оставим это на волю Божию. Потому что, чем больше мы гоняемся за чем-то, тем дальше оно отдаляется... Будем просить в молитве лишь спасения нашей души». Но для этого требуется искусство: «Таинство состоит в том, чтобы не держать в уме прошение чего-то конкретного. Таинство в том, чтобы бескорыстно испрашивать нашего соединения со Христом», не помышляя: «Дай мне это или то...» Достаточно сказать: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя». Ведь «Богу нет нужды узнавать у нас, в чем мы нуждаемся. Он знает обо всем этом несравненно лучше нас с вами и подает нам Свою любовь. Задача состоит в том, чтобы ответить на эту любовь молитвой и хранением Его заповедей. Будем просить, чтобы исполнилась воля Божия. Это самое полезное, самое безопасное для нас и для тех, о ком мы молимся... Я не боюсь ада и не думаю о рае. Я прошу у Бога лишь о том, чтобы Он помиловал весь мир и меня... Когда я молюсь – всех воспринимаю в Духе Христовом, готов молиться о всем мире»[57].

У людей, восшедших в такие высокие пределы веры, все в жизни устраивается премудро и гармонично, так как их воля полностью созвучна воле Божественной: ничто не вступает в противоречие, не нарушается внутрен-

[57] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 176, 177, 199, 200.

ний мир, все обстоятельства складываются благополучно, богоугодно. Но только надо учесть, что это – *духовная* гармония, а не та, что утешает наших «чувств простую пятерицу»[58]. Стало быть, она не ощутима для натур поверхностных и внешних; и более того – с плотско-душевной точки зрения ценности духа обычно воспринимаются в прямо противоположном значении. Потому заземленный человек не в состоянии понять, отчего радуется своей нищете бездомный странник, как он может благодарить Бога за болезни и скорби. «Сколько Божиих людей провели всю жизнь свою в болезнях и в застенках и благодарили Бога. И душа их не только не потерпела ущерба, но засияла светлее злата, и возросла до таких высот духовности, что стали они, эти добровольные страдальцы, святыми»[59]. Но это и впрямь для плотских очей и *соблазн*, и *безумие*, предреченные Священным Писанием[60]. Что делать! «У нашего Бога – "все наоборот", и все, что думает мир, никак не применимо к жизни христианской... Мышление этого мира никак не совпадает со Христом и ход нашего мышления – с мышлением этого мира». Так было всегда. Когда во времена Пахомия Великого эпидемии уносили множество монашеских жизней, одни «почитали это жатвой святых, а для других – это было несчастье...»[61]

Молящийся молитвой «Буди воля Твоя!» должен быть всерьез приготовлен к тому, чтобы встретить то, что угодно Тому, Кому лучше нас ведомо, что послужит нам к

[58] Чувств простая пятерица (слав.) – пять основных чувств. Молитва Симеона Метафраста по св. причащении, 3-я.

[59] *Иоанн (Крестьянкин), архим.* // *Смирнова Т.С.* Память сердца. Псково-Печерский мон., 2006. С. 134.

[60] См.: I Кор. 1, 23.

[61] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2007. Т. 2. С. 37, 41.

пользе, а от чего надо нас оградить. Для кого-то спасительны боль и бедность, как для нищего Лазаря, для кого-то губителен достаток – как для евангельского богача[62]. Такая молитва действенна, когда – искренна, когда духовный уровень бытия реально соответствует такому умонастроению. «Но не у всех одна мера силы, и не для всех одна мера дара»[63]. А потому нужно с рассуждением осознать свою меру, и если не находим в себе достаточной силы духа, не ощущаем довлеющего[64] дерзновения, то лучше, наряду с «Буди воля Твоя!», честно просить у Бога то, в чем ощущаем нужду; просить, конечно, в пределах необходимого, но не излишнего. А неискренность, напоминающая игру в праведность, вряд ли будет полезна, здесь она скорее опасна.

Есть путь еще более высокий, достигающий меры ангелоподобия, доступный разве что тем, чья молитва настолько неумолчна и неугасима, что истончила покровы плоти. Такой путь – это способность уже ничего не желать, не напоминать Богу об исполнении Его воли, но только воспевать Ему славу. Тогда возможно «в жизни своей уподобиться ангелам. Ведь ангелы не молятся о себе»[65], они существуют одним славословием. Но это трудно для человека, крепко связанного путами своей плоти, угашающей все слишком высоко простираемые порывы. Молитва благодарения еще может звучать у нас от души, естественным образом – под непосредственным действием благородного чувства, но искреннее самопроиз-

[62] См.: Лк. 16, 19–31.

[63] *Филарет (Дроздов), свт.* Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003. С. 689.

[64] Довлеющий (от доволь – достаток) – достаточный, полный. Довлеет ему – ему достаточно.

[65] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 200.

вольное славословие – это для нас редкое, если не необычайное, явление.

Замечено, что радость скоротечна, в сравнении с переживанием покаянной печали, скорбной самоуглубленности или безотчетной грусти. Затяжным бывает самоукорение, долгим – изживание чувства вины, тогда как радость посещает только моментами, освещая душу краткими вспышками. Строгий постовой настрой может длиться месяцы, не остывая, радость же не медлит: ее энергия разряжается стремительно и чувство теряет естественность, искренность. Даже пасхальная радость «выдыхается» за немногие дни, не застывая на взлете, не задерживаясь на гребне волны, скоро ниспадающей до уровня будничной жизни. «На свете нет ничего долговременного, – говорит классик, – а потому и радость в следующую минуту за первою уже не так жива; в третью минуту она становится еще слабее и наконец незаметно сливается с обыкновенным положением души, как на воде круг, рожденный падением камешка, наконец сливается с гладкою поверхностью»[66].

В чем причина столь различного переживания чувств скорби и радости? Прежде всего в согбенности нашей души под гнетом ветхого бытия. Чувство угнетенности, полоненности грехом естественно присуще душе, имеющей падшую природу, когда все жизненное пространство ее соткано из мыслей и чувств, пропитанных ядом страсти. Печалование, или покаянный настрой, есть самоощущение рефлектирующей[67] души падшего человека, состояние, внутренне обусловленное, органично присущее ей.

[66] *Гоголь Н.В.* Нос // Петербургские повести. М., 1965. С. 110.

[67] Рефлексия (лат. reflexio – отражение) – анализ собственных мыслей и переживаний; размышление, полное сомнений и колебаний.

По той же причине состояние чистой, возвышенной радости никак не может быть естественным порождением ветхоприродного бытия. Поэтому наши моменты радости являются лишь эмоциональной реакцией, вспышками чувств; это душевные волнения, которым свойственны ограниченность и краткость, они, подобно ряби на поверхности вод, не затрагивают глубин человеческого естества. Отсюда скудость положительных переживаний человека, не обновленного благодатью.

«Когда бывает молния, то она быстро освещает все и быстро исчезает. Так и наития благодати Святого Духа – радости духовной не может быть в нашем смердящем сердце, потому что мы сейчас же гоним ее постыдными воспоминаниями. Вот радость духовная и не может быть долго в нашем сердце. Ее могут иметь постоянно только одни совершенные»[68]. Из церковного Предания хорошо известно, как сияют внутренним светом радости подвижники святой жизни, – возможно, кому-то доводилось встречать и живых носителей этой энергии. Что отличительно – благостное расположение духа в них не замирает, не скудеет, не покидает их. Более того, живущая в них радость греет и светит приходящим к ним людям. Так происходит оттого, что в очищенных от страстей душах радость не просто проблескивает разовой вспышкой эмоций, но становится проявлением некоей силы или, иначе сказать, проекцией внутреннего устроения, отражением духа, напитанного благодатью. Что это за сила неувядающей духовной радости и чем отлична она от мелькающих эмоциональных вспышек, затухающих как случайная искра на лету, – проясняется из апостольско-

[68] *Митрофан (Мякинин), схиигум.* // С крестом и Евангелием. Задонск, 2008. С. 408.

го учения. Природа радости святых совсем иная. Если мы вникнем в известное речение апостола Павла, определяющее понятие *любовь*[69], то вынуждены будем согласиться, что между духовными понятиями *любовь* и *радость* можно поставить знак тождества. И если *любовь никогда не перестает*, то понятно, почему и радость в людях одухотворенных и благодатных никогда не истощается.

Ангельское делание небожителей, взывающих: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!*[70] столь невообразимо для нашего оплотненного сознания, так далеко отстоит от нашего просительного молитвословия, что законно возникают вопросы, может быть слишком дерзкие... Разве нуждается Всемогущий Бог, словно не лишенный тщеславия, в нашем Ему славословии? Ужели Он может быть польщен нашими похвалами? Видится что-то от нашего человекоугодия, воспевающего дифирамбы Сильному мира того... Однако движущая сила славословия совсем в ином. От полноты души изливается искренняя хвала, *ибо от избытка сердца говорят уста*[71], и тогда вдохновенно звучит: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе». Естественное побуждение к такой молитве рождается от преизобилующего чувства благодарности в сердце, объятом возвышенной радостью. И когда переживание этих чувств возрастает неудержимо, а вместе с тем уже не хватает слов для выражения благодарения, тогда рождается порыв души, который находит выход в одном-единственном

[69] *Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится* (1 Кор. 13, 4–8).

[70] Ис. 6, 3.

[71] Мф. 12, 34; Лк. 6, 45.

восклицании: «Слава!..» Это случается с душой в минуты соприкосновения с Божественной благодатью, когда в человеческом сердце предощущается захватывающая дух высота и красота горнего мира.

Но и нам, не вошедшим в меру святых подвижников, никто не зажимает уста. Хотя всякий из нас «несмь достоин воззрети на высоту славы Твоея... Господи»[72], но в какой-то степени все мы можем — и даже должны — сопровождать свои покаянные излияния и немощные прошения постоянной славословной молитвой. И через это, хотя бы в малости, но все же приблизиться к уподоблению ангелам. Однако как машинально звучит обычно в устах чтецов зазубренная скороговорка: «слава... и ныне». А между тем эти святые слова, столь часто прерывающие все молитвенные тексты, ритмизирующие кафизмы и размеряющие песнопения, своим непрерывным повтором словно призваны напоминать нам: вложи и ты частицу своей души в ангельский хор хваления.

Велика сила молитвы славословия и благодарения. «В час славословия смягчается ваша душа и освящается Божественной благодатью. Я хотел бы, – говорит старец Порфирий, – чтобы вы научились этому искусству. Бог желает, чтобы мы уподобились ангелам. Ангелы лишь славят Бога. Их молитва и заключается единственно в славословии. Славословие — тонкая вещь, которая ускользает от человеческого понимания... Славословие – это *бескорыстная* молитва. Ангелы молятся не для того, чтобы что-то получить» – у них есть все и у них нет корысти. «Бог и нам даровал такую возможность, чтобы наша молитва была непрестанным славословием, ангельской

[72] Молитва свт. Василия Великого ко св. причащению, 1-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994.

молитвой. В этом великая тайна. Когда войдем в эту молитву, тогда будем непрестанно славословить Бога, возлагая все на Него, как и молится наша Церковь: "Весь живот наш Христу Богу предадим". Это "высшая математика" нашей религии!»[73]

[73] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 200.

Опыт нашего века

Молитва частая станет чистою

Праведный Алексий Московский

Духовные воспитанники отца Алексия[1] – не иноки, не пустынники, а обычные горожане, подвизавшиеся в центре столицы, – сохранили свидетельства о том, как старец приобщал своих чад к молитве. Отца Алексия, помимо духовенства и простого люда, во множестве окружала техническая и творческая интеллигенция – ученые, писатели, инженеры; и что характерно, он ни от кого не требовал отчуждения от своих мирских профессиональных знаний, не склонял к «узкой замкнутости в церковной жизни». Все что угодно: «и наука, и искусство, и техника, – считал он, – все может служить во славу Господа, лишь бы только при этом не забывалось главное: духовная жизнь». Старец всех учил, чтобы везде и всегда – «идешь ли по улице, делаешь ли что-то руками или

[1] **Алексий Московский** (Мечев; 1859–1923), праведный. Московский старец протоиерей Алексей Алексеевич Мечев по окончании МДС (1880) служил псаломщиком в Знаменской церкви на Знаменке. Женился на дочери псаломщика Молчановой А.П. и был рукоположен во диакона (1884). После рукоположения во священника (1893) и вплоть до кончины (9.06.1923) служил настоятелем храма свт. Николая в Кленниках, где ныне почивают его святые мощи. Причислен к лику святых (2000), как и его сын – священномученик Сергий (Мечев). Память 9/22.06.

сидишь в вагоне» – непременно молиться. Особенно советовал он обращаться к молитве Иисусовой. Однако «молитва настоящая, слезная, искренняя есть драгоценное свойство души христианина, которое достигается не без труда. Чтобы дойти до такой степени молитвы, нужно преодолеть много препятствий, и главное из них – леность и привязанность к мирскому».

Отец Алексий считал преступным, «заведя беседу с Господом, стремиться скорее окончить ее», поэтому он поощрял «даже механическое чтение молитв», лишь бы не прекращалось дело, не истощалось усилие. «Молись сначала хоть по Молитвеннику, механически, а потом Господь, видя усердие твое, пошлет тебе дар истинной молитвы»[2]. Иисусову молитву, советовал старец, «нужно творить в простоте», тогда скорее явится необходимое сердечное чувство, и при этом «не следует заботиться о каком-то особенном делании, часто убивающем дух»[3]. По воспоминаниям близко знавших отца Алексия, он «по простоте своей души привык всегда находиться в молитвенном общении со Спасителем и других наставлял читать во всякое время и как можно чаще молитву Иисусову». Старец убеждал своих чад: «Не начинай ни одного дела не помолясь Господу Богу, ибо то, что мы делаем или говорим без молитвы, после оказывается или погрешительным, или вредным. Ведь Сам Господь сказал: *Без Меня не можете делать ничего*[4]»[5].

В своих письмах отец Алексий давал очень простые наставления, которые, тем не менее, оказывали сильное

[2] Пастырь добрый. М., 1997. С. 170, 174, 176.
[3] *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания. М., 1995. С. 20.
[4] Ин. 15, 5.
[5] Московский батюшка. М., 1994. С. 5.

воздействие на пасомых. «Усердно прошу вас, – пишет старец, – начать и читать постоянно Иисусову молитву, которая даст вам сосредоточиться... Молитесь хоть как-нибудь, только всегда, и не смущайтесь ничем. Св. Иоанн Златоуст говорит, что молитва, приносимая от нас, преисполненных грехов, тотчас очищает... Итак, что в вашей силе, то держите, и Божия сила изольется в вас». «Будьте спокойны, – сказано в другом письме, – все это пройдет, если вы будете читать постоянно молитву Иисусову. Молиться *как-нибудь*, говорит Марк Подвижник, состоит в нашей силе, а молиться чисто есть дар Божией благодати. Итак, что сможем, то и пожертвуем Богу, хотя бы количество (для нас возможное), и Божия сила изольется в вашу немощную силу, и молитва сухая и рассеянная, но *частая* – всегдашняя, обретши навык и обратясь в натуру, соделается молитвою *чистою*, светлою, пламенною и достодолжною. Если бы время вашего бодрствования сопровождалось молитвою, то, естественно, не оставалось бы времени не только на греховные дела, но даже и на помышления о них... Молитва – вот все, что дано как всеобъемлющее средство ко спасению и усовершенствованию души.

Преподобные Каллист, Игнатий и Исихий советуют прежде всех подвигов и добродетелей начинать читать молитву Иисусову часто, беспрерывно, ибо частость и нечистую молитву возводит к чистоте. Блаженный Диадох утверждает, что если бы человек как можно чаще призывал имя Божие в молитве, то не впадал бы в согрешения. А прп. Исихий говорит, что без частого призывания имени Иисуса Христа невозможно очистить сердце»[6].

[6] Пастырь добрый. М., 1997. С. 130, 137.

Одна из духовных чад[7] старца Алексия вспоминает, как проходило ее обучение Иисусовой молитве. Прежде всего старец дал ей книгу «Рассказы странника» и пояснил: «Хорошая, замечательная книжка... Книжку прочтите и молитву Иисусову говорите. Говорите ее просто, во всякое время, сколько сможете за день. Где бы вы ни были, что бы вы ни делали, говорите!.. Только смотрите, совсем-совсем *просто*. Не думайте и не старайтесь ни о чем. Избави вас Господь стараться, чтобы вышло что-нибудь. Я это запрещаю. Чтобы никогда и мысли у вас об этом не было... Число раз не важно. Главное – как можно чаще. Ешь, пьешь, ходишь, говоришь, работаешь – все время надо ее читать про себя или в уме. Ночью проснетесь – тоже. Только как можно проще, совсем-совсем просто».

«Стала я читать молитву Иисусову, как меня учили, – рассказывает ученица. – Сначала забывала часто, скучно было. Но я очень старалась без конца твердить ее, иногда даже машинально, и очень скоро к ней привыкла. Случалось, говорила помимо своей воли. Но особенного утешения она мне не давала. Правда, она мне помогала быть терпеливой с мужем. Бывало, он придет уставший, раздражается. Служишь ему, стараешься угодить, а сама все ее повторяешь изо всех сил. И он скоро успокоится и сделается совсем ласковым. Значит, его успокоишь, сама не

[7] **Ярмолович Александра Федоровна**, автор воспоминаний о прав. Алексии Московском «Пастырь добрый» (ок. 1927). Об Александре Федоровне упоминает последняя из остававшихся в живых насельниц Аносина монастыря схимон. Анна (Теплякова): «Она была из рода основательницы нашего монастыря игум. Евгении (Мещерской). Ярмолович – фамилия мужа... Я любовалась ею. У нее было необыкновенно приятное лицо. Я почувствовала в ней большую интеллигентность, благородство. По всему было видно, что она не простого происхождения».

проявишь нетерпения ни внешнего, ни внутреннего, так как батюшка впоследствии взыскивал даже за малейшее внутреннее нетерпеливое движение души». Отец Алексий следил за тем, как идет молитва, и подбадривал: «Так и продолжайте, только ничего не думайте про нее и ничего в ней не ищите». Сам старец мог произнести с великим чувством покаяния: «Помилуй мя грешнаго». «Я тогда поняла, что все дело в том, чтобы читать молитву с покаянным чувством. Так и стала делать. Все внимание обращала на слова: "помилуй мя грешную". Стало с большим чувством выходить». Бывало, на службе «начнешь читать ее, и рассеянность пропадает, мысли и помыслы куда-то исчезают и является молитвенное настроение. Многие потом духовные люди спрашивали меня, как я училась творить молитву Иисусову? А я им отвечала, что батюшка запрещал *творить*, а учил нас просто читать ее... Многие осуждали батюшку за то, что он давал молитву Иисусову с самого начала, когда люди-то хорошенько и молиться не умели», но «у батюшки в простоте ее и была ее сила».

Воспитывая смирение, уберегая своих чад от самомнения и гордыни, старец не терпел легкомысленных попыток внешнего подражания святым, для которых молитвенный труд был великим и тяжелейшим подвигом: «Нам нельзя *творить* Иисусову молитву, как святые отцы. Где же нам с ними сравниться, как они там в пустынях ею занимались. Нам невозможно *делание* Иисусовой молитвы. Нам можно только просто говорить ее, как можно чаще, в доме, на улице, в гостях. Она очень, очень помогает и от многого защищает». Отец Алексий учил, что «от повторения этих великих слов является чувство, а от него появляется и молитвенное настроение». Он делал упор на словах «помилуй мя грешнаго», подчеркивая, что

основа всего дела – покаянный дух: «читаемая в покаянии, молитва предохраняет от всевозможных искушений и прелести». Простота, с которой читается молитва, и покаяние, которое в нее вкладывается, по утверждению старца, защищает человека «от различных, подчас очень тонких и опасных, искушений».

В целом учение о молитве отец Алексий умел выразить в простом кратком наставлении. Он говорил, что отдать себя Богу – это труднейшее дело. Труден и скорбен путь, ведущий к Господу. Только с Божией помощью можно идти вперед. Предоставленные самим себе, мы в самом начале погибли бы. Ежеминутно нужно вопить к Богу: помоги, Господи! Помилуй меня, немощного! Молиться нужно только о том, чтобы Господь помиловал нас. Просить надо у Бога прощения за грехи, просить дать силы жить, дать силы исправиться и служить Ему так, как Он того желает. Благодарить Его непрестанно за Его великое долготерпение и милосердие. Этого нам достаточно. Просить же для себя радостей душевных и телесных благ не следует. Как в жизни требуется забыть себя и жить жизнью других и для других, так и в молитве нужно забыть себя, свою душу и просить у Господа только одного – силы исполнять Его повеления. Душа в молитве должна совсем забыть о себе, помнить только Господа своего и горячо умолять оказать ей милость: научить, как нужно любить Его, что нужно делать для Него[8].

✣

[8] Пастырь добрый. М., 1997. С. 488–492.

Таинство слова

Протоиерей Георгий Бреев

В своих пастырских беседах отец Георгий[9] часто обращается к теме молитвенного творчества. Интересны его размышления над дневниками прав. Иоанна Кронштадтского, посвященные природе слова. Изучая дневниковые записи святого, непременно обращаешь внимание на то, как серьезно, проникновенно относится отец Иоанн к молитвенному слову. Им движет полная убежденность в том, что каждое слово молитвы способно помочь и исцелить. Для великого молитвенника не существовало слова пустого. Слово является высочайшим Божественным даром, которым из всей твари наделен лишь человек. Поэтому употребление его должно быть *осмысленным*, иначе мы сами преступно выхолащиваем слово, превращаем его в пустой звук. Отец Иоанн всех призывает к такому осмысленному отношению. Следуя этим путем, мы ощутим благотворность даже самого небольшого молитвенного правила, – более того, мы сможем понять, как зарождается молитва, способная творить чудеса.

Если мы восприняли дух Священного Писания, то понимаем, что у Бога, сотворившего Своим Словом вселенную, нет разделения между словом и делом. Природа слова такова, что оно всегда стремится к воплощению, слово всегда желает осуществиться в действии. Мысль реализуется, выражая себя через слово. Так образуется триада,

[9] **Бреев Георгий**, митрофорный протоиерей, один из старейших московских пастырей, духовник клириков г. Москвы, настоятель храмов иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Царицыне и Рождества Богородицы в Крылатском. Цикл бесед, на основе которых составлен настоящий текст, проводился в приходе Рождественского храма в 2003 г.

которую можно уподобить Святой Троице: ум – есть образ Отца, Христос – Слово Божие, Дух Святой – осуществляет деяния.

Отец Иоанн говорит о том, что наша молитвенная деятельность уподобляется акту Творца. Мысль – подобие Отца – облекается в форму слова, соответствуя воплощению Сына. Далее, если слово наше *истинно*, то привлекается третья сила – через слово подействует Дух Святой, слово молитвы осуществится на деле. Таким образом, молитвенное слово, обладающее качеством *истинности*, не может бездействовать, ибо *свершимость* есть его неотъемлемое свойство: «В самом *слове* заключается возможность *дела*», – утверждает отец Иоанн. Он подчеркивает нераздельность этих двух начал, образующих как бы единое понятие: «Природа слова – *свершимость*».

Спрашивается: «Отчего же мы, маловеры, бываем недоверчивы к творческой силе слова?» Почему в нашей жизни, вопреки естеству, слово и дело не совпадают? Хотя, как говорит отец Иоанн: «Слово по природе своей даже в нас *творительно*».

Разрыв между словом и делом учиняем мы сами. Молясь, мы допускаем мысль: что может произойти по моей молитве? Кто я такой? Я грешник, я недостойный – что можно ждать от моей молитвы? Скорее всего – ничего. Такое расположение лишает слово творческой силы. Своим недоверием мы нейтрализуем Божественную энергию, готовую осуществить наше молитвенное прошение.

«В молитве нужно *истинствовать*», – говорит отец Иоанн. Это означает, что Дух привлекается не ко всякому слову, но к обладающему свойством *истинности*. А это определяется не только богоугодностью молитвенных прошений. Слово должно произноситься и умом и

сердцем; оно истинно, когда осознанно и вместе с тем прочувствованно, – тогда слово оплодотворяется благодатью, и только тогда «все чудеса свершает Дух Святый».

Молитва есть разумное соединение с Богом, – Он услышит меня, когда я переживаю истинность того, что говорю. Слово должно пройти через мою душу, стать *моим собственным* переживанием. «Когда убедительны для тебя самого будут молитвенные слова, тогда они будут убедительны и для Бога», – говорит отец Иоанн.

Наша ошибка обычно в том, что мы, молясь, ожидаем тут же угодного нам результата, сразу хотим получить желаемое. Но время и результат зависят от Совершителя. Исполнение молитвы не в наших силах. Тайносовершитель, как в таинствах, Дух Святой, мы же священнодействуем, произнося священные молитвенные слова. Отсюда непредсказуемость результата, потому что действовать Дух будет по-Божественному разумно: так, как Бог о нас промышляет, а не как мы сами того хотим.

Наше дело произносить слова молитвы с верой, с благоговением, нерассеянно и со вниманием. Остальное уже не наше. Не ставь себя на место Бога, не пытайся соделать свое «я» совершительной силой в молитве, учит отец Иоанн. Исполнение молитвы не в человеческой власти, предоставь действовать Богу. Слово, в котором призывается имя Божие, не может не принести своего плода[10].

Два качества необходимы для обретения молитвы: это *собранность* и *внимательность*. Если при наших обычных заботах мы не способны их сохранить, то никакой молит-

[10] Вспоминается сказанное прп. Силуаном Афонским: «Раньше я думал, что Господь творит чудеса только по молитвам святых, но теперь узнал, что и грешному сотворит Господь чудо», при непременном, конечно, условии: «как только смирится душа его, ибо когда человек научится смирению, тогда Господь слушает его молитвы».

вы мы совершить не сможем. В то же время, сама молитва дарована нам Богом как средство самоорганизации, собирания ума и духа, всех наших чувств и сил воедино. Так оказывается, что собранность и внимательность, с одной стороны, необходимы как условие подготовки к молитве, а с другой – сама молитва организует все наши силы, ведет к внутреннему единству и развивает эти два качества.

Слово есть часть нашей природы, и потому истинная молитва, при всей возвышенности, священности этого делания, должна стать для нас столь же *естественно* присущей потребностью, как дыхание, как утоление жажды, как радование солнцу.

Ангелы не молятся о себе

Иеромонах Порфирий Афинский

Начав призывать имя Бога в молитве Иисусовой, человек может целые годы так и оставаться все только начинающим. Бывает, как известно, что тем и кончается путь, чем начинался – словесной молитвой новоначального. Собственно, в этом случае и нет никакого пути, но только одно словесное топтание на месте, без всякого духовного взросления. Такой, закосневший в новоначалии, молитвенник рискует услышать в ответ на многие сотни своих призывов имени Божия: *Что вы зовете Меня: Господи! Господи! – и не делаете того, что Я говорю?*[11] Делать же, помятуя заповедь *вниде в клеть твою*[12], подобает не

[11] Лк. 6, 46.

[12] *Ты же, егда молишися, вниди в клеть твою, и затворив двери твоя, помолися Отцу твоему, Иже в тайне* (Мф. 6, 6).

что иное, как внешнее свое молитвословие непременно напитывать внутренним переживанием, покуда не станет зов сей исторгаться из самого сердца.

Первое и самое важное, в чем нуждаемся мы при обучении молитве, это сердечная расположенность в духе любви Христовой, а все упражнения и правила это не более чем рабочий инструмент. Такова суть учения старца Порфирия[13]. Уподобляясь в своем душевном устроении Тому, Кто *кроток и смирен сердцем*[14], мы открываем доступ благодати: «Христос Сам войдет и поселится в нашей душе, если только найдет в нас то, что приятно Ему: благое произволение, смирение и любовь». Без этого

[13] **Порфирий Афинский, Кавсокаливит** (Баирактарис; 1906–1991), иеромонах. Греческий старец, широко известный во всем мире своей прозорливостью. В миру Евангел, 4-й ребенок в благочестивой крестьянской семье Леонида и Елены Баирактарис, родился на о. Эвбея. До 7 лет пас овец в горах, только год проучился в начальной школе. Из-за нищеты был вынужден уехать на заработки. В 12 лет прибыл на Афон в скит Кавсокаливия, поступил в послушание к старцам Пантелеимону и Иоанникию, известным особой строгостью. В течение 7 лет юноша ревностно подвизался в очень суровых условиях, в 14 лет пострижен в мон-во, в 16 – в схиму. По состоянию здоровья был вынужден покинуть Афон (1925); к тому времени он уже обрел дар прозорливости – плод *полного* послушания, которое он оказывал своим старцам. В дальнейшем 65 лет о. Порфирий отдал служению миру. В 20 лет он был рукоположен в священный сан, вскоре, в порядке исключения (канонические ограничения по возрасту), назначен духовником (1928), возведен в сан архимандрита. В течение 14 лет служил в мон-рях о-ва Эвбея. Затем старец становится настоятелем и духовником больничного храма св. Герасима в самом центре Афин (1940); этому служению он отдал 33 года. Старец долго вынашивал идею основать на свои средства монастырь, который стал бы духовным центром и школой; с этой целью он вместе с сестрой и племянницей годами зарабатывал деньги шитьем маек. Наконец старец переехал в Милеси (1979) и приступил к строительству, которым он, уже больной и ослепший, руководил до конца жизни. За несколько месяцев предвидя свою кончину, о. Порфирий уехал на Афон и почил в скиту Кавсокаливия (2.02.1991), где и был погребен.

[14] Мф. 11, 29.

невозможно сказать «Господи Иисусе Христе, помилуй мя» так, чтобы быть услышанным, потому что «малейший ропот на ближнего влияет на душу, и вы не можете молиться. Дух Святой, находя душу такой, не желает приблизиться». А «молиться возможно только при помощи Божественной благодати. Ни одна молитва не может состояться без Божественной благодати».

Каждому начинающему желательно уразуметь, что преуспеяние в молитвенном подвиге хотя и обретается при помощи обильного молитвословия, но отнюдь не за счет него, не через внешние усилия или технические ухищрения, но посредством внутреннего делания — через исправление и совершенствование состояния своей души. «Творить молитву несложно. Но творить ее правильно не сможете, потому что этому противится наш ветхий человек». Пока «не войдете в атмосферу благодати», ничего не получится. «Ведь, едва заслышав обидное слово, вы огорчаетесь, а как только вам скажут доброе слово, радуетесь и сияете, не так ли? Этим вы показываете, что не готовы, что не имеете необходимых условий. Чтобы пришла Божественная благодать, необходимы предпосылки: любовь и смирение, иначе создается препятствие. Чтобы войти в такое душевное расположение, нужно начинать с послушания», которое помогает стяжать смирение. «Видя смирение, Господь посылает Божественную благодать, а молитва затем приходит сама, без усилий. Если вы не выполняете послушания и не имеете смирения, молитва не приходит, но появляется еще и опасность прелести».

От нас не требуется что-то особенное — «готовьтесь потихоньку: спокойно, мягко, не спеша творите молитву в уме. А что на уме, то будет и в сердце». Главное, что нужно, — это «обращаться к Богу как смиренные рабы,

умоляющим и просящим голосом. Тогда наша молитва будет угодна Ему... Значение в молитве имеет не количество времени, но напряженность. Молитесь хотя бы пять минут, но в преданности Богу, с любовью и жаждой. Один человек может молиться всю ночь, а другой пять минут, и пятиминутная молитва может быть выше... Но это тайна...[15] Будем с благоговением стоять перед Распятым и говорить: "Господи Иисусе Христе, помилуй мя". Этим все сказано... Молитесь Богу с жаждой и любовью, молитесь в спокойном состоянии духа, с кротостью, мягко, без насилия... Произносите Иисусову молитву медленно, смиренно, с любовью к Богу. Сладко произносите имя Христово, не спеша, внимательно каждое слово: "Господи... Иисусе... Христе"», – произносите безмолвно, втайне, в уме – но на подъеме, вдохновенно – но без напряжения или недостойной выразительности, без давления и нажима. «Иногда хорошо громко говорить: "Господи Иисусе Христе, помилуй мя", – чтобы и чувствовать, и слышать. Ведь мы состоим из души и тела, которые влияют друг на друга».

Особенно надо потрудиться во время богослужений, нельзя упускать это время: «предайте себя со всем усердием службам, углубляясь в них, и благодать Божия осенит вас таинственно... Сила молитвы очень велика, особенно когда творится многими братьями. В общей

[15] Это не повод для легкомысленных заключений о ненужности продолжительных молитв. Здесь можно провести параллель с таинством покаяния. Кратковременное, предельное по интенсивности и глубине покаяние разбойника на кресте заменило покаянный подвиг целой жизни. Но если брать его за пример, то надо учитывать многие обстоятельства, сопутствовавшие этому чуду и подготовившие его. Когда для одних спасительна краткость, другим нужен полувековой крест, как прп. Марии, 47 лет распинавшей своего ветхого человека в песках египетской пустыни. – *Н.Н.*

молитве все соединяются. Будем ощущать нашего ближнего, как самого себя. В этом – наша жизнь, наша радость, наше сокровище... Молись о Церкви, о мире, о всех. Все христианство – в молитве. Если вы молитесь только о самих себе, то за этим скрывается корысть. А когда вы молитесь о Церкви, то и вы внутри Церкви... Во время молитвы о Церкви вы как раз и освобождаетесь от страстей».

Вообще «больше молитесь о других, чем о себе самих». Произнося Иисусову молитву, просите за других, но говорите не «помилуй их», а, как и за себя, «помилуй мя», – подразумевая и других людей. Молясь о тех, кто осуждает, кто обижает вас, опять же, говорите «помилуй мя», а не «его», так «в вашу молитву будет включен и осуждающий... Того 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... Молитва о других, совершаемая спокойно и с глубокой любовью, 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». Но чтобы так молиться, «мы должны умереть для самих себя».

Вместо того чтобы огорчаться, когда другие не добры, гораздо полезнее молиться, чтобы Божественная благодать исправила их. А мы начинаем их поправлять по своему разумению, но это и не верно. «Тайна в другом: не в том, что мы скажем или на что укажем другим. Тайна в нашем посвящении себя молитве». Тогда восторжествует

в наших братьях то, что благости Божией угодно. «Чего не можем сделать мы, то сделает Его благодать... Молитва приносит больше пользы, чем слова... Молитесь об очищении всякого человека, чтобы в жизни своей уподобиться ангелам. Ведь ангелы не молятся о себе»[16].

Припадай умно к Богу

Архимандрит Харалампий Дионисиатский

Простыми и безыскусными бывали наставления старца Харалампия[17], прямого ученика, духовного питомца старца Иосифа Исихаста, но что неизменно отмечалось при этом, так это необычайное их воздействие: глубоко

[16] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 171, 174, 175, 179–181, 191, 192, 194, 197–200.

[17] **Харалампий Дионисиатский** (Галанопулос; 1910–2001), архимандрит. Настоятель афонского мон-ря Дионисиат, наделенный благодатными дарами старец. Один из 5 ближайших учеников Иосифа Исихаста. Племянник старца Арсения Пещерника. Родился в России в благочестивой многодетной семье понтийских греков Леонида и Деспины (в мон-ве Марфа), хорошо знал русский язык. Старец Арсений (присный сподвижник Иосифа Исихаста) приходился родным братом Леониду, а их сестра Евпраксия полвека была келейницей старца Иеронима Эгинского. Из-за большевистских гонений семья переселилась (1922) в греческий пос. Аркадика в пригороде Драмы. Отец семейства отличался милосердием и другими добродетелями. Так, во время немецкой оккупации (1941), когда Харалампий оказался в плену и ожидал расстрела, Леонид 7 суток провел в коленопреклоненной молитве, без сна, хлеба и воды, – на 7-й день сын был освобожден. К серьезной внутренней жизни Харалампий обратился, когда ему было уже далеко за двадцать. Обретя духовным наставником мирянина по имени Илия, он начал строгую аскетическую жизнь: днем тяжелая работа (пахал на лошадях с утра до вечера), каждую ночь – многочасовое бдение до рассвета с 1000 поклонов. Воздержание от брака, полный отказ от мяса, а по понедельникам, средам и пятницам – хлеб с водой 1 раз в сутки, после заката. Кончина отца (1944) вынудила Харалампия стать кормильцем

затронутые души собеседников и явные благие перемены в их образе мыслей и образе жизни, – «разумеется, в меру восприимчивости каждого». Многие же, как это ни удивительно, «уже после первой своей встречи и беседы со старцем уносили с собой – кто в большей, кто в меньшей степени – огонь непрестанной молитвы». Надо, конечно, понимать, что это не было прямым следствием одних бесед или наставлений, но более – плодом их сочетания с личным воздействием старца, преисполненного благодати. Поэтому и читателю книг об отце Харалампии, желающему найти между строк бисер старческой мудрости, полезно не забывать о той особенности, что никакие писания не в силах восполнить отсутствие личного общения. Надо учитывать и то, что школа старца

семьи. Так он вел строгую подвижническую жизнь в миру до 40 лет, пока не отправился на Афон (1950). Харалампий был принят в братство старца Иосифа Исихаста (†1959), где уже подвизался его дядя Арсений. Здесь, на Св. Горе, он еще полвека возрастал в подвигах. Был пострижен в схиму и рукоположен во иеромонаха (1951), позже сам постригал в мон-во свою мать (1961), выезжая для этого в Фессалоники. По настоянию игум. Гавриила (Казасиса) о. Харалампий назначается духовником мон-ря Дионисиат, а затем и Ксенофонта (1965). Как духовник он вскоре становится хорошо известен даже за пределами Св. Горы, – к нему шли иноки со всего Афона, паломничали клирики и миряне, «умной молитве он обучал всех, как монахов, так и мирских». Этот необычный духовник, пока человек ехал к нему, уже знал, что с ним произошло, многие получали исцеление неизлечимых недугов, «каждому исповеднику он отдавал частицу самого себя». Ежедневное служение литургии о. Харалампий совершал около 50 лет (со дня хиротонии) и прекратил только после инфаркта в 90-летнем возрасте. «Часто, объятый сильнейшим огнем непрестанной молитвы, он не смыкал глаз по двое и трое суток», мог класть по 5000 земных поклонов. Старец окончил только начальную школу, но говорил, что «когда сердце согрето Иисусовой молитвой, то книги на древнегреческом понимаешь лучше любого профессора». Он обладал редкой благодатью – даром непрестанной молитвы и даром обучать умному деланию. Старец основал свое исихастское братство и жил с учениками в скитах, пока не поселился в мон-ре Дионисиат (1979), который затем возглавлял более 20 лет.

своеобразна, его подходы не во всем схожи с практикой других отцов; в частности, отметим, что в греческой традиции используется метод ускоренного чтения Иисусовой молитвы, не принятый на Руси. Наконец, не забудем, что подход проницательного наставника к каждой душе бывает строго индивидуальным.

Опытный практик умного делания, старец Харалампий с самого начала своего подвига все ночные бдения годами проводил стоя, мужественно принуждая себя к строжайшему сосредоточению, «воспрещая, подобно суровому тирану, выходить уму из чистого помысла односложной Иисусовой молитвы». Пройдя школу у благодатного наставника, старец сам стал незаурядным учителем и использовал свои собственные методы. Наставляет он на простых, доходчивых примерах. Если, скажем, представить себе человека, дом которого окружают разбойники, – что он будет делать? Он вынужден кричать изо всех сил: «На помощь! Бандиты... Я в опасности!» Так же поступает и новоначальный. Он вопит, и иной раз довольно громко: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя! Пресвятая Богородице, спаси мя!» Нападки врага – это школа брани: сатана временами обрушивает на молящихся массу суетных помыслов, в том числе и плотских. И этим вынуждает молиться с максимальным напряжением всех сил. Это и становится стимулом обретения чистой молитвы.

Подвижники знакомы с реальными нападениями бесплотных бандитов, и «некоторые, по попущению Божию, наяву видят дышащего яростью сатану. Его вид ужасен, он угрожает, наносит удары, даже хватает за горло, чтобы они прекратили молитву. Так он трепещет имени Христова». Тогда и молитва становится такой чистой, что ум целиком погружается в Христа. Однажды один монах на

молитве ощутил, как сатана сдавил ему сердце так, будто скала повалилась на грудь. Ни устами, ни умом не мог он произнести ни слова. Он попытался перекреститься, но враг сковал ему руки. Однако Бог вразумил его, и он головой начертал в воздухе крест. Этого было достаточно – диавол немедленно освободил его и исчез. Тотчас же брат начал творить чисто умную молитву. Так сатана против своей воли, по Божию попущению, научает молитве. Другое дело – суметь сохранить ее.

Умная молитва может, как известно, становиться сердечной, но сердечной может стать и молитва, читаемая устно. Независимо от того, произносится ли устами или в уме, молитва, «если она *чиста*... становится сердечной», и тогда «ум бывает буквально *поглощен* сердцем». В такие моменты «пусть рвутся бомбы, пусть загорится дом», но человек спокойно остается на месте, «даже если ему грозит опасность сгореть заживо». Это можно, например, видеть в житии святой Ирины[18]: «сатана запалил ее одежды, горело ее тело, но она продолжала стоять неподвижно, подобно свече». Вот «это и есть настоящая молитва, которая молнией восходит до небес и достигает престола Божия», как и молитва Моисея, не отверзавшего уст своих, но услышанного Богом[19].

[18] **Ирина Хрисоволантская** (IX), преподобная. Происходила из знатной каппадокийской фамилии и была невестой византийского императора Михаила III (†867). Однако после встречи с прп. Иоанникием, известным подвижником с горы Олимп в Вифинии, возгорелась желанием посвятить себя отшельнической жизни. Вместо царского дворца она избрала келью мон-ря Хрисоволанта в Константинополе и, раздав все свое состояние, приняла монашеский постриг. Высокоподвижническая жизнь принесла ей широкую известность и уважение, патриарх Мефодий, по общему желанию сестер, поставил Ирину игуменьей обители. В этом звании она и подвизалась вплоть до кончины.

[19] *И сказал Господь Моисею: что ты вопиешь ко Мне?* (Исх. 14, 15).

Некоторые, однако, опрометчиво нетерпеливы, «желают быстро достичь совершенства, хотят сразу научиться молитве с дыханием», но «чтобы дойти до этого, придется еще много потрудиться». Начинать же надо с самого простого: «Первое упражнение заключается в том, чтобы произносить молитву устами вслух, причем как можно более отчетливо и быстро». Тут начинаются первые проблемы: «новоначальный еще не имеет крепости, и враг пытается омрачить его ум различными представлениями... сатана обрушивает на наш ум целый ворох помыслов и мечтаний». Когда молитва произносится про себя в уме, нападки лукавого удушают ее. Но если быстро произносить ее вслух, сатане не так просто успеть всеять помыслы и ввергнуть в рассеяние. Беспрерывно произнося молитву, ты не даешь помыслам «прилепиться к уму». Поэтому непреложно правило: «всеми силами отгоняй всякое представление, даже если оно покажется тебе добрым. Гони его от себя, потому что сатана уже приложил к нему свою руку». Все старание надо направить на то, чтобы внимать только тем словам, что произносишь. «Наш ум часто отвлекается от смысла молитвы, но у нас есть слух. Уши вольно и невольно слышат то, что произносят уста», поэтому чем чаще днем на послушании слышим молитву, тем легче молиться ночью и тем меньше усилий надо прилагать, чтобы сосредоточиться на смысле слов. Итак, быстро произнося вслух молитву, «заставляй вместе с этим свой ум вникать в то, что ты говоришь, – но это не так просто». Сосредоточению внимания сильно способствует чувство страха Божия, – мы общаемся с Самим Богом, Он здесь присутствует и слышит нас... Насколько в твоих силах, со страхом Божиим мысленно припадай к стопам Спасителя. А творить молитву с дыханием новоначальному еще рановато.

Поскольку «ум наш наделен способностью наблюдать за несколькими событиями одновременно», то, разговаривая, мы слышим говор других людей, и шум автомобилей, и музыку, и что-то еще. И вот, как только начнем молитву – в уме зазвучат разговоры, песни, появятся все те образы повседневной жизни, что запечатлелись в памяти, станут досаждать воспоминания, возбуждающие страсти. Эта проблема особенно обостряется в последнее время, «когда мир стал порочен до предела, – так что человек, живя в городах, внутренне оскверняется не только через зрение или слух, но посредством всех пяти чувств».

«Знаешь ли, что значит чисто молиться? – обращался старец к тем, кто мечтал стяжать умную молитву. – Знаешь, что такое ум, прилепившийся к сердцу? Что значит уничтожить внутри себя все наносное и сосредоточиться только лишь на значении слов молитвы? Ты думаешь, что так просто освободиться от всей этой ржавчины? Как ты считаешь, почему мы ушли из мира? По благодати Христовой мы и там крепко стояли на ногах. Но для того, чтобы ум молитвенника очистился, ему необходимо безмолвие». Иначе будешь «одной ложкой вычерпывать, а другой накладывать: ночью подвизаться, чтобы исторгнуть из себя всю грязь, а днем возвращаться к ней же назад». Если весь день прошел в суете забот среди шума мира, то, став на правило ночью, «попробуй отсеки от себя все это так, чтобы ты хоть один раз мог чисто произнести молитву. Да у тебя вообще никакого желания молиться может не остаться». Тот, кто приходит из мира, несет с собой этот мир, и в час молитвы все эти «образы мира, которые остались в тебе, все-все, диавол, подобно кинопленке, будет прокручивать в твоей голове. Но ты – твори молитву. Настойчиво, терпеливо, с понуждением. Прогоняй любые, и хорошие и плохие, образы. Понуждай себя вни-

кать только лишь в смысл пяти слов молитвы... Основная трудность заключается в том, чтобы удерживать ум в словах, которые произносят уста. Вот тут действительно идет кровавая битва. Но в этой борьбе Господь не замедлит явить Свою первую явную помощь и дать почувствовать Свое присутствие».

Пройдет достаточное время, и утвердится навык проговаривать молитву вслух, тогда же «появится желание закрыть уста и творить молитву внутренне, умом. Это является знаком некоторого преуспеяния... Мало-помалу молитва входит в сердце. Приходит обращение вглубь себя, перехватывает дыхание, и уже не можешь творить молитву вслух». И «тогда мы собираем ум, насколько хватает сил, удерживаем дыхание и повторяем молитву как можно чище».

Строг образ жизни исихаста: уединение, утомительные с вечера до утра стояния во многочасовой сосредоточенной молитве, ежедневное совершение литургии – и так десятками лет. Это распорядок старца Харалампия. Сон по четыре-пять часов в сутки, круглогодичный пост. Старец сажал несколько кустов помидоров, которые и давали ему ежедневное пропитание; в скоромные дни он делал салат, добавляя к помидорам немного масла, в постные – ел их просто с хлебом. Молитва старца часто переходила в созерцательные состояния, тогда, плененный полновластным ее действием, он не смыкал глаз по двое и по трое суток. Если в такой момент случится кому-нибудь постучать к нему в дверь или позвать его, то он не отзовется – не сможет прервать созерцание. И длится такое состояние столько, сколько соблаговолит Бог[20].

[20] *Иосиф Дионисиатис, мон.* Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 69, 79, 113, 183, 187–190, 207–210, 215.

Остров молитвы

Иеросхимонах Иероним Эгинский

Старец Иероним[21] с острова Эгина известен во всем мире и почитается как благодатный молитвенник, но жителям острова Эгина было известно нечто большее – для них он был еще и духоносным наставником в молитве. Старец, обладавший даром прозревать сокровенное в сердцах и исцелять молитвой тела и души, умел сверх того преподать своей пастве возвышенное учение о молитве, излагая его в самых простых словах, доступных обычным мирянам. Его благодарные чада – провинциальные бедняки, неграмотные крестьяне – с чуткостью воспринимали эти поучения и усваивали их на деле.

Отец Иероним, после того как лишился руки, поселился вблизи поселка Эгина, при Благовещенском ските; к тому времени он уже по смирению оставил служение

[21] **Иероним Эгинский** (Апостолидис; 1883–1966), иеросхимонах. Известный греческий старец. Родом из благочестивой семьи, где шестеро детей ежедневно вычитывали шестопсалмие, вечерню, повечерие и каноны. С 8 лет прислуживал и читал в храме, в 10 лет дал обет стать монахом, с 16 лет произносил в церкви проповеди и вскоре был рукоположен во диакона. Служил в Константинополе, затем до конца жизни на о. Эгина. Рукоположен во священника (1923) и пострижен в схиму на Афоне. Имел встречи со старцами Иосифом Исихастом и Арсением Пещерником. Родная сестра старца Арсения, мон. Евпраксия (Галанопулос), была духовной дочерью о. Иеронима и в течение 47 лет служила ему келейницей. Уже будучи иереем, о. Иероним пострадал от несчастного случая – при взрыве гранаты потерял левую руку. Смиряясь пред Промыслом, старец благодарил Бога, молитвенно восклицая: «Господи, ничего у меня не было, когда я родился. Ты меня создал и даровал мне все... Если это полезно для моей души, то возьми и вторую мою руку». Оставшись калекой, он полностью предался молитвенному деланию, имел дар созерцательной молитвы, целительства и прозорливости. Все силы отдавал служению простым людям, святостью жизни привлек к себе внимание множества верующих. Имел дар слова, многих поддерживал высокодуховными советами.

литургии, а все дневные службы полностью вычитывал сам. Старец почти не спал, позволяя себе немного вздремнуть сидя, – он простаивал ночи на молитве. В три часа утра он начинал полунощницу, затем утреню с кафизмами и часы. Днем, около четырех часов, служил келейно вечерню. Около восьми вечера начиналось чтение повечерия с акафистом Богородице, после чего он уединялся, чтобы провести время до трех утра между сном и молитвой.

В своем обращении к Богу старец отличался непосредственностью и дерзновением, – молясь, он ощущал явное присутствие Божие, а поэтому всегда на молитве плакал. Как только, начиная службу, он произносил: «Молитвами святых отец наших», так появлялись слезы. Сам он настолько привык к этому, что и не представлял молитвы без слез. Одному из своих собратий священников отец Иероним даже советовал: «Никогда не совершай литургию, прежде чем не промолишься хотя бы полчаса со слезами».

Каждый день, около восьми утра, немного отдохнув после утрени, старец-схимник выходил из своей кельи в мир и с полной самоотдачей предавался жертвенному попечению о душах, невзирая на свою телесную немощь. В течение дня он обходил поселок, где его ожидала многочисленная паства. Окормляя островитян и паломников, он утешал, наставлял, исповедовал, помогал советом и делом. Старец не мог жить без постоянной заботы о простом народе, щедро, до последнего, раздавал он местным жителям все свои деньги и продукты. А еще нужно было каждому нуждающемуся сказать слово утешения. Дар прозорливости помогал старцу в его служении духовника и наставника, ему были понятны многие сокровенные движения чужой души. Отец Иероним имел весьма

возвышенное представление как о таинстве священства, так и о духовничестве, которое он считал тяжелым, ответственным и рискованным делом. «Многие, – говорил он, – становятся духовниками, не имея должного опыта. Не исцелившись сами, они учат и наставляют других, – это опасно».

В своих наставлениях старец предельно прост, но сила его поучения в том, что он точно знает – что кому посоветовать. Так, немолодой семейной женщине он велит постоянно читать Символ веры и молебный канон Богородице. Выучи его наизусть, советует старец, и когда читаешь его, вникай в слова, умоляй, чтобы Богородица помогла тебе. Что бы ни было – полчаса в день молись коленопреклоненно Богу. Символ веры читай часто, много раз в день, а не только на повечерии. «Я, – говорил старец, – читаю Символ веры пять-шесть раз в день. Как только появляются помыслы, я произношу "Верую...", и они исчезают». Когда сильно скорбишь, молись все время и не прекращай, пока не почувствуешь облегчения в душе. Бог, видя наше усердие и веру, посылает Свою помощь, но не прекращай молитвы, пока не получишь помощи. Господь милостив и даст ее, но Он хочет, чтобы мы сами просили об этом. Не прекращай молитвы, пока не прольешь хоть каплю слез. Если же приходит умиление, то не говори никому об этом, чтобы не потерять его. Умиление – это Божественный дар. Тщательно собирай в молитве мысль и не рассеивайся. Великий грех, когда ум во время молитвы отходит от Бога.

Торговцу, скорбящему из-за размолвки с женой, старец советует побольше помолиться о ней. Молитва утешит и подаст силы. Только молись горячо. «Когда я молюсь о ком-нибудь, – говорит о себе старец, – мое сердце горит. Я не могу на молитве не принести в жертву

часть себя. Я так утомляюсь после молитвы, что у меня даже нет сил поговорить с людьми. Думаю, что та молитва, которая совершается без горения сердца от любви и боли сострадания, не доходит до Бога». Прибегай к молитве, как малое дитя к матери, – с любовью. Возлюби Бога настолько, чтобы любовь повергала тебя в молитве в объятия Божии.

В беседах с людьми, помогая решать бытовые вопросы и жизненные проблемы, старец Иероним старается в кратких поучениях, в доступной форме преподать практическое учение о молитве. Когда ты хочешь вырыть колодец, учит он, то ведь не оставляешь дела, копнув один раз лопатой, но трудишься изо дня в день до тех пор, пока не найдешь воду. Так и с молитвой. Каждый день надо трудиться, копать: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя; Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Этим копанием твой ум будет стучать в сердце, пока не обретет источник – воду животворную, вводящую в жизнь вечную. Тот день, в который ты не обрел в сердце твоем Христа посредством молитвы, считай погубленным. Он больше не вернется. Каждый день старайся удержать и омыть слезами пречистые ноги Иисусовы. Если день прошел, а Христа ты не встретил, то ты погубил время, нанес себе ущерб и остался нищим, голодным.

Во время молитвы необходимо свободно исповедать Господу все, что нас беспокоит. Когда умирает мать или кто-то из родных, разве мы берем книгу, чтобы оплакать усопшего? Конечно нет. Слова сами складываются в уме от печали. Так и в молитве. Мы должны свободно изливать перед Богом все, что тревожит нас.

В молитве заключена великая сладость, но чтобы ее ощутить, нужно основательно потрудиться. «Я каждую

ночь, – говорит старец, – молюсь за себя и за весь мир, поминаю жителей моей родины. Я поминаю их имена с одного края села до другого, а затем всех знакомых. Ни одного имени не пропускаю». Старайтесь ради молитвы похищать время у различных мирских занятий, в духовном деле такое накопительство необходимо, как и постоянное усилие, без коего Царство Божие недосягаемо. Поэтому никогда не останавливай молитву, не пролив хотя бы одной слезинки.

Но чтобы обрести слезы, с нашим бесчувственным как камень сердцем, нужно очень любить Христа. Любить не столько ради будущих благ или за Его благодеяния, но потому, что Он Сам есть любовь. Преуспевший в духовной жизни, если вдруг падает, то не думает о наказании – он мучается душой из-за того, что опечалил Бога. Мы всех должны любить и помогать им по силам, но наш ум должен быть устремлен только к любви Божией. Не привязывайтесь слишком к людям, ведь они могут проводить нас только до гроба, сегодня они нас любят, а завтра забывают. Если сильна привязанность к людям, то что остается для Господа? Богу нужна всецелая наша преданность. Когда обретем любовь к Богу, тогда в горячей молитве придут и слезы.

Многие христиане, пытаясь подвизаться, подолгу твердят молитву, но не получают никакой пользы. Причина в том, что молиться надо со страхом Божиим, а не просто по привычке, только тогда появляются плоды. Молитва, соединяющая с Богом, необычайно сладостна, но это благодатное умиление нужно суметь обрести. Результат зависит столько же от нас, сколько и от Бога: когда Он пожелает, тогда дарует благодать, а от нас требуется постоянный, усердный молитвенный труд. Очень важно в молитве вот что: если хотите, чтобы Господь вас

услышал, никогда не обижайте человека. Пусть слова ваши всегда будут мирными.

Для нас необходимо внимание к своим помыслам и противление им. Не легко отбиться от помыслов, они приходят на ум постоянно и стараются овладеть человеком. Постараемся изгонять их. В большинстве случаев, если мы не подаем повода, то помысл сам по себе не приходит. Если, например, днем взглянул на что-то со злобой или любопытством, то это, увиденное, вернется вечером в помыслах и станет мучить тебя во время молитвы. Если мы не избегаем причин, возбуждающих страстные помыслы, то брань неизбежна. А если мы не боремся с помыслами, то они преобразуются в страсть и укореняются в нас. Потому мы не имеем права оставаться безразличными, но вынуждены сражаться. Необходима напряженнейшая борьба, чтобы победить помыслы. Так что лучше всего избегать самих причин страстей, но для этого требуется очень большое внимание. Человек невнимательный позволяет помыслам укореняться, в результате он будет измучен бранью. Отсюда закон отцов: как только возник помысл, тотчас прибегай к молитве. Молитва – это величайшее оружие[22].

——— ✣ ———

[22] *Боцис П.* Старец Иероним, молчальник Эгинский. М., 2003. С. 58, 94–96, 98, 107, 109, 114–120, 134, 182, 183.

Тень Варлаама

«Воистину, истина благочестия – вещь трудноуловимая»[23], – такими словами начинает свт. Григорий Палама свое «Собеседование православного с варлаамитом»[24]. Слова эти уместно и нам повторить здесь. В следующем разделе «Ум и сердце» нам предстоит касаться некоторых вопросов, широкое обсуждение которых обычно не принято. Последнее нельзя не признать справедливым, и остается надеяться, что тематика нашего третьего тома, особенно первого раздела, людям определенного склада покажется не слишком увлекательной, а потому, благодаря естественному отсеву, знакомство со следующим разделом ограничится кругом искренне заинтересованных искателей умной молитвы. В дальнейшем мы затрагиваем темы, которые порой вызывают непонимание, а это в свою очередь служит поводом для критики учения исихазма и его методов[25]. «Умное безмолвие всегда встречало много противников, особенно на Западе... Не обладая необходимым опытом, в своем отвлеченном подходе к этому образу молитвы» неприятели его полагают, что исихазм учит неким «механическим приемам» овладения благодатью[26]. Рационалисты, не знакомые на опыте с православной аскетикой, не способны правильно понять

[23] *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 121.

[24] Варлаамиты – единомышленники и последователи монаха Варлаама Калабрийского.

[25] В одном из следующих выпусков нашей серии мы уделим специальное внимание теме антиисихазма, рассмотрим претенциозные выступления его нынешних приверженцев и покажем несостоятельность их позиции. Формат данного издания не позволяет углубляться в эту тему, и на сей раз мы ограничимся только общими замечаниями, укажем на явление как таковое, без разбора конкретных публикаций.

[26] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 59.

учение о внутреннем делании, проникновение в тайны которого возможно только одним путем – через практическое его прохождение при содействии благодати. Знакомство понаслышке с отдельными внешними элементами исихастского метода приводит к превратному истолкованию учения, а далее, как свидетельствует история, сводится к обвинениям праведников в прелести и ереси. Дух варлаамизма всегда проникал с Запада, так как синдром Варлаама[27] характерен для рационального западного рассудка. В результате же апостасийных процессов чуждый

[27] **Варлаам Калабрийский** (XIV), ученый монах и философ родом из Калабрии (Южная Италия), проникнутый духом итальянского Возрождения. Прибыв в Фессалоники, а затем в Константинополь (ок. 1330), Варлаам, которого свт. Филофей называет «хитрым орудием папского властолюбия и стремления к преобладанию над Греческой Церковью», завоевал видное положение в столице благодаря своей образованности и связям в придворной среде. Основываясь на учениях Абеляра и Фомы Аквинского, распространял идеи рационализма и агностицизма. Вскоре он становится воинствующим противником учения исихазма: он отвергает нетварность Фаворского света, «устно и в многочисленных сочинениях нападает на самое сокровенное для исихастов, называя практику молитвенных созерцаний нетварного света, то есть Самого Божества, чувственным и соблазнительным бесовидением», отрицает возможность обожения. Варлаам восстал против учения исихазма не только по своим философским убеждениям, он имел и политические мотивы: «из невозможности доказательно познать Божии тайны он хотел вывести вторичность любых догматов и предложить это воззрение как почву для объединения Церквей». Неоднократно посещая с дипломатической миссией Рим, он изложил (1339) свой план папе Бенедикту XII, который отверг его.

На борьбу с варлаамитской ересью ушли годы напряженного труда. Чтобы опровергнуть ее, свт. Григорию Паламе потребовалось сформулировать учение о нетварных энергиях. Святитель написал «Триады в защиту священнобезмолвствующих», составил, совместно с афонскими монахами, Святогорский Томос (1341) – документ, ставший манифестом, выражающим «официальное кредо исихастов». На Константинопольских Соборах (1341, 1347, 1351) учение Варлаама было признано еретическим и анафематствовано. Ересиарх уехал в Италию, где принял католичество и получил епископский сан; папой Климентом V он был назначен на кафедру в Неаполитанском королевстве (1342); оттуда Варлаам написал друзьям в

нам образ мышления настолько заразил православный Восток, что «антиисихастский образ жизни, к сожалению, господствует в наши дни, свидетельствуя о том, что *дни* эти *лукавы*[28]»[29]. «Силы мирового либерализма заинтересованы в реформации» и пытаются навязать Церкви обновленческие реформы, искажающие православное богословие и богослужение, прикрываясь, разумеется, святоотеческой терминологией, манипулируя цитированием[30]. Судя по всему, этот «процесс будет продолжаться с нарастающей силой»[31]. Западное влияние заметно сказалось на нашем миросозерцании, – зачастую мы вовсе упускаем из виду, что любимые русские святые, такие как Серафим Саровский или Сергий Радонежский, да и многие другие преподобные отцы, являются прежде всего великими представителями исихазма в его классическом понимании[32].

Греции несколько писем о преимуществе католичества. Борьбу с паламизмом и исихазмом продолжил бывший ученик Паламы – монах болгарского происхождения **Григорий Акиндин** (†1348), пытавшийся, подобно Варлааму, опровергнуть святоотеческое учение о Божественной сущности и энергиях. Акиндин был дважды осужден и сослан, но оппозиция не утихла – ее возглавил видный ученый и писатель империи **Никифор Григора** (1295 – ок.1360). Антипаламиты были окончательно анафематствованы на Соборе (1351), посажены в тюрьму или взяты под домашний арест; Григора был заточен в Хорский мон. Собор утвердил паламитские формулировки в качестве догмата о Божественной сущности и энергиях, который затем был принят всей православной Восточной Церковью. По слову В.Н. Лосского: «Еще раз Божественное безумие победило мудрость человеческую».

[28] Еф. 5, 16.

[29] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 339.

[30] См., например, критические заметки о книгах еп. Илариона (Алфеева), архиеп. Михаила (Мудьюгина) и прот. А. Шмемана, о деятельности архим. Тавриона (Батозского), архим. Зинона (Теодора) и др. См.: Современное обновленчество... 2003; Благодатный огонь. № 5; 12; 15–18.

[31] *Рафаил (Карелин), архим.* Еще раз о еретических заблуждениях проф. МДА Осипова А.И. М., 2003. С. 69, 93.

[32] О значении понятия *исихазм* см. в гл. «Образ молитвы» («Возвышение и низвержение»).

Напомним, что монах Варлаам в своем богоборческом умствовании упразднял различие между Божественной сущностью и энергией, он «отрицал возможность реального приобщения Богу, доступного для святых» в созерцательной молитве, – соответственно, не признавал и возможности обожения человеческой природы[33]. Главным обвинением, которое он выдвинул против свт. Григория Паламы, была ересь «двоебожия». При этом, формально и буквально толкуя святых отцов, Варлаам и его последователь Григорий Акиндин, как представители рационалистического богословия, сами пришли к еретической идее существования «сотворенного божества»[34]. В 1339 году Варлаам начал свое наступление

[33] Богословская позиция Варлаама не оригинальна, она обязана своим происхождением **блаж. Августину** (354–430), епископу Иппонийскому, учение которого заложило основы западной схоластики. Для свт. Августина, находившегося под глубоким влиянием неоплатонизма, «характерно отождествление Божественной сущности с Божественной энергией», что влечет за собой далеко идущие последствия: искаженное понимание Богоявления, признание невозможности реального богообщения, отрицание пророческого дара и т.д. Отсюда же происходит августиновская идея о тварной природе Божественной благодати и другие положения, не принятые Православной Церковью. В частности, свт. Августином разработана основа одного из главных догматических положений католицизма – учения о filioque, латинской ереси, сыгравшей решающую роль в разделении Церквей. Он учил о предопределении и «произвольной благодати», избирающей спасенных из тьмы погибающих (из «проклятой массы»), что резко расходится с православной догматикой. Он же основоположник чисто западного «психологического» учения о Св. Троице, настолько исказившего понимание основного догмата, что «многие современные западные христиане верят в Бога Отца и во Христа, а о Троице не имеют ни малейшего представления». А августиновская «теория предопределения» нашла самое последовательное выражение у кальвинистов. См.: *Амфилохий (Радович), митр.* История толкования Ветхого Завета. С. 36, 53; *Огицкий Д. П., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. С. 79, 84; *Антоний (Блум), митр.* Труды. С. 1043; *Георгий [Капсанис], архим.* Православие и гуманизм. С. 61; *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 239, 241, 244.

[34] *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 4, 5.

на учение исихазма, глумясь и осуждая как прелесть аскетическую практику афонских подвижников, практику, известную православным с самых первых веков христианства, основанную на теории умного делания и созерцания, которая четырьмя столетиями ранее была сформулирована в трактате прп. Симеона Нового Богослова.

Разразился спор о природе света, в котором Христос явился ученикам на горе Фавор. Варлаам утверждал, что это был тварный феномен, из рода атмосферных явлений. По учению же свт. Григория Паламы и в согласии со всем Священным Преданием, «то был свет, присущий Богу по Его природе: вечный, безначальный, вневременной и внепространственный, существующий вне тварного бытия»[35]. Отсюда следует, что боговидение неотделимо от обожения и является одним из его аспектов. Речь шла о вещах принципиальных: о природе обоживающей нас благодати и сущности духовного опыта. Это был вопрос о возможности видения Бога и богопознания, о реальности приобщения Богу и действительного, а не «метафорического» обожения. В течение почти тридцати лет созывалось несколько Соборов[36], которые

[35] *Прп. Иоанн Дамаскин*: «Невозможно, чтобы сущность была лишена природной энергии. Ведь энергия является природной и обнаруживающей каждую сущность силой и движением... Отсюда ясно, что чего сущность одна и та же, того та же и энергия». Если энергия тварная, то она указывает и на тварную природу, а если нетварная, то будет характеризовать собою нетварную сущность. «Ибо природным свойствам всяко подобает соответствовать природам». *Григорий Палама, свт.* Трактаты. С. 61, 62.

[36] Первые два Собора состоялись в 1341 г., следующие два – в 1347 и 1351 гг., на пятом Соборе (1368), через 8 лет после кончины свт. Григория, он был причислен к лику святых как «великий подвижник, защитник веры и благочестия, непоколебимый столп Православной Церкви и соревнователь святых апостолов и святых отцов вселенских».

по своему догматическому значению и учительному авторитету для всей Православной Церкви не уступают Соборам Вселенским. На них паламитское богословие было окончательно утверждено на догматическом уровне[37].

Характерно, что грубое вмешательство рационалистов в духовную жизнь созерцателей началось после того, как внимание Варлаама привлекли внешние *художественные* приемы молитвы[38], традиционно применявшиеся исихастами, но неизвестные непосвященным. Это, «например, недвижное и наклонное положение тела, удерживание дыхания и другие технические приемы, рекомендуемые для лучшего сосредоточенния ума во время умной молитвы». В попытках высмеять афонских иноков Варлаам изображал их темными невеждами, полагавшими якобы, что «духовные способности сосредоточены в пупке и что путем механических действий можно достичь созерцания Бога»[39].

Нечто подобное происходит и ныне. Снижение духовности в последние столетия привело к тому, что исихазм «рассматривается теперь как устаревший путь, как бездеятельный образ жизни, не соответствующий нашей динамичной эпохе». Подобные взгляды доминируют даже в обществе желающих жить в соответствии с православным Преданием. Даже среди духовенства существует

[37] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 2003. С. 438, 440, 444, 445.

[38] Художество (слав.) – искусство. Художество, художественные 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.

[39] *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 345.

предубеждение против Иисусовой молитвы и практических методов, которыми она достигается, а интерес к углубленной молитве часто клеймится «как проявление прелести». Самое печальное, что антиисихастский образ жизни преобладает и у монахов, он проник и в монастыри. Тогда как на самом деле «православное монашество – это одновременно и исихазм»[40]. Однако «в наше время дует опустошающий ветер антиисихазма», господствующий дух наших дней – это дух Варлаама, но не Паламы. Современное богословие – продукт умозрительного рационализма, а «не плод безмолвия и причастия Богу. Вот почему в богословских мнениях обнаруживается много ошибок и разногласий. Мы не знакомы с образом православного подвижничества»[41]. А ведь изучение святых отцов без личного опыта аскезы и внутренней молитвы ведет к ошибочному пониманию их учения. Кто богословствует вне опыта духовного подвига, тот и становится антиисихастом.

Проблема не нова. *Истощились от слез глаза мои*[42], – скорбит вместе с пророком инок позапрошлого века, «помышляя о состоянии братьев монахов. Ибо они не только не совершают, как подобает, того единственного созерцательного подвига, которому согласно учат древние и новые духоносные отцы, но и отвращаются, заслышав о трезвении и сердечной молитве. В этом они подобны Варлааму, латинскому зверю, Акиндину» и подобным им – «одержимейшим врагам этого священного делания, с которыми героически боролись мужественный Григо-

[40] *Мандзаридис Г. // Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 344.

[41] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 340, 343, 344.

[42] Плач. 2, 11.

рий Палама, патриарх Филофей и другие, подписавшие Томос Любви[43]. Современные монахи отвращаются от трезвенного созерцания и сердечной молитвы, потому что великий противоборник сатана, преуспев в этом последнем веке более, нежели в прошедшем» как никогда старается «стереть память об этой трудной, однако спасительной науке»[44].

Спустя столетия проблема не менее актуальна. Мы наблюдаем уклонение от духовной традиции и Предания, оказываемся перед угрозой «перерождения самого монашества», ибо умное делание, которое «составляет сущность и цель монашества, как бы отходит на второй план». Прежде всего, беда в «потере непрестанной внутренней молитвы. Одна из заповедей монашества – иметь всегда в сердце своем Иисусову молитву, ее потеря – гибель для монаха». Сейчас, при господстве либерального духа «религии компромиссов», нам пытаются привить антиправославную традицию католических орденов, навязать противоестественный синтез – слияние монашеской жизни со служением миру. Отдаем ли себе отчет, что так удушается монашество, что утрата «внутреннего духовного делания Иисусовой молитвы и

[43] Святогорский Томос (Τόμος ἁγιορειτικὸς) – важнейший в истории исихазма и во всей истории Церкви документ, составленный свт. Григорием Паламой совместно с афонскими монахами (1341). Своего рода «манифест афонского монашества», или «официальное кредо исихастов». Этот документ кратко подтверждал учение о нетварных энергиях, он послужил защите учения Паламы и утверждению его истинности на Константинопольском Соборе (1351), а также способствовал осуждению ереси Варлаама. Томос был подписан епископом Иерисским (поместным епископом Афона); его также подписали: прот Афона Исаак; представитель Лавры Филофей (Коккин), будущий патриарх; главные ученики Григория Синаита – Исаия, Марк и Каллист; игумены всех афонских монастырей – на греческом, грузинском, славянском и сирийском языках.

[44] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 19, 20.

переход от духовного к душевному – это одна из побед демона»?[45]

Учение Григория Паламы и раньше встречало глухое непонимание в православной среде, прецеденты имелись и в прошлом веке, и в позапрошлом. Так, солидный справочник для священнослужителей[46], относя исихастов к еретикам и раскольникам, определяет их как «сословие мистиков, которые отличались самой странной мечтательностью». Оказывается: «вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою было предано забвению»[47]. Суть же исихазма, по мнению составителя, в следующем: «Исихасты (т.е. спокойные)... почитали пупок средоточием душевных сил и, следовательно, центром созерцания и думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей»[48].

Известный церковный историк А. П. Лебедев в своем труде по истории византийской Церкви[49] ухитрился вообще обойтись без упоминания о Григории Паламе и не счел нужным говорить об «исихастских спорах» – важнейшем явлении в церковной истории. В поле зрения автора имена второстепенных богословов, которых сегодня никто не помнит, но выдающегося мыслителя,

[45] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 224, 233, 358, 361.

Подробнее об этой проблеме см. в разделе «Ум и сердце», гл. «Тайное поучение» («Взыскуя священного трезвения»).

[46] Настольная книга для священно-церковно-служителей / сост. С.В. Булгаков. 1913 (репр. изд. 1993).

[47] Цит. по: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XIX.

[48] Цит. по: Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 8.

[49] Исторические очерки состояния византийско-восточной Церкви XI–XV вв. М., 1902 (2-е изд.).

светоча православия – свт. Григория историк просто игнорирует[50].

Сегодня можно наблюдать, как, в полном соответствии с традицией Варлаама, критикуется практика Иисусовой молитвы. Критики берутся за механические подсчеты, сравнивают количество молитв, упоминаемых разными авторами, проделывают формальные вычисления скорости чтения молитвы и так далее. Они приходят к карикатурным, в варлаамитском стиле, но далеко идущим выводам. По недостатку личного опыта от таких исследователей сокрыта сущность внутреннего делания, отсюда же очевидная некорректность их расчетов. Хотя обладающий здравым смыслом, казалось, мог бы допустить, что в реальности существует множество разнообразных методов, направлений и школ молитвы, не говоря уже о необходимом различии в индивидуальных подходах к тому, что, по определению святых отцов, является высоким *творчеством*. Все это заведомо исключает формализм при изучении духовной практики. Однако неоварлаамиты пренебрегают столь очевидными предпосылками и обнаруживают свою некомпетентность в рассуждениях о скорости молитвы, дыхании и прочем: они не подозревают о неизбежных изменениях скорости на разных стадиях перехода от словесного делания к умному, не догадываются о том, что происходит с дыханием человека, проведшего несколько ночных часов в умно-сердечном делании, и так далее.

Характерная черта: рационализм сродни формализму, ему свойственно цепляться за букву, воспринимать только внешнее. Как Варлаам ухватился за пупок, так

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

неоварлаамиты цепляются за подсчеты молитв, минут. Их интересует количество, их привлекает не область духа, но материальный план – то, что связано с материей, с плотью; «духом же Божиим живут единицы даже и в Церкви, даже и те, кто служат у престола, даже и монашествующие»[51]. Однако разница между варлаамами прежними и нынешними значительна. Калабриец был высокообразован, он имел свою антипаламитскую систему взглядов, настолько обоснованную и аргументированную, что мог выйти со своими идеями на Собор и побудить к напряженной деятельности противоставшие ему высочайшие умы, просвещенные благодатью. Это не легкомысленные сентенции наших варлаамов, вызывающие снисходительную улыбку у тех, кто знаком с существом дела. Тот Варлаам имел свои убеждения и по-своему высокие цели, наши же озабочены главным образом тем, чтобы оправдать свое духовное прозябание. В них живет фарисейский дух – сами не идут путем исихии и других не хотят пускать[52]. Именно от них, пытающихся перекрыть другим путь умного делания, мы слышим: умная молитва – это нашему времени не дано; послушание – это нашему времени чуждо; мы ведь немощные – стало быть, нам это недоступно, нам это невозможно... Но нельзя верить лукавству фарисействующих. Путь к Богу открыт и доступен всегда. Мы действительно немощны, но Бог силен, Ему по-прежнему все возможно, а вместе с Ним – и истинно уповающим на Него. «И пусть нас не пугают масштабы сегодняшнего отступления от

[51] Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006. С. 349, 351.

[52] Ср.: *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете* (Мф. 23, 13).

веры в мире»[53], ибо мы не сами по себе сильны – но сильны Богом[54].

Тут надо вспомнить, с какой жесткостью свт. Григорий Палама относился к подобным настроениям в своей обители: «Здесь суть те, которых я зову еретиками, – говорю о тех еретиках, которые считают, что в нынешние времена среди нас нет никого, кто мог бы соблюсти заповеди Евангелия и быть такими, какими были святые отцы... Те, которые почитают это невозможным, есть еретики... эта ересь нечестием и богохулением своим превосходит и затмевает все другие, и кто говорит так, извращает все Божественные Писания... Эти богоборцы или, лучше сказать, антихристы вопят: невозможно это, невозможно!»[55] С возмущением отметали эти предательские идеи и другие отцы. Грозно, как богоотступничество, обличает их прп. Симеон: «Если кто думает, что совершенство прилично только апостолам и древним святым, и говорит, что мы, сколько бы ни подвизались, не можем уподобиться древним святым... то наиверней ше он явный есть антихрист и богоборец. Ибо говорит, что иные были те и иные мы, – иначе тех любил Бог, сподобивший их великих даров Святого Духа, и иначе относится Он к нам»[56].

Имеем те же свидетельства из уст наших соотечественников. Мы помним слово прп. Серафима: «Благодать и помощь Божия верным и всем сердцем ищущим Господа ныне та же, какая была и прежде, – и мы могли бы жить, как древние отцы»[57]. А прп. Феодор Санаксарский,

[53] *Иосиф Ватопедский, старец.* Слова утешения. 2005. С. 243.

[54] *Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом* (2 Кор. 10, 4).

[55] *Григорий Палама, свт. // Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 107.

[56] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 87. С. 451.

[57] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 80.

ссылаясь на Иоанна Златоуста, рассуждает: *Желаю*, – говорит апостол Павел, – *чтобы все люди были, как и я*[58]; на это «многие-де скажут, яко не могут уподобиться апостолу Павлу. Откуду не могут? Оттуду яко не хощут. Откуду не хощут? От лености. Понеже аще б восхотели, всяко б возмогли. Аще б не можно было, не бы убо глаголал апостол сие слово»[59]. Не менее твердо слово прп. Василия Поляномерульского: «Некоторым из многих неизвестно откуда пришло в голову, будто бы нынешним монахам уже не подаются действия Святого Духа, как прежним: уже прошли, говорят, те времена. Но это только преткновение так говорящих... Несправедливо, выдумывая извинения грехам, обвинять время или Бога в оскудении действия Святого Духа. Возложив всю вину на трех злейших исполинов: неверие, леность и небрежение, – перестанем лгать и, держась истины, приступим без сомнения к обучению умному деланию»[60].

И вот уже сегодня из старческих уст святогорца мы слышим «подтверждение того, что не только “во время оно” были *те, которые Христовы*[61], но и сейчас есть ведущие борьбу на духовном поприще во славу Христа, Кото-

[58] 1 Кор. 7, 7.

[59] *Феодор Санаксарский, прп.* Наставления духовным чадам. 2003. С. 75.

[60] *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 347.

«Неким же от множайших неведомо откуду возмнеся, акибы кому нынешним монахом не даются действия Святаго Духа, якоже прежним: уже бо минуша, глаголют, таковая времена. Но се есть претыкание тако глаголющих... Сего ради несть праведно, непщеванием вины о гресех наносити порок времени или Богу во оскудении действия Святаго Духа. Но трием лютейшим исполином всю сию вину приписавше, неверию, глаголю, и лености, и небрежению, престати от лжи, и емшеся истины, приступити несомненно ко обучению умнаго делания». *Василий Поляномерульский, прп.* // Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія Величковскаго. С. 95.

[61] Гал. 5, 24.

рый пребывает *вчера и сегодня и во веки Тот же*[62], укрепляя надеющихся на Него. Те, кто в наше время подвизаются войти "тесным и узким путем", являют собой живое свидетельство возможности стать святыми во исполнение Божественных обетований», ибо Церковь наша «до сих пор не перестает порождать святых». Спрашивают: «неужели и сегодня возможно следовать традициям святых отцов? – Отвечаем: конечно, возможно, и в нашем поколении было возможно, и будет возможно до скончания века»[63]. Множество свидетельств о святой жизни праведников XX столетия не оставляют сомнений в том, что и «в наше растленное и бездуховное время, когда мир стонет под властью демонических сил, а в самом христианстве преобладает мертвящий дух теплохладности, возможно стяжать благодать, подобную благодати древних подвижников, – были бы только горячая решимость и твердое произволение»[64].

Конечно, силы зла в наши дни настолько организованны и сплоченны, что «условия мировой жизни переменились»; конечно, «мы должны признать, что древние отцы стояли выше нас не только в области умной молит-

[62] Евр. 13, 8.

[63] *Иосиф Ватопедский, старец.* В память вечную будет праведник. Единец, 2006. С. 187, 189.

[64] *Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 72.

Последние слова это воспоминание о старце схиигум. Савве (Остапенко); но сказанное в его адрес в той же мере относится ко многим из тех, кого мы знаем и чтим, – это такие отцы, как Иосиф Исихаст и пятеро его учеников, трое из которых еще продолжают свой подвиг на земле; это и Порфирий Афинский, Иаков Эвбейский, Паисий Святогорец, Силуан Афонский, Никодим Карульский, Софроний Эссекский, Серафим Платинский (Роуз); это и прп. Серафим Глинский (Амелин), и целая плеяда русских старцев и стариц, о которых нельзя сказать иначе, как «един от древних»; это и сонм безвестных подвижников, многие из которых на разных континентах несли молитвенный подвиг среди враждебного к ним мира.

вы», но превосходили нас «и в общем состоянии духа»; очевидно, что «к той форме исихазма, в которой пребывали наши отцы и деды, мы менее способны». Но все же способны – в свою каждой эпохе присущую меру. Благодать, ниспосылаемая нам Богом, та же, и сила ее неисчерпаема. Но наш ресурс ограничен. Что изменилось, так это распределение наших усилий: преодоление собственной немощи и небывалых препятствий, воздвигаемых миром, требует таких затрат энергии, что за счет этого снижается высота подвига и умаляется доступная нам глубина созерцания. Поэтому мы не имеем права сказать, «что якобы Господь в наше время действует не так, как Он действовал раньше»[65]. Мы вправе утверждать другое: «в условиях современного мира молитва требует сверхчеловеческого мужества»; это действительно так, и устоять сегодня «в нерассеянной молитве означает победу на всех уровнях» бытия[66].

Когда люди, не имеющие личного опыта в умно-сердечной молитве, но преисполненные амбициями, берутся судить о внутренней жизни подвижников, то это неизбежно кончается какой-нибудь нелепостью. Среди критиков, напитанных варлаамитским духом, есть носители игуменского сана и профессорского звания. «Невежество есть зло, но еще большее зло – дурное знание»[67], когда богословская образованность служит тому, чтобы дискредитировать святоотеческую традицию и вводить в заблуждение неопытных искателей молитвы. Сегодня можно встретить почтенного архимандрита с академическим образованием, который считает вовсе ненужной

[65] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2003. Т. 1. С. 274, 284, 288–290.

[66] *Софроний [Сахаров], архим.* О молитве: сб. ст. СПб., 1994. С. 149.

[67] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 56.

публикацию каких-либо работ по Иисусовой молитве: «Все, что требуется на эту тему, уже написано свт. Феофаном». А посему излишне вообще касаться темы умного делания, из опасения прелести конечно. Единственное, надо понимать, что теперь остается, – это только переиздавать труды Феофана Затворника. Некоторые, с тем же настроем, предпочли бы ограничиться писаниями свт. Игнатия. Это примерно то же, что запретить проповедь на темы Священного Писания, обходясь толкованиями одного Феофилакта Болгарского.

Тем же духом пронизаны некоторые издания, претендующие на популярность; со снисходительной иронией говорится о предмете, коего, сообразуясь с жанром публикации, не всегда уместно и касаться: «Если судить по изобилию выпускаемых книг, посвященных умному деланию, молитвенников у нас несказанное множество... Сейчас в любой церковной лавке покупаешь четки, руководство "Как научиться молитве" – и вперед... Технология широко известна: садишься на низкую скамеечку, свесив голову на грудь, взор устремлен на середину чрева, находишь место сердечное и вводишь туда ум, задерживая дыхание... всего и делов». И в том же тоне: «В монастырь приходишь вооруженный убеждением: нет иного смысла в монашестве, кроме умного делания», – ироничность обусловлена, надо полагать, видением совсем иных смыслов монашества. Поэтому не удивительно, что автор за должное почитает с тем же пренебрежением отозваться и о художественных приемах молитвы[68]. Тех-

[68] *Монахиня N.* Плач третьей птицы. СПб., 2008. С. 337, 353.

Надо отметить, что цитируемое издание полностью анонимно. Не только автор скрыл от читателей свое христианское имя, видимо так своеобразно понимая смирение, но скрываются и издатели книги: в выходных данных отсутствуют какие-либо сведения об издательст-

ника молитвы со времен Варлаама по-прежнему остается предметом нападок и острот со стороны тех, которые не ведают, о чем говорят. Этим оказывается недобрая услуга малоосведомленному читателю: совсем огрубляется и без того профанированное представление об умном делании, искажается сама суть пути внутреннего безмолвия.

Другая монахиня, посвятившая в свое время целый труд ниспровержению духовных традиций православного монашества[69], дает такую обличительную пародию на умную молитву, что анафематствованный Калабриец мог бы порадоваться – дело его не погибло. В художественных приемах исихастов автору видится «сильная зависи-

ве, кроме того, нет никакого церковного благословения на публикацию. По этому поводу хотелось бы напомнить, что в церковной традиции существуют нормы этики, закрепленные святоотеческим авторитетом. Одно дело отсутствие подписи на иконе – не подписываясь, иконописец свидетельствует о том, что творил в рамках церковного канона, а не фантазировал по своей прихоти. Совсем другое – авторский текст, здесь подпись призвана удостоверять личную ответственность, которую автор готов нести за свои слова.
См.: *Василий Великий, свт.* Примите слово мое. С. 33.

[69] **Мария** (Скобцова; 1891–1945), канонизирована в лике преподобномучениц Константинопольским Патриархатом (2004). Канонизация, не признанная РПЦ, осуществлена в Стамбуле под давлением либеральных кругов, при участии московских неообновленцев. Бывшая революционерка, член партии эсеров и городской голова Анапы (1918), Елизавета Скобцова (урожд. Пиленко; в 1-м браке Кузьмина-Караваева) эмигрировала во Францию (1923) и была пострижена в мон-во митр. Евлогием (1932), который впоследствии отмечал: «ни левых политических симпатий, ни демагогической склонности влиять на людей она в мон-ве не изжила». Ее одиозная статья «Типы религиозной жизни» (1937), основанная на идеологии Н.Бердяева, пронизана, как и другие работы, «открытой неприязнью к Православной Церкви». Уничижая святоотеческую традицию и аскетическую практику, мон. Мария воплощала в себе «нетрадиционную монашескую ориентацию», сочетавшуюся с «эсеровским революционным духом разрушения всех традиций РПЦ». Ныне ее писания «являются основополагающим пособием по катехизации» в обновленческой общине свящ. Георгия Кочеткова.
См.: Благодатный огонь. № 3, 5, 12.

мость» от нехристианских религий Востока: подвижник знает, «как надо дышать и в каком положении должно быть тело при молитве, должны ли быть ноги в холоде или тепле», но, «если разобраться... вы чувствуете тут и своеобразный дервишизм, и отзвуки индуизма, а главное – страстную веру в магию слова, жеста и ритма жестов. И несомненно, что эта вера в магию имеет под собой какие-то очень реальные корни». Душа умного делателя «знает силу магических заклинаний, зачастую выраженных в непонятных словах. Она, как дервиш, знает силу жеста и позы... Единственное, что на этом пути не дается, – это любовь, конечно»[70]. Воинствующая монахиня обрушивается на святоотеческую аскезу: «Разверните толстые тома Добротолюбия, вчитайтесь в Патерики, прислушайтесь к проповедям аскетического христианства... Такое аскетическое мироотречение является утонченнейшим эгоизмом... Вы чувствуете холодную скупость, почти скряжничество... Странная и страшная святость – или подобие святости – открывается на этом пути»[71].

Что касается художественных приемов, то эта тема нуждается в прояснении, а не в замалчивании. Обычно и благожелательно настроенные авторы, упоминая о художестве, считают нужным оговориться: «телесные приемы не составляют главного дела: они не больше как приспособления», «техника второстепенна», это «только внешние пособия», это «просто метод», это «только средство», ничего «существенного не имеющее», – а суть молитвы совсем, мол, не в этом. Интонация этих высказываний такова, словно приходится в чем-то оправдываться.

[70] См.: *Мария (Скобцова), прмц.* Типы религиозной жизни // Что такое церковность. Киев, 2006. С. 87, 88, 90.

[71] Там же. С. 132, 138, 140.

Будто заранее опасаются быть осмеянными и зачисленными в омфалопсихи[72]. Но стесняться здесь нечего и незачем малодушествовать. Суть молитвы, разумеется, не может заключаться в методе, а техника – как средство достижения цели – второстепенна по определению. Но в остальном эти высказывания не совсем точны.

Желательно яснее представлять себе, какова взаимозависимость внешнего и внутреннего, поскольку телесно-душевные связи лежат в основе аскетики и имеют прямое отношение к таинству обожения человека. Между позой и молитвой та же связь, что между молитвой и постом. Не понимая этого, возможно ли вообще говорить о молитве? Остается повторить прописную истину: «Образ мыслей человека, его сердечные чувствования много зависят от того состояния, в котором находится его тело»[73]. Именно поэтому учителя исихазма настаивают: истинное «богопознание требует вовлечения *всего* человека в молитву»[74]. «Иисусова молитва – не умная лишь, но и сердечная, в ней участвует и дыхание, и тело... Как в падении и во грехе участвует весь человек, так и в покаянии, молитве и обожении участвует и душа, и тело». Как говорит Григорий Палама, «не одна только душа получает обручение будущих благ, но и тело, восходящее вместе с нею к ним». А посему «и требуется очищение и бесстрастие всего человека, а также молитва, в которой принимает участие весь человек»[75]. Искусство же художества в том и состоит, чтобы, с одной стороны, помочь

[72] Омфалопсихи (ὀμφαλόψυχοι) – пуподушники; люди, чья душа находится в пупе. Презрительное прозвище, которое Варлаам Калабрийский присвоил монахам исихастам.

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

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

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

полноценному включению в молитву всего человека; с другой – грамотно и с пользой управлять вниманием в процессе молитвы. Художественные приемы это не пустяк, не какие-то побочные пособия, а тонкий, сложный и очень важный инструмент[76].

Прискорбно, но антиисихастская атмосфера в церковном мире в основном создается как раз теми, кто призван *душу свою* полагать *за овцы*[77]. Звучит знакомая тема: «Наставников духоносных нет, монастырей нет, в иерархах слабое, темное, сбивчивое, неправильное понимание христианства. Куда же бедному христианину податься? Как жить и как спасаться?..»[78] – это не рассеянные *овцы стада*[79] стенают, но стонет сам пастырь в игуменском сане. А на таком фоне звучит популярная проповедь другого радетеля о молодежной пастве: «Из святых отцов сделали – уж не знаю, чуть ли не идолов, по которым мы непременно должны “равняйсь – смирно”, поэтому они не убедительны для человека, который заведомо не принял установку на их сверхобязательную авторитетность... Вообще я считаю – в Церкви всего должно быть много и “по интересам”... Например: нравится людям русский язык богослужения – пусть будут соответствующие приходы... Латинский обряд – пожалуйста, пусть будет соответствующий приход»; но, увы, кругом окопались «так называемые “ревнители” казарменно-строевого единообразия», приходится «противостоять существующей клерикально-детсадовской идеологии»[80]. Этот прогрес-

[76] См. об этом подробнее в следующем разделе, в гл. «Внимание» («Художники молитвы»).

[77] Ин. 10, 11.

[78] *Игнатий (Душеин), игум.* http://pravbeseda.ru

[79] Мф. 26, 31.

[80] *Петр (Мещеринов), игум.* // Благодатный огонь. М., 2007. № 17. С. 43–51.

сивный наставник, которому доверено «духовное развитие молодежи», ведет ее в дебри собственного опыта: от Церкви «меня отталкивала архаика, бороды, странные облачения, кадило с дымом и прочее. Но мудрый Дух привел меня к таинствам Церкви помимо всего этого антуража... Я знаю Святого Духа. Он всегда пребывает во мне... Я знаком со Св. Духом... Он чужд экзальтации, тусовочности, примитивного "попсового" аффектированного выражения эмоций... Принимается Дух даром и просто»[81]. Делится отец игумен и опытом духовничества: «Я не люблю исповедовать – может быть, потому, что в Русской Церкви исповедь "привязана" к причастию»[82].

Что уж говорить о широко распространяемых писаниях, автор которых со всем откровением признается: «Лично я вообще бы отменил частную исповедь»[83]. Таинство покаяния, очищающее приступающих ко Святой Чаше, этот «властитель дум современных неофитов» кощунственно именует «своего рода билетом на причастие»[84]. Характерно отношение американского пресвитера к внутреннему деланию: «Вся эта восторженная и пустозвонная возня с "духовностью", "умным деланием", "православием", "паламизмом", вся игра в религию, начиная с самого богословия, – наступает момент, когда все это просто давит унынием... Больная религиозность. И все эти побеги – кто в Византию, кто в "Добротолюбие"... Я почти совсем не молюсь, моя "духовная жизнь" – в смысле "подвига", "правила", всякого там "умного делания", всего того, о чем все время говорят кругом меня, – ноль». Между тем о. Александр знаком со святоотеческим наследием:

[81] *Петр (Мещеринов), игум.* О Святом Духе. http://www.cdrm.ru
[82] *Петр (Мещеринов), игум.* // Благодатный огонь. М., 2007. № 17. С. 48.
[83] *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 35.
[84] *Шмеман А., прот.* Евхаристия. М., 1992. С. 296.

«Уже в кровати читал, вернее – листал валаамский сборник о молитве Иисусовой. Странное чувство – словно о какой-то другой религии читаю... То же чувство испытывал, я помню, читая книгу об о. А. Мечеве... Просматривал вчера книгу епископа Игнатия Брянчанинова о смерти. Как можно такие книги писать? Как можно во все это верить?.. "Духовность", "церковность" – какие это двусмысленные и потому опасные понятия!»[85]

Справедливо именуют учение о. Александра американо-парижской «богословско-литургической пепси-колой», подменяющей подлинно православную духовность[86]; впрочем, сам он яснее и ярче других излагает исповедание своей веры: «Я не люблю, не могу любить Православной Церкви... и бабьего благочестия... Ложь, подделка, дешевка этого самодовольного, тупого, сентиментального "русского православия"... Как я бесконечно устал от всего этого "православизма", от всей этой возни с Византией, Россией, бытом, духовностью, Церковью, церковностью, благочестием... Я все больше и больше не люблю Византии, Древней Руси, Афона, то есть всего того, что для всех – синоним православия... Отчуждение чувствую по отношению ко всему типично русскому "уюту" храма, к русскому благочестию, в котором мне всегда чудится какое-то тупое самодовольство... Мой интерес к православию обратно пропорционален тому, что интересует – и так страстно! – православных»[87].

Сегодня можно услышать недружелюбную критику некоторых пастырей в адрес «Откровенных рассказов странника»: эта книга «весьма сомнительного содержа-

[85] *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 48, 73, 218, 374, 587, 629.

[86] Благодатный огонь. М., 2007. № 16. С. 38.

[87] *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 215, 237, 248, 331.

ния» дает «ложные понятия о духовной жизни»[88] и своей «странной аскетикой» якобы смущает образованного читателя. Критиков удивляет непонятная и странная «популярность этой книги в среде православных христиан»[89]. Надо сказать, что книга действительно неровная, в ее поэтапном составлении принимали участие разные авторы. Имеет она и свои недостатки, о которых может быть отдельный разговор. Но преобладают все же достоинства. И основные из них – это присутствие подлинно русского духа и искренняя любовь к молитве, пронизывающая все повествование. Если подходить к этой книге с сухим рационализмом, то, конечно, многое останется сокрытым. А если читателю чужды неизъяснимые особенности русской души, если не породнен он с нашей культурной традицией, не привит к корням ее, если сердце его не поет и не плачет днем и ночью словами Иисусовой молитвы, то ему действительно остается лишь удивляться популярности этой книги.

Еще один типичный симптом варлаамизма – это обвинение праведников в прелести. Таков «один из видов мщения со стороны тех, кто сам не стяжал добродетели. Посредственность ненавидит добродетель. Добродетель всегда не дает покоя посредственным»[90]. Если нападкам гонителей подвергся свт. Григорий Палама, то понятно, сколько должно доставаться прочим. Не избежал, например, глумлений старец Софроний Эссекский[91], чье бого-

[88] *Игнатий (Душеин), игум.* http://pravbeseda.ru

[89] *Коржевский Вадим, свящ.* Пропедевтика аскетики. М., 2004. С. 627, 628.

[90] *Моисей Агиорит, мон.* Афонское повечерие. М., 2007. С. 38.

[91] В настоящее время Элладская Церковь готовит материалы для канонизации в лике преподобных трех выдающихся подвижников XX столетия: схимон. **Иосифа Исихаста** (Коттиса; 1898–1959), схиархим. **Софрония Эссекского** (Сахарова; 1896–1993) и схимон. **Паисия Святогорца** (Эзнепидиса; 1924–1994).

словское наследие сегодня изучается во всем православном мире, на Родине же его писания порой удостаиваются язвительной критики[92]. Из стана борцов с русской праведностью доносится: «Кто такой старец Филофей?.. возникает вопрос – не в прелести ли он? Очень не исключено»[93]. Легкомысленные обвинения в прелести раздаются в адрес выдающихся греческих подвижников последнего столетия. Старцу Иосифу Исихасту еще при жизни довелось немало претерпеть от одержимых варлаамитским духом, а сегодня пытаются посмертно уличить в прельщении таких отцов святой жизни, как Порфирий Афинский и Харалампий Дионисиатский[94].

Тут надо с сожалением отметить, что часть вины за эту хулу ложится на совесть издателей, публикующих переводы слишком низкого качества[95]. Язык старцев бывает настолько своеобразен, что его понимание требует от переводчика личного духовного опыта и развитой интуиции. Прискорбно, но неточности переводов дают лишний повод антиисихастски настроенным критикам к

[92] Характерная деталь: один из критиков, уничижающий о. Софрония, одновременно пропагандирует книги о Гарри Поттере, которые, по его мнению, отнюдь не учат «магии или оккультизму», но полезны для детей, так как «поведение, личные качества и дружба главных героев» служат для всех положительным примером. См.: *Игнатий (Душеин), игум.* http://pravbeseda.ru

[93] *Петр (Мещеринов), игум.* http://www.cdrm.ru

[94] См.: *Осипов А.* // Благодатный огонь. М., 2007. № 17. С. 13–18.

[95] Не только с греческим, но и с церковнославянским языком не все бывает ладно. В книге Творений прп. Зосимы (Верховского) приводятся некоторые разночтения и искажения, допущенные в предыдущих изданиях (1889, 1994). Так, например, прежние публикаторы рукописи, явно не сообразуясь с контекстом, вместо слова *сотаинников* употребили – *странников*; вместо *скорбение* – *радование*; вместо *удалением* (от людей) – *хулением* (людей); вместо *безбородого* – *безбратнаго* и т.д. См.: *Зосима (Верховский), прп.* Творения. ТСЛ, 2006. С. 383–392.

нападкам на православное подвижничество и учение о молитве.

Обличительным насмешкам подверглись беседы старца Порфирия Кавсокаливита, в аскетических наставлениях которого содержится якобы «прямое отвержение Евангелия» и «всего учения Церкви о духовной жизни»[96]. Но разоблачитель ересей поспешил взяться за перо, не удосужившись поглубже ознакомиться с традицией православного подвижничества, в котором существует отнюдь не один-единственный путь и метод, известный критику. Шаблонное мышление, ограниченное привычным «дай кровь, приими Дух», не в состоянии вместить то, что выходит за рамки знакомых штампов. Отец Порфирий не изобрел ничего нового, – он говорит о пути «мягкой аскезы», который всегда практиковался у христиан наряду с другими. На этом пути подвижник в борьбе с диаволом не вступает в прямое противодействие с ним, но избирает более мудрую и не столь уязвимую позицию, воздействуя на противника опосредованно. Стратегия такого метода основана не на ненависти к врагу, а на любви ко Христу. Это более высокий и утонченный путь, не всем доступный и, конечно, не всем понятный, ведь любовь необъяснима, пока не пережита.

В литературе, знакомящей с судьбой личностей духоносных, встречаются факты удивительные, здесь всегда много странного, необычного. Чтобы судить о жизни и подвиге таких старцев, как Иосиф Исихаст, Порфирий Афинский, Харалампий Дионисиатский, Паисий Святогорец или иных отцов подобного уровня, надо прежде всего учесть, что это люди крайне незаурядные. Они очень рано, некоторые еще до монашества, еще в миру,

[96] *Осипов А.* // Благодатный огонь. М., 2007. № 17. С. 16.

получили благодатные дары, то есть обрели сверхъестественные способности, поэтому их уникальный опыт и многие их действия не могут вписаться в некие шаблонные представления[97]. Методы обучения, применяемые такими людьми к конкретным ученикам, никак невозможно сопоставлять с теми общими советами, которые, например, свт. Игнатий Кавказский дает в своих книгах новоначальным рядовым послушникам, впервые приступающим к Иисусовой молитве. И совсем уж наивно адресовать эти советы самим старцам, чем увлекаются антиисихастски настроенные критики[98]. Те, кто, критикуя опытных делателей, примеряет к ним предписания для новоначальных, обнаруживают свою неосведомленность в самых основах внутреннего делания, не учитывая, что духовно зрелые, стяжавшие благодать подвижники свободно практикуют самые разные виды аскезы и приемы молитвы; кроме того, их молитва часто переходит в созерцание – в состояние необъяснимое, не сопоставимое с молитвой деятельной. Краткие моменты созерцательных переживаний непредсказуемы и могут посещать усердных молитвенников еще прежде достижения бесстрастия[99].

[97] Например, архим. **Иаков Эвбейский** (Цаликис; †1991) начал чудотворить с 7-летнего возраста; ему еще не было 10 лет, когда по его молитвам исцелялись люди и изгонялись демоны. В эти годы школьник Иаков имел общение в духе с неоднократно являвшейся ему вмц. Параскевой, а что касается его подвигов в зрелые годы, то об этом уже написаны книги. Были, разумеется, и хулители старца, находились такие, о ком сам он вздыхал: «Они меня считают ненормальным». См.: *Пападопулос С.Г.* Блаженный старец Иаков (Цаликис). 2007.

[98] «Свт. Игнатий объясняет, с чего нужно начинать учиться молитве»; «свт. Игнатий так не учит»; «свт. Игнатий, напротив, пишет по-другому», «кроме творений свт. Игнатия, вряд ли можно что-либо рекомендовать» – это излюбленные припевы таких критиков.

[99] *Прп. Исаак Сирин*: «Иногда же от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно устную молитву, и молящийся в созерца-

Если у критика нет опыта в умно-сердечном делании, если нет представления о природе созерцательных состояний, то лучше ему прислушаться к словам святого, предупреждавшего, что «нисколько не знакомым» с умной молитвой «из правильного и долговременного упражнения ею было бы гораздо благоразумнее, гораздо безопаснее воздержаться от суждения о ней, сознавая свое решительное неведение этого священного подвига»[100].

Но праведность не дает покоя тем, кто находится под властью иного духа, – они неутомимы в преследовании добродетели. Что говорить о праведных, если в прелести винили Самого Христа: *беса и́маши* – так *реша убо Ему жи́дове*[101]. Кого из святых не обвиняли в прелести, не гнали, на кого не писали доносов... Пять раз отправляли в ссылку Афанасия Великого[102], в ссылке скончался Иоанн Златоуст; все знают, что претерпели Иоанн Дамаскин и Максим Исповедник. Не только Григорий Палама, но всякий выдающийся святитель обвинялся в свое время в ереси; не только Максим Кавсокаливит, но множество преподобных и блаженных уничижались современниками как прельщенные. Достаточно вспомнить, какой критике, неприятию и гонениям со стороны священноначалия подвергалось некогда оптинское старчество. Известно, что свои же собратья притесняли Серафима

нии изумевает, цепенея телом. Такое состояние называем мы молитвенным созерцанием, а не... мечтательным призраком чего-либо, как говорят несмысленные... В сем молитвенном созерцании есть мера и различие дарований». *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. С. 60.

[100] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 221.

[101] Ср.: Ин. 8, 52.

[102] **Афанасий Великий, Александрийский** (293–373), святитель, архиепископ Александрийский. На кафедре свт. Афанасий пребывал в течение 22-х с половиной лет, из них 17 с половиной лет он провел в ссылках, пятикратно подвергаясь изгнаниям с кафедры.

Саровского, да и до сих пор не унимаются те, кого опаляет одна только память о его огненной[103] святости. Но трудно *противу рожну прати*[104], поэтому не впрямую ополчаются на преподобного, но лукаво заходят «сбоку»[105].

Критики исихазма являют собой иллюстрацию известной закономерности, выраженной апостолом: душевный духовного не разумеет[106]. *Это люди,* – по слову апос-

[103] Серафим (евр.) – пламенный.

[104] Деян. 9, 5.

[105] В последнее время предпринимаются попытки дискредитации сщмч. Серафима (Чичагова) и его «Дивеевской летописи». Дерзкая до неприличия критика в адрес автора и его писаний носит характер клеветнический. Появились фальсификации, связанные со скандальной историей иеромон. Иоасафа (Толстошеева), лжеученика прп. Серафима, которого пытаются выдать за праведника и благодетеля Дивеевской общины. Между тем имеются подлинные архивные документы и материалы следствия (1861) по делу «Дивеевской смуты», учиненной о. Иоасафом. Желающие могут самостоятельно обратиться к этим материалам, подтверждающим достоверность «Летописи» и включающим в себя протоколы допросов лиц, лично знавших прп. Серафима, свидетельства свт. Филарета (Дроздова), прп. Антония (Медведева) и др. (См.: http://www.rusk.ru/st.php?idar=324307 и http://www.rusk.ru/st.php?idar=104255); полезно также ознакомиться с материалом, опубликованным (1889) Е. Горчаковой (см.: К батюшке Серафиму. М., 2006. С. 152–180, 619. См. также: *Мельник В.* Птенцы гнезда Серафимова: Мотовилов и Мантуров. М., 2007). Не меньшее смущение в среде почитателей прп. Серафима вызывает новый виток травли Н.А. Мотовилова, начавшейся еще при его жизни. Очередной приступ нездорового беспокойства и обвинений Мотовилова в прельщении начался у его хулителей после того, как архивисты обнаружили (2003) подлинник рукописи «Докладной записки» Мотовилова. Попытки оклеветать Н.А. Мотовилова, исказить образ М.В. Мантурова и подорвать доверие к писаниям сщмч. Серафима (Чичагова) организуются носителями варлаамитского духа и косвенно направлены против прп. Серафима – с целью разрушительно повлиять на духовное наследие святого.

[106] *Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно* (1 Кор. 2, 14). Отличие людей духовных от душевных, *живущих по плоти*, апостол изъясняет еще так: *Живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу – о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь*

тола, – *душевные, не имеющие духа*[107], они прилагают к распознанию духовного делания свои душевные мерки, а такой подход *не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская*[108]. Внутренний подвиг, как и святость, есть явление мира *духовного*, совершенно иного по отношению к миру чувственному, земному. Отсюда – духовность не постижима и не передаваема средствами этого мира, то есть посредством душевности или рассудочности, но «мудрость духовная нужна, чтобы понять то, о чем сказано духовно»[109]. Пребывающим в духовной слепоте действительно сложно, а то и невозможно, различать духов, им затруднительно разобраться, где действие благодати, а где – демона. Так было всегда: духовная истина *для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие*[110]. Последователи Варлаама это те, кто не обладают способностью *различения духов*, то есть не *приучены к различению добра и зла*[111], но берутся судить духоносных подвижников, не понимая, что духовность неописуема: «Пусть никто не сочтет себя способным описать жизнь духовного человека, даже если он хорошо его видел, слышал или знал. Человек, душа которого опаляется Божественной любовью, мысль которого озарена Божественным просвещением, а тело непрестанно несет всеобъемлющее самоотречение и погружается в страдание... такой человек превышает меру естественных правил и законов, и его нельзя оценивать на основании обычных человеческих

и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут (Рим. 8, 4–8).

[107] Иуд. 1, 18–19.

[108] Иак. 3, 15.

[109] *Андрей Кесарийский, св.* Толкование на Апокалипсис. М., 2005. С. 156.

[110] 1 Кор. 1, 23.

[111] 1 Кор. 12, 10; Евр. 5, 14.

критериев»[112]. О том же и слова апостола: *духовный судит о всем, а о нем судить никто не может*[113].

Тех, кто не имеет опыта духовного подвига, но располагает лишь «внешним знанием», наделен «внешней ученостью», свт. Григорий Палама называет несчастными. Ни наука, ни рассудочная деятельность не являются в истинном смысле просвещением и не ведут к богообщению[114]. Истинный смысл предметов духовных «ускользает от понимания человека, вникающего в них рассуждением, а не делом и практическим опытом». Обладателям «внешней мудрости» присущи «баснословность и злоучительность»; внешнее знание «никак нельзя называть духовным даром, а только природным», ибо «знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному». Истинное же богомудрие есть «Божественный в подлинном смысле дар, дарованный Духом Святым, а не природой», — он, «нисходя свыше, даже рыбарей делает сынами грома»[115]. Однако «мало Божиих людей, хотя все Божии создания... Мало кто приобрел духовную премудрость, хотя все от Него по природе разумны»[116]. Когда суждения выносятся не из согласованного с Преданием и Писанием опыта личного подвига, а из внешнего рассуждения, то и становятся баснословием.

«До конца понять глубину отцов мы сможем, только если приобщимся к их духовному опыту и будем духовно подвизаться в том же, в чем подвизались и они, а не толь-

[112] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 63.

[113] 1 Кор. 2, 15.

[114] *Георгий [Капсанис], архим.* Свт. Григорий Палама... Пермь, 2006. С. 13.

[115] *[Поставил]... Иакова Зеведеева и Иоанна, брата Иакова, нарекши им имена Воанергес, то есть "сыны громовы"* (Мк. 3, 17).

[116] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 18, 46, 125, 170.

ко схоластически, теоретически их изучать»[117]. Это имеет отношение и к изучению жизнеописаний подвижников, и к пониманию их собственных творений, в которых запечатлены истины, изглаголанные через этих богомудрых мужей Самим Богом. Поэтому «без чистого ума и без подражания жизни святых никто не может уразуметь словеса святых»[118]. «Желающий постичь мысль богословов должен приблизиться к ним через очищение души и уподобление их деяниям, дабы, ведя одинаковый с ними образ жизни, уразуметь открытое им Богом»[119].

Дерзающим судить праведников неведомо, что духовная жизнь с ее закономерностями, как и действия лиц духоносных, как и прочие «вещи будущего века», являются тайнами, и «тайны эти могут быть полностью познаны или, вернее, опытно постигнуты только святыми – теми, кто живет в совершенном единении с Богом, кто преображен благодатью и принадлежит скорее к жизни будущего века, чем к нашей, земной жизни»[120]. Плотские мудрования варлаамитов обречены на несостоятельность уже потому, что *душевное* всегда пристрастно, а стало быть, необъективно: «человек с неочищенным сердцем не в состоянии правильно воспринять окружающие обстоятельства и передать их; он невольно извращает действительность и постоянно против своего желания является и лжецом, и клеветником... Неочищенное сердце не может стать высоким жилищем», жилищем Духа, – Он обитает «только там, где сердце освободилось от пристра-

[117] *Киприан (Керн), архим.* // Святоотеческое учение о душе. Пермь, 2002. С. 4.

[118] *Афанасий Великий, свт.* // *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. Минск, 2006. С. 31.

[119] *Афанасий Великий, свт.* // *Скурат К.Е.* Учение о спасении свт. Афанасия Великого. ТСЛ, 2006. С. 286.

[120] *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 348.

стий»[121]. «Кривое правило[122] и прямое делает кривым»[123], — сказано о смотрящих на мир плотскими очами. Жизнь Духа средствами человеческого языка вообще неизобразима, возможно лишь более или менее приблизительное обозначение ее через символы. «В этом смысле отрицательные формулы апофатического[124] богословия, могущего сказать о Боге только то, что Он не есть, а не то, что есть», оказываются наиболее подходящими, дабы «понять и изъяснить неизъяснимое»[125].

Рационалистичный ум поражен самоуверенностью. Предприимчивый, напористый и практичный, но вместе поверхностный и зауженный, он не ведает собственной ограниченности, полагая возможным судить обо всем,

[121] *Роман (Медведь), сщисп. // Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия. Тверь, 2000. Кн. 4. С. 344.

[122] Правило — линейка для проверки правильности кладки, штукатурки; приспособление для распрямления, разравнивания чего-нибудь.

[123] *Иоанн Пророк, прп. // Дорофей, авва.* Душеполезные поучения... 1994. С. 108.

[124] Апофатическое богословие (от греч. ἀποφατικός — отрицательный) — богословие, отказывающееся от положительного описания Божественных свойств, как несоизмеримых с Его природой, и выражающее понятие о Боге путем отрицательных определений. Например: «Ты бо еси Бог неизреченен, недоведомь, невидимь, непостижимь...» Литургия. Анафора. В христианстве апофатический метод разрабатывался свв. Дионисием Ареопагитом, Григорием Нисским. Дополнением к нему служит метод положительный, утвердительный — катафатическое богословие, присваивающее Богу различные атрибуты и обозначения, которые мыслятся исключительно метафорически. Дионисий Ареопагит: «Бог превосходит всякое свойство, движение, жизнь, воображение, мнение, имя, слово, размышление, разум, сущность, основание, единение, границы, безграничность и всё сущее», поэтому можно «с достоверностью сказать, что не есть Бог; но всякая положительная квалификация имеет символический характер и составляет тень и слабый отблеск действительности». Цит. по: *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. 1. С. 30.

[125] *Кассиан (Безобразов), еп.* Да приидет Царствие Твое. Paris, 2003. С. 22.

что привлекает его внимание. Но духовная жизнь, как и вообще тринитарная тайна Церкви, не постижима извне. Церковь – «это не административная система или учение, которое наблюдается *чувственным* зрением и организуется человеческими средствами. Это богочеловеческое таинство, познаваемое в Духе... Это реальность не от мира сего, которая, тем не менее, находится в мире... и существует в истории. Это собрание воедино неба и земли»[126]. Естественно, те, кто пытаются анализировать духовность с позиции *иного духа*[127], – те *видяще не видят*, ибо не дано им, как сказано, *разумети тайны Царствия Небеснаго.* Так *сбывается в них пророчество Исаиино, глаголющее: слухом услышите, и не имате разумети; и зряще узрите, и не имате видети*[128].

Смута начинается там, где люди, вместо того чтобы самим заняться молитвой, начинают критиковать молитву других. Это напоминает известную трагедию, когда иноки, чье дело молиться святым именем Иисуса, начали спорить об имени Иисуса; вместо того чтобы смиренно преклониться пред именем Иисуса, начали вершить насилие и разорять монастыри из-за имени Иисуса. Не то ли делали и крестоносцы, разоряя Константинополь и прикрываясь именем Иисуса?.. Не тем ли заняты и неоварлаамиты? Эти критики, мнящие себя способными судить праведников, сами оказываются в том самом состоянии, которое пытаются приписать другим: по неведению «собственного духовного уровня человек впадает в состояние прельщенности, мечтательности. Он мнит в себе несуществующие добродетели, принимает за бого-

[126] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 68, 69.
[127] 2 Кор.11, 4.
[128] Мф. 13, 13, 11, 14.

угодные и "духовные" свои *душевные*, нервные порывы»[129]. Похоже, что лица, настроенные антиисихастски, недооценивают серьезности того факта, что Константинопольский Собор 1341 года не только осудил Варлаама, но предал анафеме и всех будущих оппонентов учения свт. Григория Паламы: «Если и кто бы то ни было еще в том же когда-либо будет уличен, – или как верящий, или как говорящий, или как пишущий против этого святителя Фессалоникийского, а точнее – против святых богомудрых отцов и против нашей Церкви, – то мы то же самое применительно к таковому постановляем и такому же осуждению его подвергаем, будь ли он из числа священнослужителей или же из числа мирских»[130].

[129] *Лазарь (Абашидзе), архим.* Ангелу Лаодикийской Церкви. М., 1998. С. 12, 35.

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

УМ И СЕРДЦЕ



Образ молитвы

Возвышение и низвержение

Подводя итог двум предыдущим разделам, видим, что многое было сказано о периоде подготовки к умносердечной молитве, когда в предочистительной борьбе со страстями, при постоянном участии в таинствах и укорененности в богослужебной жизни, вырабатывается и закрепляется навык внимательной молитвы. Без такого навыка попросту не удастся удержаться в молитве умной и пробудить сердечные чувства. Мы касались таинственной области, говорили о том, что на самом деле молимся мы не сами, что «вступившего в *истинный* молитвенный подвиг руководствует Сам Бог с премудростью непостижимой»[1], – стало быть, молитва сама в себе содержит Учителя, научающего человека молитве[2], «Бог Сам учит, как держать ум в молитве»[3]. Но учит Он, подчеркнем, вступившего в подвиг *истинный* – не искаженный отклонениями в заблуждения. Для таковых, действительно, «единственным учителем является Божественная благодать», а «не книги, не старец»[4]. Разумеется, этим не упраздняются старцы и книги, их роль совершенно определенна: дать знания, но претворить эти знания в молит-

[1] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 4. С. 349.
[2] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:64.
[3] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 7. № 1063.
[4] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 180.

венное дело, напитав их живительной силой, способна лишь благодать. Так что если иметь не искаженные знания о незаблудном пути и стяжать благодать в личном подвиге, тогда и впрямь «не нужны будут поучения рабов Божиих: Сам Бог, без посредников, будет озарять мысль»[5], а молитва «поведет тебя своим мановением и покажет, что надо делать»[6] и «сама же тебя научит»[7].

Говорилось еще о том, что Бог с нами не творит ничего без нашего соучастия. От нас ожидается синергийное творчество, вне которого благодать покидает душу. Напомним, что имелось в виду: если Дух Божий Сам молится в нас, то единственная наша задача – это дать Ему возможность молиться, создать для Него благие условия в нашей душе. А это требует некоторых познаний, так как правильно обустроить *внутренняя моя*[8] возможно лишь при знакомстве с неискаженным учением. Здесь как бы круг замыкается: молимся мы не сами, но потрудиться для этого должны сами; Сам Бог учит нас, как молиться, но для этого мы должны поучиться, как принять Его в свою душу.

Как бы то ни было, желающему молиться и не заблудиться необходимо образование, которое «должно состоять в удовлетворительном изучении Нового Завета и отеческих писаний о молитве»[9]. Надо «знать всю последовательность духовного возрастания... нужно приобрести знание теоретической основы аскетизма... В духовной жизни существует известный порядок, которого необхо-

[5] *Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель. Иосифо-Волоцкий мон., 2006. С. 211.

[6] *Никодим Карульский, схимон.* Дневник опытов и мыслей от молитвы трудовой-художественной. http://www.hesychasm.ru

[7] *Паисий Святогорец // Исаак, иеромон.* Житие старца Паисия Святогорца. М., 2006. С. 249.

[8] Пс. 102, 1.

[9] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 258.

димо держаться для правильного развития человека... Святые отцы предупреждают, что недостойно приступающие... только навлекают на себя гнев Божий»[10]. Те же, «кто занимается умной молитвой... советуясь со святыми отцами», то есть изучая святоотеческое наследие, а также советуясь с «богоносными духовниками, – те от умной молитвы получают плод спасительный»[11]. Невежество в умном делании не дает возможности роста. Потому и вводится, на уровне уставного правила, в современных обителях, держащихся исихастских традиций, следующий принцип: «У каждого монаха должно оставаться достаточно времени для умного делания и изучения аскетической литературы»[12].

Наконец, мы подходим к очень важной мысли о том, что потребность в знании теории возникает уже на начальных стадиях словесной молитвы, которая, несмотря на свою простоту, отнюдь не безопасна. Причины всего этого вполне прояснятся в последующих главах. У нас уже шла речь о бесполезности той молитвы, что удерживается лишь на устах, но не направлена к овладению умом и к проникновению в сердце; говорили мы и о том, что следует постараться не останавливаться на уровне словесного делания, но всегда иметь своей целью духовное возрастание. Теперь мы приближаемся к разбору причин, по которым закоснение в словесной молитве может оказаться не только совершенно бесплодным, но еще и скрывать в себе реальные опасности.

Начинающий всегда начинает с молитвы словесной, между тем, вновь подчеркнем это, истинной молитвой

[10] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 174, 178, 271.

[11] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 58.

[12] *Емилиан, архим.* Слова и наставления. М., 2006. Т. 1–2. С. 21.

является только умно-сердечная; словесная – это лишь предварительная стадия, а умная – промежуточная; обе стадии подготавливают к овладению молитвой умно-сердечной. Для новоначальных было бы идеально, вопреки мнению людей недостаточно сведущих, с самого начала приступать непосредственно к умно-сердечной молитве, к чему так настойчиво и последовательно призывал, например, свт. Феофан Затворник. Но большинство начинающих просто к этому не готово, и потому им приходится вынужденно обращаться к молитве словесной как к временному подспорью.

Итак, поневоле начиная с молитвы словесной, всякий человек, действуя, как правило, самостоятельно, без должного руководства, использует один из двух доступных для него видов словесной молитвы. И оба они оказываются неверными. Дело в том, что по природе своей словесная молитва способна развиваться только в трех направлениях, и только одно из них будет истинным – это путь умно-сердечной молитвы. Два других – пути тупиковые, но именно на них обычно попадает начинающий молитвенник, так как они открываются легко и непроизвольно, как бы естественным порядком. А вот для того, чтобы направить развитие словесной молитвы в третье русло, нужна и посторонняя помощь, и собственные усилия – нужен не просто молитвенный опыт, но и знакомство с теорией, без чего самому интуитивно найти и освоить единственно правильный образ молитвы не удастся.

Исключения, конечно, могут встречаться, когда в силу личных способностей, развитого внимания и при содействии свыше человек, минуя молитву словесную, оказывается сразу готовым к сосредоточению ума в сердце. Бывало, что этот истинный путь открывался достойным

того подвижникам в благодатном откровении, иной раз – через посылаемых Богом вестников, когда умному деланию обучали земных людей небесные ангелы. Но если такого чуда не происходит, то надо идти законным путем. Традиция предполагает, что знание сообщается ученику старцем – наставником, имеющим либо особую благодать учительства, либо изрядную мудрость и опытность. Наконец, в том, наиболее вероятном и распространенном, случае, когда «наставника непрелестна не обретается»[13], тогда вся премудрость, насколько это возможно, уясняется из отеческих книг, которые на то и составлены к нашей пользе, в предведении времен оскудения духа.

Если же, как сказали вначале, человек станет действовать наугад, стихийно, пренебрегая учением, начнет молиться так, как подсказывает естество, тогда есть риск забрести по одному из двух возможных путей словесной молитвы в такие дебри, откуда света уже невзвидеть. Конечно, дело не обязательно доходит до беды, ведь подавляющее большинство христиан именно на словесной молитве и останавливается, не продвигаясь далее. Однако человек, который годами будет топтаться на месте, прозябая на уровне словесной молитвы, – тем самым укрепляясь в ней, вместо того чтобы преобразовывать ее в умную, – обречен навсегда остаться в пределах деятельного периода духовной жизни. В этом, конечно, нет еще катастрофы, можно жить и с такой молитвой, и этого уровня достаточно, чтобы спасать свою душу: *В доме Отца* Небесного *обителей много*[14], там есть место и для младенцев духовных, и для старцев. Но надо понимать, что это

[13] *Никифор Монах, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 320.
[14] Ср.: Ин. 14, 2.

бесперспективно в отношении духовного роста: такой застой не позволяет стяжать просвещающую благодать, не позволяет достичь молитвы умно-сердечной, а значит, не пускает выше – перекрывает подступы к созерцательному периоду духовной жизни. Большинство действительно удовлетворяется и этим, но мы говорим об умном делании, и вопрос для нас ставится иначе. Исихаст, умный делатель – это тот, кто идет глубже, чья цель далеко впереди – там, где таинство созерцания, там, где живое богообщение. Имеющие такую устремленность стараются сразу же направить словесную молитву в русло перехода к умно-сердечной.

Тот же, кто не расположен к исихастским подвигам, не жаждет стяжания обожения, кто не ищет осуществления полноты Богом данных человеческой природе возможностей ради обретения подобия Божия, ради воплощения замысла Творца о Своем творении, тот, кому вполне достаточно одной молитвы словесной, – тот может, вновь повторим, жить и с ней. Но жить в безопасности и покое ему возможно только под покровом преискреннего смирения и без претензии на подвижничество. Если же оставшийся на словесном уровне возомнит себя «делателем» или начнет проявлять усердие во внешних, так называемых *телесных,* подвигах, то подвергнется настоящему риску: «будет он находиться в крайней опасности пострадать»[15]. Ничто не может стоять на месте, и словесная молитва, если сознательно не преобразовывается в умную, то, как говорилось, развивается в двух направлениях, сопряженных с угрозой падений и искажений. Духовный мир живет по своим законам, здесь та область, где, в зависимости от образа действий человека, душа его,

[15] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 181.

как сказано, или «возвышается и преуспевает, или низвергается и гибнет»[16]. Святые не говорят лишнего. Эти слова прп. Симеона должны настроить искателя молитвы на очень серьезный лад. Это лишнее напоминание о том, что, подвизаясь в невежестве, пренебрегая теорией, мы подвергаем опасности свою жизнь. В последующих главах многое сказано о решающем значении грамотного управления своим вниманием, а в четвертом томе нашей книги речь пойдет о науке трезвения. Степень овладения этими предметами определяет вектор движения души – к возвышению или же к низвержению.

* * *

Несколько слов надо сказать для уточнения понятия *исихазм*[17]. Обычно оно употребляется в четырех основных значениях. Первое из них соотносится с отшельничеством, безмолвным жительством; термин исихазм первоначально и подразумевал созерцательный, уединенный образ жизни, отличный от общежительного, возникший уже в первые века христианства и распространившийся в Египте, Палестине и Малой Азии в III–IV столетиях.

Во втором, преимущественном значении исихазм – это школа духовной практики *умного делания*, или *священнобезмолвия*, которая связана с Иисусовой молитвой; письменные упоминания об этом виде аскезы встречаются с IV века. Подвиг исихаста определяется *внутренним деланием*, направленным на достижение бесстрастия и

[16] Там же. С. 179.

[17] Исихазм (ἡσυχασμός от ἡσυχία – покой, безмолвие) – емкое понятие, обозначающее прежде всего стержневое в православии богословское направление, а также высший вид внутреннего подвижничества, существующий от начала христианства и имеющий целью стяжание бесстрастия и достижение обожения.

личного обожения, что в свою очередь служит преображению окружающих людей и мира. *Исихия* как технический термин стал означать состояние духовного покоя – это особое, отличное от покоя психического, или душевного, состояние умственного молчания, достижимое через стяжание благодати и преодоление действия страстей. Исихия ведет к обретению дара *непрестанной* молитвы и позволяет перейти к *созерцательным* состояниям, то есть высшим формам благодатной молитвы. Исихазмом, кроме того, называют собственно сам древнейший метод творения Иисусовой молитвы, с X века описанный в аскетических трактатах и с XIII века утвердившийся в среде византийского и русского монашества. Эта исихастская практика позволяет достичь *умно-сердечной* молитвы – состояния, при котором энергия ума перенаправляется из рассудка в сердце, где воссоединяется с человеческим духом. Таким образом ум выводится из противоестественного состояния в нормальное и душе возвращается созерцательная способность – возможность реального богообщения. Посредством умно-сердечного делания, то есть молитвы и трезвения, осуществляется, недостижимое в той же мере иными средствами, очищение сердца от страстей. В результате восстанавливается правильное взаимодействие трех основных сил души (мысли, чувства, воли) и открывается возможность достижения наивысшей цели бытия – состояния бесстрастия и обожения, то есть полной реализации всех высших способностей человеческого естества[18].

[18] Основные теоретические и практические положения этого мистико-аскетического учения изложены главным образом в трудах таких святых отцов, как Симеон Новый Богослов, Никифор Монах, Григорий Синаит, Григорий Палама, Игнатий и Каллист Ксанфопулы, Николай Кавасила, Нил Сорский, Василий Поляномерульский.

Наименование исихазма носит также мистическое богословие христианства и, в частности, богословская система свт. Григория Паламы. Его учение о нетварных энергиях, разработанное в процессе полемики с противниками исихазма и подтвержденное решениями Церковных Соборов, обосновывает возможность реального мистического, а не рационального теоретического богопознания и достижения человеком состояния обожения в период его земной жизни. Учение постулирует различие между Божественной сущностью и энергией, пребывающих в неслиянно-нераздельном соединении. Если сущность Бога трансцендентна и, соответственно, абсолютно недоступна человеку, то Его энергия, имеющая обоживающие свойства, есть «сама Божественная жизнь», она «преподается тварям как личное Божественное откровение» и осуществляет обожение человеческой личности. Важнейшее значение имели постановления «паламитских» соборов XIV века, утвердившие на догматическом уровне фундаментальное положение о том, что «опытное переживание и познание Бога доступно непосредственно *всем* христианам» и что устремленность к стяжанию обожения «есть выражение самой христианской веры»[19].

Исихазм известен и как духовно-культурное движение, оформившееся, начиная с XIV века, в Византии и распространившееся затем на всю Восточную Европу и Московскую Русь. Характерно, что на Руси в XIV и XV столетиях переводились труды греческих и сирийских святых отцов классического периода, средневековые византийские тексты и писания исихастов XIV века, а в

[19] См.: *Мейендорф Иоанн, прот.* Рим – Константинополь – Москва. М., 2005. С. 60, 61.

библиотеках сербских, болгарских или русских монастырей имелись те же книги, что и в обителях Афона, Константинополя или Синайской горы. Назначение человеческой жизни исихазм связывает с возможностью достижения состояния обожения, стяжания просвещения Святым Духом. Исихазм – это жизненный принцип, пронизывающий индивидуальное бытие христианина на всех его уровнях и влияющий на все стороны общественных отношений. Отсюда возникает потребность подчинить все сферы бытия духовному деланию – из всего извлекать духовный опыт, все творить во славу Божию. Исихазм оказал огромное влияние на государственное строительство, политику, общественные нравы, культуру и искусство православных стран, способствовал возникновению целого ряда духовно-культурных центров византийского и славянского мира, взаимообогащающему сотрудничеству всех православных народов того времени, сплочению славян и объединению русских княжеств. Немалое значение имело содействие высших, исихастски ориентированных кругов Византии в деле освобождении Руси от татаро-монгольского ига. Знаменательна связь патриарха Константинопольского свт. Каллиста со свт. Алексием Московским, как и святого патриарха Филофея со сродным ему по духу прп. Сергием Радонежским[20].

——— ✣ ———

[20] См.: *Петр (Пиголь), игум.* Исихазм – путь к обожению. 2005; Духовные истоки победы на Куликовом поле. 2005. http://www.prokimen.ru

Три образа молитвы

«Молитва – есть творчество, творчество высочайшее, творчество по преимуществу, и в силу этого – она бесконечно разнообразна. Но все же есть некоторая возможность различения ее на виды»[21]. Отцы Церкви и различают три основных молитвенных состояния, три типа проявления человеческого внимания, сильно разнящихся между собой, в зависимости от «направленности главных духовных сил» молящегося. «В этом отношении молитва совпадает с этапами нормального развития человеческого духа. Первое движение ума есть движение вовне, второе – возвращение его к самому себе и третье – движение к Богу чрез внутреннего человека». В соответствии с этим учителя исихазма указывают на три образа молитвы, доступные для начинающего. «Первый, в силу неспособности еще ума восходить к чистому богомыслию, характеризуется *воображением*», – это то, что названо «молитвой мечтательной». Для второго образа характерно *размышление,* – он именуется «головной молитвой». Это и есть те два тупиковых направления, по которым развивается словесная молитва. Третий же – незаблудный, единственно верный путь, на который надо ступить, отталкиваясь от молитвы словесной, – «есть *соединение ума с сердцем*». Это умно-сердечная молитва «третьего образа», которую отцы и считают «действительно правильной, должной и плодотворной». Первые два вида признаются, по немощи начинающих, временно допустимыми, но именно – только временно[22].

Мечтательная молитва. О ней сказано: «Если человек удовлетворится первым образом молитвы и будет его

[21] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 55.
[22] Там же. С. 55, 56.

культивировать, то, помимо бесплодности, возможны и глубокие духовные заболевания»[23]. Известно – почему. Этот тип молитвы потому и назван *мечтательным*, что напрямую связан с природной способностью человека к воображению, посредством которого ум «усвояет себе образы предметов»; а способность эта, будучи сродни восприятию чувственному[24], душевному, полностью противоположна восприятию чисто духовному, свойственному истинному созерцанию. Внимание при такой молитве может быть собрано в области головы молящегося, но в основном оно устремляется вовне: к иконе, к воображаемым небесам и так далее. Опасность возникает в связи с тем, что в работу воображения легко может вмешиваться бесплотный дух. Диавол вклинивается в этот процесс и ухитряется «запечатлеть» свои, губительные для нас, образы. Посеянное в уме «мечтание бесовское действует на душу очень вредно, возбуждая в ней особенное сочувствие ко греху. Являясь часто, оно может произвести неизгладимое, пагубнейшее впечатление»[25]. Еще одно нежелательное свойство этой молитвы состоит в том, что она активно пробуждает чувственность, – поскольку она неизбежно затрагивает раздражительную силу, к ней всегда примешивается действие страстной части души.

Теми же особенностями, что присущи первому образу молитвы, отличается, как известно, католической метод «богомыслия», практикуемый в западной аскезе. Экстатическая молитва католиков – это и есть развившаяся до «совершенства» мечтательная молитва. Западный опыт обнаруживает характерные признаки того явления, что в православной аскетике определяется как прелесть, и в

[23] Там же. С. 55.
[24] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 21, 58.
[25] Там же. С. 58, 59.

этом отношении молитва мечтательная есть родная сестра молитвы экзальтированной латинской. «Самый опасный неправильный образ молитвы заключается в том, что молящийся сочиняет силою воображения своего мечты или картины, заимствуя их, как ему кажется, из Священного Писания». Не очевидно ли, «что все сочиняемое мечтательностью нашей падшей природы... есть вымысел и ложь, столько свойственные, столько возлюбленные падшему ангелу. Мечтатель, с первого шага на пути молитвенном, исходит из области истины, вступает в область лжи» и таким образом добровольно «подчиняется влиянию сатаны». Так, после разделения Церквей большинство «подвижников Западной Церкви, провозглашаемых ею за величайших святых, молились и достигали видений, разумеется ложных, упомянутым способом. Эти мнимые святые были в ужаснейшей бесовской прелести»[26].

Головная молитва. Так, сообразуясь с терминологией свт. Феофана, назван второй вид молитвы, характерный «сосредоточением внимания в головном мозгу». Этот метод считается не столь опасным, как первый, но, тем не менее, подобен ему в том, что бесполезен в отношении духовного развития. А если применять его постоянно, то со временем и он уводит своих приверженцев в мир иллюзорный, ложный. Случается, правда, что «при этом роде молитвы человек иногда получает благодать и приходит в доброе устроение», но в любом случае – «удержаться он в нем не может». Путь этот «не выводит человека из постоянной борьбы помыслов и не дает достигнуть ни свободы от страстей, ни тем более чистого созерцания». Здесь «внутренние входы сердца и ума ши-

[26] Там же. Т. I. С. 234, 243.

роко раскрыты для проникновения всего постороннего, в силу чего человек живет постоянно подвергаясь самым разнообразным влияниям извне; не разумея при этом, что же, собственно, с ним происходит... он оказывается бессильным противостоять натиску страстей», и со временем тонкая внутренняя брань лишь усложняется. В своем развитии головная молитва ведет к рассудочному философствованию и, уподобляясь молитве мечтательной, завлекает в область воображений. В итоге же второй молитвенный путь – это постепенное погружение в пучину прельщения тщеславием и гордыней[27].

Вот как это происходит. Оба вида молитвы, что мечтательная, что головная, различаясь как будто вначале, ведут затем в одну западню: смыкаются в точке, именуемой *воображение.* Молящийся вторым образом подвергается искушению «все постичь рассудочным путем». Вся жизнь его «сосредоточивается в мозгу», ум его «не соединен с сердцем и постоянно рвется наружу в стремлении все понять и всем овладеть». Такие люди «своим умом» стремятся восполнить отсутствующий у них духовный опыт и, переоценивая способности своего интеллекта, пытаются «проникнуть в тайны Божественного бытия». Единственное, к чему это их приводит, – «они неизбежно впадают в воображение». В своем увлечении они уже не способны понять, что «опрокидывают истинную иерархию бытия», и, забывая о том, кто есть они, а Кто есть Творец, начинают сочинять свою собственную реальность. Мир фантазии, в котором они живут, «дает им кажущееся превосходство пред другими людьми, и это обстоятельство усугубляет их доверие к самим себе», – так их пленяет гордыня. Вместе с тем «характерным извращением, к

[27] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 55, 56.

которому приводит второй образ молитвы, является рационализм»[28], он-то и подвигает человека к безумной подмене Творца своим собственным «я».

Такой «неправый образ молитвы прилично назвать умно-головным, в противоположность третьему – умно-сердечному. Всякому, ищущему спасения, надобно его понять и различить, чтобы не остановиться на нем по неведению и не потерпеть вреда, который он причиняет». При таком делании «ум, оставаясь в голове, сам собою все в душе хочет уладить и всем управить», но напрасно – «он за всем гоняется, но ничего одолеть не может, а только терпит поражения»[29]. Ведь «если ты мыслишь только в голове, а не в сердце, то мышление твое не животворно»; и напротив – когда «мыслишь в сердце, то есть мыслимое все передаешь сердцу и ощущаешь его сердцем, то мышление твое животворно и истинно»[30].

По толкованию прп. Симеона Нового Богослова, основная черта второго вида молитвы в том, что внимание сосредоточено «в голове: мысли с мыслями борются». Беда человека, так молящегося, в полном его ослеплении, он «подобен ведущему 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». И это оттого, что внимание «пребывает в голове, а помышления злые исходят из сердца. Он и не видит их, так как не внимает сердцу». У человека тьма в уме и буря в помыслах, «и нет ему возможности ускользать от врагов своих демонов, чтоб они не поражали его. Тщетно подъемлет он, несчастный, труд свой». И даже хуже: он вовсе «теряет мзду свою», если

[28] Там же. С. 67.

[29] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 173.

[30] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2005. Т. 3. С. 125.

при этой проигрышной брани незаметно возобладает над ним тщеславие от мысли, что он-то как раз и молится надлежащим образом. В результате тот, кто употребляет этот вид молитвы, «попадает в рабство демонам и не может сотворить отмщения сим поработителям своим, но враги непрестанно борют его явно и тайно и делают его тщеславным и гордым... Таков второй образ внимания и молитвы. И всякий, желающий себе спасения, должен знать ущерб, причиняемый им душе»[31].

Главное, что присуще обоим видам молитвы, это слияние энергии ума с рассудком – положение, при котором полноценная молитва невозможна, поскольку такое состояние для человека противоестественно[32]. Напомним, что соединенный с рассудком ум целиком вовлечен в его деятельность, соответственно – переполнен помыслами, которые плодит рассудок. В таком положении ум не способен совладать с помыслами и чувственными движениями, порождаемыми страстной частью души. Только будучи перенаправлен из рассудка в сердце и соединившись с ним, ум выходит из потока рассудочных помыслов, освобождается от них. Не иначе как после этого ум способен пребывать в состоянии *трезвения*: наблюдая как бы со стороны, он может теперь контролировать работу интеллекта, вместе с тем ему становятся подвластны сердечные движения низших сил души – воли и чувства.

Если молитва мечтательная состоит в родстве с латинской прелестью, то головная скорее обнаруживает сходство с практикой восточных культов. В любом случае обе они представляют собой вариант медитации, метода,

[31] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 182, 184, 183.

[32] Подробнее о том, как учит православная антропология и аскетика о взаимодействии рассудка, ума и сердца см. главы «Битва за сердце» («Преодоление раскола») и «Исцеление души».

прямо противоположного молитве[33]. «Холодная рассудочность и интеллектуализм, свойственные йоге и буддизму, да и сами их методы частично напоминают второй образ молитвы, описанный прп. Симеоном». Однако никакие манипуляции в области сознания не могут приблизить человека к спасению души, а посчитавший себя достигшим преуспеяния на этом поприще или стяжавшим благодать «прельщает себя, впадши в ложь, и самомнением широко растворяет двери тому, кто всегда покушается прельщать нас», – учит свт. Григорий Палама[34].

Сердечная молитва или, что то же самое, умносердечная – третий, истинный и совершенный образ деятельной молитвы – есть, по сути, «стояние ума в сердце, когда молящийся из глубины своего существа, вне образов, чистым умом предстоит Богу». Это состояние, при котором молитвенное внимание ума полностью собрано в сердце. Это тот дар, что «еще в раи́ от Самого Бога дадéся первозданному человеку, – умная, совершенным приличествующая, Божественная молитва»[35]. «Соединение ума с сердцем есть вообще нормальное религиозное состояние человеческого духа», утраченное, однако, падшим естеством, но «желательное, искомое, даруемое свыше»[36]. Последовательное прохождение этого, единственно правильного, вида молитвы, по существу, и составляет **путь умного делания**, тот спасительный, но узкий и трудный путь, на котором шаг влево или шаг вправо ведут к заблуждению или падению. Потому наука

[33] О принципиальном различии между молитвой и медитацией см. ниже в гл. «Граница естества» («Не подобает праздну стояти»).

[34] *Елисеев Владимир, свящ.* Православный путь ко спасению... М., 1995. С. 16, 17.

[35] *Григорий Палама, свт.* // Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія Величковскаго. 2001. С. 183.

[36] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 55, 56.

эта с необходимостью предполагает внимательное, благоговейное изучение. *Глаза твои пусть прямо смотрят... Обдумай стезю для ноги твоей, и все пути твои да будут тверды. Не уклоняйся ни направо, ни налево; удали ногу твою от зла*[37].

Даже катехизис, давая самое что ни на есть школьное определение молитвы, представляет ее не иначе как действо умно-сердечное: «Молитва есть возношение *ума* и *сердца* к Богу»[38]. Однако подлинное единение мысли и сердечного чувства в обращении к Богу «требует величайшего напряжения, как и всякое серьезное творчество»[39]. А «молитва – это высшее творчество духа, перед которым душевное творчество со всеми созданными им шедеврами искусства бледно и ничтожно»[40]. Ибо «умное делание – есть величайшая, поистине неземная культура»[41], то благо, которое *Мария избрала*[42]. «Помни, что Бог сердцеведец и взирает на сердце, и призывай Его в сердце твоем... Кто затворяет уста и призывает Бога, молится Ему в сердце своем, тот исполняет предписывающую сие заповедь[43]»[44]. А желание соблюсти заповедь «заставляет все внимание сосредоточить на сердце. **Ум безвидный безмолвно внимает сердцу**... Вся тайна в этих немногих словах»[45].

[37] Притч. 4, 25–27.

[38] Православный катехизис митрополита Филарета.

[39] *Панкратий (Жердев), еп.* Афон как источник возрождения монашества в XX веке. М., 2006. С. 9.

[40] *Рафаил (Карелин), архим.* Дыхание жизни. Саратов, 2007. С. 47.

[41] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 250, 252.

[42] Лк. 10, 42.

[43] *Когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне* (Мф. 6, 6).

[44] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 427.

[45] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 252.

Умное делание – это стояние молчащего ума в чувстве сердца. Когда достигнута исихия, то человек даже без мысленного произношения слов молитвы ощущает себя в присутствии Иисуса Христа и предстоит Ему обнаженной душой, желая лишь одного: помилования. Исихия – умное безмолвие – «это делание, необходимое человеку для того, чтобы он мог достичь своей главной цели – созерцания Бога, обожения», это «необходимая предпосылка обожения». Именно безмолвие ума, обретаемое через хранение помыслов и ограждение от лишних впечатлений, в сочетании с аскезой очищает душу от страстей и приводит к реальному богообщению[46]. Истинно, *в духе*[47], предстать пред Богом для человека возможно только в том состоянии, когда ум его соединен с сердцем.

«Я говорю не о соборной или келейной устной молитве, – отзывается о действии молитвы третьего образа один из афонских старцев, – но о молитве Иисусовой, произносимой умом в сердце, а не в голове, как это обычно устным молитвам. Когда ум после многих трудов войдет в сердце и будет всегда там пребывать, тогда прекращаются всякие его парения и блуждания по всей вселенной; а до того, пока он в голове, парения его невозможно удержать»[48]. «Третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, – говорит прп. Симеон Новый Богослов, – а для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным; и они не верят, чтобы подобная вещь бывала на деле. И действительно, в наши времена сей образ внимания и молитвы встречается не у множайших, а у весьма немногих; и, как

[46] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. С. 329, 334.

[47] Ин. 4, 23–24.

[48] *Антоний Святогорец, иеромон.* Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994. С. 251.

мне думается, благо сие убегло от нас вместе с послушанием»[49].

И паки глаголет Новый Богослов: «Си́це да проходиши истинный и нелестный путь третияго образа внимания и молитвы, иже есть сей: ум да хранит сердце во время молитвы, и да пребывает присно внутрь онаго, и оттуду, си́есть из глубины сердца, да возсылает молитвы к Богу... И выну в сие, си́речь, внутрь сердца зрети, и... прогоняти все помыслы, всеваемыя тамо от врага диавола. Обаче тем, ели́цы не и́мут никакова́го ве́дения о спасительном сем делании, мно́жицею является оно вельми́ трудным и тесным... Святии отцы наши... оставиша всякое иное дело, и подвизахуся всячески в сем делании, си́речь, в хранении сердца, ве́дяще известно, яко вкупе с сим деланием стя́жут удобно всякую иную добродетель. Но кроме́ сего не может стяжа́тися и пребыти ни единая добродетель. Сие делание нецыи от отец наших именоваша безмолвие сердечное, инии оное нарекоша внимание, инии трезвение и противоречие [помыслам], инии истязание помыслов и хранение ума. Поне́же вси упражняхуся в сем, и сим сподо́бишася Божественных дарований... Кто не внемлет хранити ум свой, тот не может быти чист сердцем, и сподо́битися зрети Бога. Кто не внемлет, тот не может быти нищ духом, ниже́ может плакати и рыдати, или́ быти кроток и смире́н, или́ быти милостив и миротворец, или́ изгна́н правды ради. И да реку вообще: не можно стяжа́ти другия добродетели иным образом, то́чию сим вниманием. Сего ради паче всего о нем подобает ти пещи́ся, да постигнеши иску́сом сия, яже ти глаголю»[50].

[49] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68. С. 183.

[50] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 162, 163.

Молитва умно-сердечная

«Умное делание – есть философия Христова», как выражается прп. Филофей Синайский[51]; и справедливо называется оно *путем*, ибо ведет в Царствие – и в то, которое внутри нас, и в будущее. Однако, замечает преподобный, уж очень редко можно встретить путников на этом пути – безмолвствующих умом. Причина же в том, что нелегок путь; исихия есть достояние только тех, кто *все* средства употребляет, дабы привлечь к себе Божественную благодать[52]. Священное безмолвие есть «всеобъемлющее злострадание – символ подъятого нами по заповеди креста». А значение его столь велико по той причине, что сердечная молитва есть та добродетель, что «еще в раю Самим Богом дана была первозданному человеку»[53] и которая, будучи приобретаемой на земле, «и в вечности остается достоянием всех сотворенных Богом разумных существ»[54].

[51] **Филофей Синайский, Синаит** (IX), преподобный. Этому представителю синайской традиции принадлежит значительное место в истории исихазма, а его произведения, посвященные науке трезвения, – классический образец письменности этого направления. Предполагается, что о. Филофей был игуменом знаменитой обители Неопалимой Купины (βάτος). Этот монастырь-крепость был основан императором Юстинианом (483–565), желавшим защитить иноков, подвизавшихся на Синае (с IV), от нападений бедуинов. Впоследствии обитель получила имя св. Екатерины, под которым она известна и сегодня. Труды о. Филофея были хорошо известны на Руси, им посвящено одно из четырех Предисловий прп. Василия Поляномерульского, а прп. Паисий Молдавский в своих писаниях упоминает о «божественном отце нашем Филофее, составившем малую книжицу глав о мысленном хранении сердца», и величает эти главы «бесценными маргаритами Божественной премудрости, преисполненными неизреченной небесной сладости Святого Духа».

[52] Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 3. С. 402.

[53] *Нил Синайский, прп.* // Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія Величковскаго. 2001. С. 183.

[54] *Иосиф Ватопедский, старец.* Аскеза – матерь освящения. М., 2005. С. 57.

Умное делание – есть делание умно-сердечной Иисусовой молитвы, называемое иначе: трезвением, сердечным вниманием, противоречием помыслам, внутренним или тайным поучением, блюдением ума, внутрь-пребыванием, бодрствованием, безмолвием сердечным, хранением сердца либо хранением ума и по-иному. Все эти выражения описывают одно и то же состояние человека, ум которого, объятый молитвой, пребывая в молчании, погружен в сердечное чувство. Согласно Преданию, Сам Святой Дух просветил святых отцов, научив, как человеку посредством умного делания удобнейшим образом достигать восхождения к состоянию обожения: «Необходимо держаться всецелого трезвения, внимания и хранения ума, а непрестанным занятием нашего ума должен стать поистине художественнейший метод единословной[55] молитвы». Повторять ее необходимо «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». Такому деланию, соединенному с исполнением прочих заповедей, «последуют плоды Духа, и всякое благо возрастает в такой душе», – на сем поприще «приближается человек к обожению»[56].

Еще одно наименование, обозначающее умно-сердечную Иисусову молитву, – «круговая молитва»[57]. Словосо-

[55] Единословная, или односложная, молитва – одно из наименований Иисусовой молитвы. Подробнее об этом см. в гл. «Устне мои отверзеши» («От слова к мысли»).

[56] *Никодим Святогорец, прп. // Феоклит Дионисиатский, мон.* Прп. Никодим Святогорец. М., 2005. С. 122–124.

[57] О круговой молитве см. также в гл. «Исцеление души» («Центр жизни»).

четание это нередко встречается в аскетической литературе; термин был введен свт. Григорием Паламой, в соответствии с учением Дионисия Ареопагита и Василия Великого[58]. В отличие от «прямого движения ума», направленного вовне, «круговое» имеет самозамкнутый характер; это «второе-то и есть лучшее и наиболее свойственное уму действование (то есть энергия), через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом». Свт. Василий Великий говорит, что «ум выходит вовне, а выходя, нуждается, конечно, в возвращении» – и он «возвращается к самому себе, а через самого себя восходит к Богу»[59].

Понятие *круговой*, или *круговращательной*, молитвы основано на различии между умной сущностью души – человеческим духом, локализованным в сердце, – и умом как энергией, легко подвижной в любом направлении силой. Заключение ума в сердце при умно-сердечной молитве есть не что иное, как направленность энергии ума к собственному сущностному началу; это состояние, когда дух человека собирает в себе свою силу. Реальное богообщение может происходить только из такого состояния, то есть после того, как энергия и сущность ума, объединившись в одно целое в духе, будут направлены к Духу Богу. Это и есть истинное молитвенное общение и соеди-

[58] Душа, говорит *св. Дионисий*, может двигаться «по прямой – когда, не входя в себя и не будучи движима объединяющей разумностью, она выходит вовне к тому, что вокруг нее». Вместе с тем «душе свойственно круговое движение: ей дарована способность входить в себя извне и единовидно сообращать умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость, отвращает от множества того, что вне ее, и сначала сосредоточивает в себе, а потом, по мере того как она становится единовидной, объединяет с единственно объединенными силами и таким образом приводит» к Богу.
Дионисий Ареопагит, св. Корпус сочинений. С. 181, 182.

[59] *Василий Великий, свт. // Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 46.

нение с Творцом *в духе и истине*[60], обретаемое вследствие кругового движения ума, когда *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом*[61]. Это и есть то единственное состояние, в котором возможно исполнить новозаветную заповедь: молиться *на всякое время*[62]. Причем в момент богообщения ум-энергия не должен устремляться куда-либо вовне, он не выходит из ума-сущности, из сердца, так как Божий Дух встречается с человеческим духом не где-либо еще, но только в сердце. С другой стороны, линейное, *прямое*, движение ума – это направленность его энергии вовне и рассеяние на предметах внешнего мира или это устремленность ума к рассудку – из сердца в головной мозг. Это обычное состояние человека, не имеющего умно-сердечной молитвы. Ум при этом не возвращается к своему источнику – в сердце, идет односторонняя растрата энергии, не оплодотворенной духом. Именно это происходит при обычной словесной молитве, мечтательной или головной. И поэтому линейная направленность ума к Богу при такой молитве остается бесплодной, так как ум без соединения со своей сущностью, то есть лишенный духа, не способен войти в живой контакт с Духом Божественным.

По этим причинам движение ума отвне, возвращение его в сердце, дальнейшее направление его к Богу, а затем неизбежное обращение к внешнему миру названо святыми отцами круговым движением ума. А собственно круговая молитва – есть вовлеченность ума в циклический молитвенный ритм, когда в богообщении он движется из сердца к Богу и от Бога в сердце. При мысленном из серд-

[60] Ин. 4, 23–24.

[61] 1 Кор. 6, 17.

[62] *Бодрствуйте на всякое время и молитесь* (Лк. 21, 36).

ца обращении: «Господи Иисусе Христе» – человеческий «ум невещественно и безгласно воспростирается к Самому Господу». Словами же «помилуй мя» человек «опять возвращает ум и движет к себе самому, так как не может еще не молиться о себе»[63]. В молитве Иисусовой мы странствуем по кругу: то воспаряем, восходя горе, и оказываемся в Боге, то, ниспускаясь в покаянии, погружаемся долу, в темницу собственной души. Прп. Макарий Египетский видит тот же образ кругового движения в самой череде состояний – утешительной близости Божией и покаянного страха Божия: молитвенник, вкусивший благодати Божией, говорит он, «радуется, но вместе сокрушается и боится»[64].

Прп. Григорий Синаит называет деятельную сердечную молитву *необманчивой*[65]. Такая «необманчивость» – это то же, что, по свт. Феофану, – *незаблудность*, то есть когда человек в молитве внимает только сердцу, удерживая в нем имя Божие, игнорируя все прочие помыслы и образы. Тогда положение его безопасно, оно не грозит уклонением в прелестный самообман. Именно при таком молитвенном состоянии, когда ум удерживается в сердце, ему, как говорит Дионисий Ареопагит и подтверждает Григорий Палама, «невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание»[66]. «Ум, – пишет свт. Игнатий Кавказский, – пребывая в сердце, чисто и не прелестно молится», или, как сказал свт. Диадох Фотикийский, когда ум во время молитвы соединен с сердцем, «тогда молитва бывает истинною и не прелест-

[63] *Каллист и Игнатий Ксанфопулы* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 369.

[64] *Каллист (Уэр), еп.; Софроний (Сахаров), архим.* Сила имени: молитва Иисусова. 2004. С. 10.

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

[66] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 46.

ною»[67]. Так же говорит об умной молитве и свт. Феофан Затворник: «В этом действии не имеется никакой опасности, такая молитва сама себе служит охраною. Ибо тут и Господь, если с верою обращаешься к Нему»[68], и еще: «Бывают уклонения от правого пути этой молитвы... Заблуждения больше от того, кто где вниманием – в голове или в груди. Кто в сердце, тот безопасен»[69]. «Ум естественно нигде так не успокаивается, как в храмине сердца, – говорит прп. Никодим Святогорец. – Располагайся неотходно пребывать внутри сердца... если желаешь всегда являться победителем... Когда ты там с Господом, враг не посмеет подойти»[70].

Отметим, что залогом безопасности в круговращательном движении ума становится самое надежное в этом отношении свойство души – смирение. В постоянной череде молитвенных взлетов ко Христу: «Сыне Божий...» и падений в собственное ничтожество: «...мя грешнаго!» – в непрерывном сопоставлении этих двух крайностей зарождается именно то глубинное искреннее чувство, которое *Бог не уничижит*[71]. Когда, вновь и вновь понуждаемый круговым движением восходить горе, возносишь свою ветхость и нищету как единственное жертвенное приношение, тогда возгорается огнь сердечного сокрушения, он-то и опаляет, не подпуская, врагов, испепеляет все заброшенные ими сети.

Именно умно-сердечную Иисусову молитву считает самым безопасным, не уводящим в прелесть видом

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

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

[69] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. Т. 2. Ч. 3. С. 245.

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

[71] Пс. 50, 19.

молитвы старец Иосиф Исихаст. Когда, пишет он, подвижник «заключает ум в сердце *круговращательно*», тогда, «как в гнезде, он успокаивается и не рассеивается – как будто сердце становится местом заточения и хранения ума», тогда уже не «происходит изменений», губительных для ума. «Умная молитва... не допускает сомнения, и прелесть не может возникнуть из нее, поскольку внутри сердца постоянно призывается имя Христово и Он очищает нас от тьмы и ведет к свету... Сердечная молитва не боится прелести»[72]. «*Круговая* молитва в сердце никогда не боится прелести», в то время как «другие образы молитвы могут быть опасны, ибо к ним легко приближается мечтание и в ум входит прелесть»[73].

Круговращательный принцип для ума не достаточно опытного, не утвердившегося в сердечной молитве, служит хорошим дисциплинирующим началом, своеобразным призывом к возвращению *на круги своя*[74], напоминая о том, что нет нужды уму стремиться во внешние пределы. Когда, погрузив ум в сердце, мы из глубины его взываем: «Иисусе», то бывает, что наша текучая, неустойчивая еще мысль невольно тянется вовне – к иконе или куда-то ввысь, в воображаемое небесное пространство. Но нет, надо остановить ее, не дать развиться в мечтательном направлении. Господь здесь – в сердце. «Когда при чтении молитв будешь искать Господа, не ищи Его далеко: Он тут, в самих словах молитвы. Только внимай

[72] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 104, 210, 232.

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

О круговом движении ума в молитве см. в гл. «Исцеление души» («Центр жизни»).

[74] Еккл. 1, 6.

им сердцем – и Господь перейдет в твое сердце. В словах молитвы дышит Дух Божий»[75]. Пусть ум опомнится и возвращается сюда же, в сердце – где Господь. Здесь пусть образуется замкнутое круговращение, не выходящее за сердечные пределы, и так устанавливается и закрепляется умно-сердечное моление.

Надо заметить и то, что круговращение ума в молитве – процесс все же временный, удел тех, кто еще «не может не молиться о себе» самом. Иные состояния владеют душами, свободными от страстей, теми, чей ум слит с сердцем и вырвался на просторы чистых созерцаний. Такой человек, «когда достигнет опытом совершенной любви, всецело воспростирается к единому Господу» ничем не отягощенный, так как о помиловании своем уже «приял действенное извещение»; посему он только и взывает: Иисусе Христе! – в сердце, поглощенном любовью. О таковых и сказано, что «поглотит сердце Господа и Господь – сердце и будут два в едино»[76].

Многие отеческие толкования, пространно изъясняющие суть умно-сердечного делания, совместились в кратком речении свт. Феофана Затворника: «Одно нужно – сосредоточение ума в сердце; там и стой вниманием и умом!» К этому можно присовокупить завет прп. Серафима Саровского, обращенный к новоначальным инокам: «Признак разумной души – когда человек погружает ум внутрь себя и имеет делание в сердце. Тогда благодать Божия приосеняет его»[77]. В известной заповеди прп. Серафима все сказано о значении этого образа молитвы: «Учись умной молитве сердечной, как учат святые

[75] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 163.
[76] *Каллист и Игнатий Ксанфопулы* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 369, 370.
[77] Прп. Серафим Саровский. München–М., 1993. С. 202.

отцы в Добротолюбии: ибо Иисусова молитва есть светильник стезям нашим и путеводная звезда к небу. Учись творить молитву чрез ноздряное дыхание, со сомкнутыми устами, – это искусство есть бич противу плоти и плотских похотений. Одна молитва внешняя недостаточна, Бог внемлет уму, а потому те монахи, кои не соединяют внешнюю молитву со внутреннею, не монахи, а черные головешки»[78]. Предпочитая умную молитву всем прочим подвигам, вел свою многочисленную братию к сердечному деланию прп. Паисий Молдавский. В пору его настоятельства шестое правило в уставе Драгомирнского монастыря было посвящено практике Иисусовой молитвы: «В кельях братия, по преданию святых отцов, должны пребывать со страхом Божиим, предпочитая всякому другому аскетическому упражнению умную молитву, ибо с умом в сердце Божественная любовь, источник всякой добродетели, достигает совершенства... Все богоносные отцы учат умной молитве»[79].

Упомянутые русские святые не новаторы, но только проповедники и возобновители древней традиции, отчасти запечатленной в Добротолюбии поколениями предшественников, единодушно призывавших: «С утра понудь ум свой сойти из головы в сердце и держи его в нем, и непрестанно взывай умно и душевно: Господи Иисусе Христе, помилуй мя!»[80] «Сердце есть сокровенная храмина ума», потому дай уму «седалище в сердцевине сердца»; нам не преуспеть иначе, как только «собрав отвне рассеянный чувствами ум и введши его внутрь, в это самое

[78] *Серафим Саровский, прп.* Факсимиле письма к прп. Антонию Радонежскому // Духовные светочи России. М., 1999. С. 207; Русскій паломникъ. Platina, 2003. № 27. С. 64.

[79] Прп. Паисий (Величковский): Автобиография... М., 2004. С. 306.

[80] *Григорий Синаит, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 227.

сердце»[81]. «Молитва Иисусова, умом в сердце творимая со вниманием, без всякого стороннего помышления... это есть сердечная молитва... тогда ум сидит неисходно в сердце и непрестанно к Господу взывает с теплотою, чисто и беспримесно»[82]. «Собрав ум... введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца... понудь его сойти в сердце и там остаться. Приучи же его, брате, не скоро оттуда выходить»[83]. «Желающему научиться сему деланию надлежит ведать, что, когда приучим мы ум свой, вместе со входом воздуха, входить внутрь, тогда опытно познаем, что ум... отвергает всякий помысл... и делается никакою другою памятью не занятым, как призыванием Господа»[84].

«Вся философия и мудрость мира заключается в Иисусовой молитве, поэтому монах – истинный философ[85]»[86]. Из множества поучений на эту тему, веками проповедуемых отцами, приведем слова двух подвижников, представителей разных культур и далеко отстоящих друг от друга эпох: нашего древнего соотечественника и нашего греческого современника.

«Цветник священноинока Дорофея» вот уже четвертое столетие наставляет искателей умно-сердечной молитвы: «Если хочешь молиться умом и сердцем, я научу тебя. Воспринимай твердо и осмысленно! Слушай, возлюбленный мой. Следует сначала совершать молитву Иисусову голосом, то есть произносить губами и языком,

[81] *Григорий Палама, свт.* // Там же. С. 292.

[82] *Каллист Тиликуд, прп.* // Там же. С. 433.

[83] *Никифор Уединенник, прп.* // Там же. С. 249.

[84] *Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свв.* // Там же. С. 336.

[85] Философия (φιλοσοφία; от φιλέω – люблю и σοφία – мудрость) – букв.: любовь к мудрости.

[86] *Гавриил (Булискерия), схиигум.* // *Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 551.

чтоб слышать только самому. Когда же губы, язык и чувства насытятся молитвой вслух, тогда молитва вслух сама прекратится и перейдет в шепот. И тогда уму следует поучаться, приникать и ощущениями пребывать в гортани». Наконец, со временем «сама собой начнет непрестанно совершаться, возноситься и действовать умная и сердечная молитва во всякое время, при всяком деле, на всяком месте». Если «кто не научится умной молитве Иисусовой, не сможет удержать молитву постоянную. А кто научится, у того соединится она с сердцем и польется тогда, словно источник, непрерывно текущий. И будет постоянно пробуждать человека», дабы он, «словно ангел, пребывал бодрым». Такое делание «гасит пламя многих страстей. Потому и велика эта молитва умная и сердечная. А молитва губами быстро забывается, губы и язык утомляются, и плоть дремлет. Дух же никогда не спит». Умное делание «быстрее ведет ко спасению, чем чтение псалмов, канонов и молитв. Как взрослый умеет больше младенца, так и молитва Иисусова способна спасти быстрей, чем песнопения». Водворяясь в сердце, «умная молитва не позволяет проникнуть внутрь ни пустым мечтаниям, ни нечистым помыслам», но «желающему непрерывно творить ее нужно уклоняться от всех волнений, забот, слухов, дел, споров и удобств и только ей одной следовать... Много нужно проявить усердия и прилежания, пока человек не отрешится от всего земного и не обретет непрерывную молитву Иисусову». Но обретшего она хранит и во сне – «укорененная в сердце, вращаясь внутри непрерывно, опаляет врага и не впускает вовнутрь, охраняя неусыпно и душу, и тело... Если бы бесы могли, то отдали бы власть и богатства всего мира, лишь бы только какой-нибудь заботой оторвать наш ум от любви к Богу, от богомыслия – от постоянной внут-

ренней умной молитвы Иисусовой, от непрестанного моления, которое и есть любовь к Богу»[87].

Старец Порфирий Афинский хорошо известен как прозорливец, но, как признают знавшие его, «прежде всего он был делателем непрестанной молитвы». И вместе с тем, старец никак особенно не выделялся в качестве наставника и учителя умного делания, не оставил прямых учеников исихастов. Видимо, это связано с тем, что он шел уникальным жизненным путем. Ему выпала редкая участь: благодать прозорливости и умной молитвы он получил еще в ранней юности, уже в шестнадцать лет он принял постриг в схиму. Отец Порфирий шел настолько не общим путем и обучался столь необычным порядком, что это затрудняло передачу другим своего личного опыта, хотя, конечно, не могло помешать передаче преизобилующей в нем благодати[88]. В этом, вероятно, и причина того, что высказывания об умной молитве, которые удалось записать его чадам, порой кажутся противоречи-

[87] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 230, 231, 235, 236, 243.

[88] Ранние дары благодати Господь дает иногда тем, в ком предуведал Своих верных чад. Однако подвижник, получивший эти способности «авансом», а не завоевав в подвиге, не всегда может стать наставником в молитве. В связи с этим *схимон. Иосиф Исихаст* говорил: «Я желаю вам скорее опыта, нежели благодати... Преждевременная благодать не приносит никакого опыта».

Свт. Игнатий Кавказский на эту тему пишет: «Я мог убедиться, что получившие благодатную молитву по особенному смотрению Божию, скоро и не общим путем – поспешают, соответственно совершившемуся с ними, сообщать новоначальным такие сведения о молитве, которые... повреждают их. Напротив того, получившие дар молитвы после продолжительной борьбы со страстями... преподают молитву с большой... правильностью». Святитель приводит конкретный пример: «Монахи Молдавского Нямецкого монастыря передавали мне, что знаменитый старец их, архимандрит Паисий (Величковский), получивший сердечную благодатную молитву по особенному смотрению Божию, а не общим порядком, по этой

выми[89]. Тем не менее читать их нужно. Только, читая, полагаться более не на интеллект, а на духовную чуткость. Старец нес в себе дух Христовой любви, этим духом пронизано и его учение. Чтобы хотя бы отчасти воспринять его, надо суметь, вчитываясь с доверием и открытостью, сердечно проникнуться словом старца, тогда оно помогает почувствовать самое важное – как можно полностью вручить себя Господу.

Когда несколько преуспеешь в умном делании, тогда, по мысли отца Порфирия, молитва – это уже не слова, произносимые в уме, но нечто иное. Это то *нечто*, которое ощущаешь внутри себя, но без какого-либо усилия со своей стороны. Это *нечто* есть Божественная благодать, которую дарует тебе Христос. Такая молитва совершается умом в глубине сердца, а не на устах, и тогда не происходит рассеяния и ум не блуждает тут и там. Очень спокойно мы помещаем в свой ум Христа, говоря кротко: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя». Не думайте ни о чем, кроме этих слов, ни о чем другом. Молитесь спокойно, молитесь со вниманием, вручая всего себя Христу. Начинаешь с того, что умом вникаешь в слова, а когда, произнося в уме: «Иисусе Христе», ощутишь радость, тогда ум сам нисходит в сердце и продолжает там радостно молиться. Имейте ум в Боге, а сердце – оно само умилится и взыграет от радости. Когда возлюбишь Христа, тогда предпочитаешь молчание и умную молитву. Тогда упраздняются слова. Это то внутреннее молчание, та тишина, которая предшествует, сопровождает и следует за

самой причине не доверял себе преподавание ее братиям – он поручал это преподавание другим старцам, стяжавшим дар молитвы общим порядком». *Иосиф, Монах.* Старец Иосиф Исихаст. С. 202; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. С. 283, 284.

[89] См.: *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006.

Божественным посещением и слиянием души с Богом. Когда окажешься в таком состоянии, тогда слова не нужны, это нечто, чем ты живешь, – это опыт, который неизъясним. Чувство любви переполняет душу и соединяет со Христом, насыщаешься радостью, весельем – понимаешь, что внутри тебя Божественная любовь, та, которая бескорыстна, проста, истинна. «Да молчит всякая плоть человека»[90]. Молчаливый образ молитвы самый совершенный. В тишине, в тайне происходит обожение. Тогда слова отступают. Ты входишь в таинства Божии. Мы не должны много говорить. Позволим говорить благодати. Молчание сердца в том, чтобы ничто не отвлекало тебя от жизни с одним Богом[91].

Молитва мечтательная

Основы учения о правильном способе молитвы и об уклонениях от него преподаны в трактате прп. Симеона Нового Богослова, известном с XI века и признанном святоотеческой классикой[92]. Это программное в истории

[90] Божественная литургия Великой Субботы. Тропарь, замещающий Херувимскую песнь, глас 8-й.

[91] *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. 2006. С. 182, 184, 186, 192, 193.

[92] «Слово о трех образах внимания и молитвы» – под таким названием этот трактат в авторизованном переводе свт. Феофана Затворника, с некоторыми сокращениями, дополнениями и пояснениями, помещен в 5-м томе Добротолюбия и во 2-м томе Творений прп. Симеона. В славянском Добротолюбіи этот текст, в переводе прп. Паисия, носит название «Слово о триех образех молитвы», а в древнегреческом оригинале – «Метод священной молитвы и внимания». Этот классический исихастский «трактат был прекрасно известен в древнерусской монашеской традиции, связанной с именами прпп. Сергия Радонежского и Нила Сорского». Авторская принадлежность этого трактата прп. Симеону некоторыми исследователями ставится под сомнение. Полный научный перевод с древнегреческого на русский язык опубликован в 1999 г. См.: Путь к священному безмолвию.

исихазма произведение систематизирует опыт предшествующих поколений подвижников. В последующие времена непреходящее значение этого учения подтверждено авторитетом святых отцов, великих представителей и византийской, и славянской традиций.

Остановимся отдельно на первом виде молитвы, таящем в себе наибольшие соблазны и опасности для начинающих молитвенников. Первый образ внимания, или тип молитвенного состояния, описанный прп. Симеоном, являет собой, по сути, род фантазирования; в терминологии свт. Феофана он и означен как молитва *мечтательная*. Отличается она преимущественным действием воображения, – то есть сознанием овладевает именно та сила, влияния которой как раз следует избегать, само пробуждение которой необходимо преодолеть, но никак не задерживаться вниманием на том, что под воздействием этой силы является умственному оку. Понятно, что такого рода молитвенное состояние оказывается самым нежелательным. Отличают его известные признаки, такие, например, как возведение ума на небо: «когда кто, стоя на молитве, держит в уме божественные помышления, воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых» или же «собирает в уме своем слышанное в Божественных Писаниях и рассуждает о том, зря на небо, и подвигает тем душу свою к вожделению и любви Божией, а иной раз извлекает даже слезы и плачет».

Если кто утвердится в подобном делании, да еще начнет помышлять, будто такая молитва дана «ему в утешение от благодати Божией», то тогда уже несомненно, что явленное на нем «суть знамение прелести». Когда человек, предавшийся такому деланию, удаляется на безмолвие, становится «исихастом-затворником», то ему «едва ли можно не исступиться из ума». Молящиеся таким

образом «прельщаются и видят свет телесными очами, обоняют благовония, слышат гласы», коих нет наяву, а «некоторые из таких взбесновались и в безумии ходят с места на место. Другие прельстились, приняв диавола, явившегося им в виде ангела света... Иные из таких сами себя лишили жизни». Если и удастся человеку избежать безумия на этом пути, – по причине того, что подвизается не один, но с братиями, – то «все же невозможно ему будет стяжать добродетели или бесстрастие... всю жизнь свою он проведет не преуспевши духовно». Из сказанного «всякий разумный человек может понять, какой вред происходит от сего первого образа внимания и молитвы»[93].

Мечтательная молитва, с которой обычно начинает всякий не имевший опыта, неизбежно «вносит искажение в духовную жизнь» и «держит в постоянном заблуждении», будучи возбудителем воображения, «через которое действуют демоны». При этом «человек усилием воображения создает в своем уме зрительные картины из жизни Христа или иные священные образы», затем, взирая на «им же творимые Божественные, как он думает, образы, приводит себя в состояние эмоционального возбуждения». Такой настрой «при большой концентрации может дойти до своеобразного патологического экстаза». Молитва, сопровождающаяся воображением, очень скоро принимает опасную форму и позволяет бесам искушать неопытного молитвенника. Мир человеческого воображения – «это мир призраков истины. Этот мир у человека общий с падшими демонами, и потому воображение есть проводник демонической энергии»[94]. «Диавол

[93] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68. С. 179–182; Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 158, 159.

[94] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 19, 55, 56, 66, 67.

имеет обычай представлять, особенно для новоначальных, под видом истины прелесть свою, преображая лукавое в духовное»[95] и являться чувственно, хотя бы и в самом благовидном облике, показывая картины, трогающие до слез натуру устроения душевного, нерассудительного. Мы и без помощи демонов легко соскальзываем в сентиментальную растроганность, часто по причине отсутствия глубокого, серьезного чувства, по легкомыслию и самолюбию. Поэтому, когда появляются слезы умиления, не будем торопиться умиляться ими. Обычно это всего лишь проявление душевности, нервная реакция, ничего общего не имеющая с благодатным очистительным плачем, который восхваляется отцами как плод *духовных* переживаний. Тем более «видящий чувственно духов легко может быть обманут в свое повреждение и погибель. Если же он, при видении духов, окажет доверие к ним или легковерие, то он непременно будет обманут... увлечен... запечатлен непонятной для неопытных печатью обольщения, печатью страшного повреждения» духовного. Тогда уже «часто теряется возможность исправления и спасения». Случается это не только с «не знающими тайн христианства», но и «со многими подвижниками и иноками»[96].

Важно отметить, что при таком образе молитвы неизбежно затрагиваются чувства, но поскольку ум еще не соединен с сердцем, то в молитву включается не мыслительная сила души, носительница человеческого духа, частично уже очищенная и преображенная, а сила раздражительная, возбуждающая страстную часть души. Поэтому такое молитвенное состояние всегда окрашено тем,

[95] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 225.
[96] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 24.

что именуют, в значении негативном, чувственностью, душевностью, плотским или кровяным разгорячением.

Даже в том случае, когда воображаемый образ не имеет связи с демоническим миром, но есть чистый плод собственной фантазии, духовной пользы молитвенник не получит. Человек, хотя бы отчасти позволивший проникнуть в молитву воображению, «бывает уже мечтателем, а не безмолвником». Поскольку «ум сам по себе имеет естественную силу мечтать и может легко строить призрачные образы», то позволяющие ему это «сами себе причиняют вред». Если даже допустить, что нам в самом деле явится посланник Божий, подлинный ангел, то и здесь есть опасность, ибо «узревший что-либо мысленно или чувственно и приемлющий то без вопрошения опытных легко, – хотя бы то и от Бога есть, – прельщается, как скорый на приятие помыслов. Сего ради новоначальному надлежит внимать одному сердечному действу, как незаблудному, все же прочее не принимать, до времени усмирения страстей»[97]. Поэтому пусть «не мнят что-либо о себе увидевшие чувственно духов, даже святых ангелов: это видение одно, само по себе, нисколько не служит свидетельством достоинства видевших, к нему способны не только порочные человеки, но и самые бессловесные животные[98]»[99]. Следует всего этого бояться, но никак не желать, ибо «видение духов чувственными очами приносит всегда больший или меньший вред тем человекам, которые не имеют духовного видения»[100], то есть не взошли еще в меру истинного созерцания.

[97] *Григорий Синаит, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 224.

[98] *И увидела ослица Ангела Господня, стоящего на дороге с обнаженным мечом в руке, и своротила ослица с дороги* (Чис. 22, 23).

[99] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 3. С. 21.

[100] Там же. С. 23.

При молитве, питаемой воображением, ум невольно устремляется к объекту мечтания и внимание, направляясь туда же, «выходит, – по выражению свт. Григория Паламы, – из тела», возносясь к иллюзорным небесам. Для истинной же молитвы требуется прямо противоположное: если человек хочет получить «залог награды за добродетель – умное чувство», то для этого просто необходимо собирать внимание ума в самом себе – «ввести ум внутрь тела» и удерживать его не где-либо, но непременно «внутри самого сердца», сосредотачиваясь в нем. И напротив, «выводить ум из тела» под предлогом того, что «за его пределами он якобы улучает умные созерцания, – есть злейшее эллинское обольщение, корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение, наука, порождающая безумие и порожденная недоумием». А последователи, точнее же, жертвы такого учения «не случайно по внушению демонов бывают в исступлении из самих себя, сами не понимая того, что говорят». Если же находятся лжеучителя – заблудшие проповедники мечтательной молитвы, «которые стараются завлечь на такой путь благими словами... которые начинают убеждать толпу и книги уже сочиняют, учащие, что молящийся... должен удерживать свой ум вне тела», – то надо знать, что «люди эти не признают определительного суждения Иоанна [Лествичника], строителя ведущей на небеса словесной лестницы, что “исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное”. Так нас учили»[101].

Если же «желаешь ты, брате мой, освободиться от заблуждений и страстей, – увещевает автор книги “Невидимая брань”, искуснейший в сей брани наставник, – если ищешь избежать разных сетей и козней диавола,

[101] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 45, 46.

если вожделеваешь соединиться с Богом и улучить Божественный свет и истину, тогда мужественно вступи в брань со своим воображением и борись с ним всеми твоими силами, чтобы обнажить ум свой от всяких видов... вообще от всякого воображения и памяти вещей чувственных, как хороших, так и худых... Ни одна почти страсть душевная и телесная не может подступить к уму иначе, как чрез воображение вещей чувственных»[102]. Всякий держащийся правильного метода и тщательно «внимающий себе должен вообще отказаться от всякой мечтательности, как бы она ни казалась приманчивой и благовидной», ибо «всякая мечтательность есть скитание ума вне истины, в стране призраков несуществующих и не могущих осуществиться, льстящих уму и его обманывающих. Последствия мечтательности: утрата внимания к себе, рассеянность ума и жесткость сердца при молитве; отсюда – душевное расстройство»[103]. Потому и утверждается опытными делателями, что «во время молитвы нет ничего лучше, как устремлять ум свой в сердце – и в сердце и сердцем воссылать молитву к Богу. Возводить же ум горе́, не возводя туда сердца, – опасно: в высоте воздушной летают злые демоны и скоро могут занять не занятое пламенем молитвенным сердце»[104].

Между тем далеко не все прислушиваются к отеческим поучениям. Молиться мечтательным образом бывает свойственно самым разным людям: как инокам, так и обычным церковным прихожанам, как начинающим, так и утомленным тщетным подвигом. Укореняясь в заблуждении, такие люди начинают видеть в мечтательной

[102] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 116.
[103] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 300.
[104] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2003. Т. 2. С. 606.

молитве «проявление подлинного религиозного настроения», они «очень высоко ее ценят» и намеренно ищут производимых ею эффектов. Плутая в дебрях воображения, они уверены, «что достигли истинной молитвы и боятся потерять ее. Иные при этом видят даже свет от икон или улыбку на иконных ликах и другие подобные явления, которые они считают благодатными»[105].

Вот пример того, как некий инок, пытаясь подражать созерцателям, заблудился в мечтательности, а вместе с тем и урок, полученный от святого старца: «Немощам душевным и телесным подвергся ты потому, что по неопытности употреблял не тот образ молитвы, возносясь умом к престолу Святой Троицы и созерцая непостижимое Божество по человеческому представлению, во образе и подобиях, – от чего, по слову святого Григория Синаита и Симеона Нового Богослова, неопытные впадают в прелесть. Образ молитвы, с видением и возношением ума на небо, могут употреблять только бесстрастные, долгим временем и подвигом, паче же смирением и помощью Божиею, очистившие себя от примеси страстей. А для новоначальных и немощных это весьма опасно и доводит до прелести вражьей... Этот образ молитвы оставь и не дерзай восходить умом на небо и представлять непостижимое Божество во образе. Благоговейно поклоняйся образу Святыя Троицы на иконе, но не представляй умом Божество в таком виде, – это опасно, по учению святых отцов... Если хочешь поправить испорченное дело, то подражай в молитве мытарю, о котором Сам Господь говорит, что он не смел и очей телесных возвести к небу, а об уме и говорить нечего»[106].

[105] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 232.

[106] Собр. писем оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1995. Ч. 3. С. 141, 142.

Встречаются люди, которые, «замечая, что ум их рассеивается на молитве, стараются удержать свои мысли, останавливая внимание на каком-либо священном предмете, святой иконе например, или воображают отверстое небо и сущих там Спасителя, Матерь Божию или ангелов». Тогда начинает возбуждаться фантазия, здесь и ошибка, – подтверждением тому старческий опыт афонского схимника[107]: «Господь Бог не только не принимает молитв тех, кто с воображением ума своего молится Ему, но с гневом отвращается от таковых молитвенников, и, следовательно, поскольку благодать Духа Святого отступает от них, бесы приступают к их душам». Если ум не хранить в трезвении при молитве, то «бывают горькие последствия: когда человек пользуется воображением до возбуждения крови[108], либо ласкается чувством самодовольства, самоценом и самомнением, либо услаждается слезами, думая, что они от Божией благодати, которая в действительности отсту-

[107] **Кирик Афонский** (XX), схиархимандрит. Будущий старец родился в России, в небогатой семье, образование его ограничилось начальным училищем. До революции еще молодым человеком ушел на Афон и поступил в Пантелеимонов мон-рь. Был послан на Афонское подворье в Москву; там он участвовал в издании книг свт. Феофана Затворника. Позже назначен настоятелем Афонского подворья в Одессе, где обрел множество духовных чад, «от градоначальника до торговок». Вернувшись на Афон, он деятельно боролся с ересью имябожия; по этому делу был послан с докладом в Св. Синод в Петербург. После революции о. Кирик оставался на Афоне, был духовником братии своей обители. По совету митр. Антония (Храповицкого) сербский патриарх Варнава пригласил старца на некоторое время в Югославию (1930-е) для содействия в устроении церковной жизни русской эмиграции. О. Кирик был опытным делателем сердечной молитвы, умел назидать паству простыми, доступными всем словами, но главное наставление преподавал своим собственным подвижническим примером. В Мадриде была издана брошюра «Иноческие поучения» (1973), содержащая сборник бесед и наставлений старца, относящихся к 1930-м годам.

[108] Имеется в виду эмоциональная возбужденность. – *Н.Н.*

пила от него, – тогда бесы свободно приступают к душе нашей и играют ею, как дети мячиком»[109].

Мы тут имеем дело с особенностями нашей природы, которые подобает не игнорировать, но с рассуждением учитывать. «В естественном порядке, или строе, наших сил, на переходе отвне внутрь стоит воображение». И его необходимо миновать на пути к внутреннему сосредоточению. По неопытности или неосторожности «можно застрять на воображении и, оставаясь там, быть уверенным, что вошли внутрь, тогда как это только внешнее преддверие, *двор языков*[110]». Это бы еще ничего, но беда в том, что «такому состоянию почти всегда сопутствует самопрельщение». Дело в том, что какие бы священные образы ни рисовались в воображении, внимание при этом в любом случае удерживается или в голове, или где-либо вовне; между тем в настоящей молитве, как уже говорилось, «вниманию надо быть внутри, в сердце: сосредоточение внимания в сердце есть исходный пункт должной молитвы. И поелику молитва есть путь восхождения к Богу, то уклонение внимания от сердца есть уклонение от этого пути». Отсюда «самый простой закон для молитвы – ничего не воображать, а, собравшись умом в сердце, стать в убеждении, что Бог близ, видит и внимает, и в этом убеждении припадать к Нему»[111].

Отеческая мысль в этом отношении единодушна: «Ум воображающий непригоден для богословия». Ибо «все страсти непременно облечены в некую форму, видимую или мыслимую – воображаемую». Таково природное

[109] *Кирик, схиархим.* Иноческие поучения. Мадрид, 1973. С. 21, 26, 27.

[110] *А внешний двор храма исключи... ибо он дан язычникам: они будут попирать святый город* (Откр. 11, 2).

[111] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 142–144.

свойство нашего организма, отчего и становится необходимым условием истинного богословия и истинной молитвы «отвлечение ума от всех представлений видимых вещей и рассудочных понятий, от всех зрительных и видимых форм»[112]. Посему: «стоять умом в сердце – одно, а рисовать образы в уме и мечтать – совсем другое. Первое добро, другого надо избегать... Нужно привыкать внимание ума своего обращать на сердце и это сопровождать всегда молитвой Иисусовой... Делайте это, но без воображения, без давления или особенного напряжения... А предаваться мечтательности – этого действительно надо избегать»[113].

Наконец, нужно отметить, что действие воображения потому еще особенно ядовито, что связано со страстью гордыни; богоборческая же природа этой страсти не может не возбуждать внутреннюю брань помыслов. Уже по одной этой причине воображение совсем несовместимо с правильной молитвой. По слову прп. Силуана, «причина брани лежит не в рассудке как таковом, а в гордости нашего духа; от гордости усиливается действие воображения, а от смирения оно прекращается; гордость пыжится создать *свой* мир, а смирение воспринимает жизнь от Бога». Вот почему главный труд святых подвижников на пути умного делания состоит в том, чтобы, «смиряя себя, очистить ум от всякого воображения»[114].

«Никакое воображение, – сказано святыми Каллистом и Игнатием[115], – не имеет места в отношении Бога,

[112] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex; ТСЛ, 2006. С. 22, 35.

[113] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 182.

[114] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 70, 71.

[115] **Каллист I, патриарх Константинопольский** (†1364), святитель. Ближайший ученик прп. Григория Синаита, «восприявший дух

ибо Он есть выше всякого помышления и пребывает превыше всего». А «отсюда само собою следует, – поясняет прп. Никодим Святогорец, – что воображение есть такая

его... следуя по стопам его», друг свт. Григория Паламы. Каллист несколько десятилетий подвизался на Афоне, Константинопольскую кафедру занимал дважды (1350–1354; 1355–1364), участник Собора, на котором был подписан Святогорский Томос (1341), председатель «исихастского» Собора (1351). Один из крупнейших возглавителей движения исихазма, сподвижник патриарха-исихаста свт. Филофея (Коккина). Вел политику, ориентированную на духовное единение с Русью, в нескольких адресованных русским грамотах давал указания, направленные на освобождение от татаро-монгольского ига. При Каллисте в Константинополе более года проживал (с 1353) в «надлежащем испытании» кандидат на кафедру русской митрополии свт. Алексий Московский. Каллист распорядился об упразднении образованной по политическим проискам литовских князей Галицкой митрополии и о подчинении ее епископата Киевскому митрополиту. В посланиях он напоминал, «что митрополит Киевский поставлен для всей Руси и должен равно благоволить ко всем князьям». Свт. Каллист известен как писатель и проповедник, им составлено самое полное житие прп. Григория Синаита и житие прп. Феодосия Тырновского. Он автор нескольких выдающихся трудов по аскетике, часть которых до сих пор остается в рукописях. В греческое Добротолюбие включены его трактаты «Краткое рассуждение о молитве» и «Способ внимания во время молитвы», в русское Добротолюбие вошли «Главы о молитве» и известный труд, написанный в соавторстве с прп. Игнатием Ксанфопулом, «Наставление безмолвствующим». Во время посещения Афона (1364) святителю была в точности предсказана его кончина прп. Максимом Кавсокаливитом. Память святого празднуется в Константинопольской Церкви 20.06/3.07, в РПЦ в Соборе Афонских святых (2-я Нед. по Пятидесят.).

Игнатий Ксанфопул (XIV), преподобный. Монах константинопольского мон-ря Ксанфопул. Предположительно, некоторое время подвизался на Афоне. Соавтор свт. Каллиста в написании вошедшего в Добротолюбие весьма значительного по объему (100 глав) и содержанию аскетического труда «Наставление безмолвствующим». Этому творению святые отцы и подвижники давали самую высокую оценку, как например свт. Симеон Солунский: «О молитве Иисусовой превосходно написали Духом движимые богоносные отцы Каллист патриарх и содушный ему сподвижник прп. Игнатий в книге, богомудро ими составленной, излагая полное и совершенное о ней познание». Подробнее см.: *Петр (Пиголь), игум.* Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. 1999.

сила души, которая по природе своей не имеет способности пребывать в области единения с Богом»[116].

Законный порядок

Как можно видеть из вышесказанного, особенность исихастского учения, отраженная в трактате прп. Симеона, заключается в том, что самым начальным деланием полагается не что иное, как умно-сердечная молитва. Молитву же словесную, любое устное молитвословие, с чего все мы вынужденно начинаем, надо сразу же подчинять задаче пробуждения и закрепления умного и сердечного внимания. Однако такой подход к молитвенной жизни не для всех бывает понятен. Некоторые пастыри, не утруждая себя рассудительностью, повторяют привычные высказывания об угрозе прелести, об отсутствии старцев, о необходимости бесстрастия для желающих обратить внимание к сердцу. Такие духовники, не пытаясь вникнуть в этот непростой вопрос и разобраться, что есть умная молитва, а что – прелесть, когда и кому она реально угрожает, часто предпочитают попросту запретить саму постановку вопроса. Единственное, что они могут предложить пасомым, – это пожизненно ограничить себя рамками словесного делания, сомнительного по своим результатам и перекрывающего пути к бесстрастию, поставляя тем самым паству перед выбором между двумя тупиковыми путями – молитвой *мечтательной* и *головной*.

Среди приверженцев чрезвычайной осторожности, пугающихся самого словосочетания «умно-сердечная молитва», распространено мнение, что обращаться к такой молитве дозволено лишь высокодуховным подвиж-

[116] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 113.

никам, уже очистившим свое сердце от страстей. Встречаются, например, высказывания, подобные следующему: «До времени распознания и очищения своего сердца свободная сердечная молитва строго-настрого запрещается»[117]. Непонятно, что здесь означает выражение «свободная» молитва, – но если имеется в виду *деятельная*, следовательно, это то самое заблуждение, о котором мы говорим. Если же подразумевается молитва *благодатная*, то, правда, – запрет имеется, только не на саму молитву, а на преждевременное желание обладать ею. Запрещать же благодатную молитву бессмысленно: кому адресован такой запрет? Если человеку, то *сам* он и не может молиться «благодатно». Если Святому Духу, то Он никогда и не дарует благодать нечистому сердцу, так что в наших запретах Он не нуждается.

Между тем упомянутые взгляды не согласуются с учением святых Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Никифора Монаха, Григория Синаита, Григория Паламы, Василия Поляномерульского, Паисия Молдавского, Феофана Затворника, с опытом других отцов, учителей исихии, утверждающих, что сердце как раз и очищается от страстей посредством умно-сердечной молитвы. Это станет очевидным из последующих глав нашей книги. Страх же перед такими понятиями, как умное делание или сердечная молитва, часто присущ тем, кто не особенно утруждает себя вниманием к отеческим писаниям, их подводит недостаточная осведомленность. Иначе прояснились бы установленные отцами границы между запретным и допустимым, уразумелось бы принципиальное различие между деятельной умно-сердечной молитвой, поощряемой отцами в новоначалии, и умно-

[117] *Соколов В., свящ.* Младостарчество... М., 2005. С. 212.

сердечной благодатной молитвой, действительно требующей предварительного очищения от страстей. Попытайся ознакомиться с традиционным учением, и станет понятнее, в чем суть отеческих запретов: пресечь попытки страстного человека достичь своими усилиями *созерцания*, поскольку ничего из этого не выйдет, кроме впадения все в ту же *мечтательную* молитву первого образа или, иными словами, в состояние прельщения. Ибо истинное созерцание и впрямь плод бесстрастия.

Но надо признать и то, что мысль прп. Симеона о приоритете умно-сердечной молитвы не так проста. Далеко не все, читая и перечитывая указанный трактат, выносят верное представление об этом предмете, отнюдь не всегда открывается истинный смысл даже и усердному искателю молитвы. Бывает, что тексты, подобные трактату «О трех образах молитвы», оказываются «закрытыми» для ума поверхностного, склонного к получению результата скорого и легкого, равно как и для рационального рассудка, от коего духовная мысль вовсе ускользает, не поддаваясь уразумению с позиций логики. Очевидно, что для правильного постижения понятий духовных не обойтись без вспомогающего действия благодати, стяжание которой рассеивает сумрак, заволакивающий ум. Для этого, в свою очередь, нужен личный подвижнический опыт, отверзающий тайники сокровенных смыслов. Подобные закономерности не раз отмечались отцами: «Не все поймут эту книгу, не легка она для всех тех, кто мало жил аскетически», – говорит отец Софроний о писаниях старца Силуана[118].

Бывает, что не только новоначальным, но и почтенным старцам не раскрывается в истинном свете смысл

[118] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Essex; М., 2007. Т. 2. С. 30.

сказанного прп. Симеоном. Любопытный эпизод записан в дневнике игумена Харитона[119], в начале его подвига на Валааме. При чтении трактата «о трех степенях молит-

[119] **Харитон Валаамский** (Дунаев; 1872–1947), схиигумен. В миру Хрисанф Дунаев, родился в бедной многодетной крестьянской семье, детство его было тяжелым. Поступил в Валаамский мон-рь (1894), пострижен в мантию (1905), рукоположен в иеродиакона (1908) и иеромонаха (1910). Был назначен экономом мон-ря (1909), а в самые трудные для обители годы избран братией наместником мон-ря (1927), затем утвержден в должности настоятеля (1933). Вся жизнь о. Харитона, с самого поступления в обитель, была сугубо деятельной, к чему вынуждали его многозаботливые послушания, связывающие с миром и житейской суетой. Но душа его всегда жаждала уединения, и иногда зимой удавалось на несколько месяцев удалиться в Предтеченский скит для молитвы. Еще новоначальным послушником (1896) о. Харитон, не обратясь за наставлением, начал самостоятельно проходить умную молитву и вскоре зашел в тупик, подвергшись бесовскому воздействию. Тогда он обратился к опытному молитвеннику старцу Агапию (Молодяшину), который впредь разрешал все его недоумения.

По кончине старца о. Харитон вынужден был руководствоваться святоотеческими книгами. Он пишет: «Извлекая из них существенное о молитве Иисусовой, я записывал все это в тетрадь, и таким образом с течением времени у меня составился сборник о молитве». При помощи прот. Сергия Четверикова о. Харитон издал (1936) свои записи в виде известной книги «Умное делание. О молитве Иисусовой», которую современники называли «малым Добротолюбием». Вскоре (1938) вышло продолжение под заглавием «Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви». Ныне обе части издаются вместе и известны как «Сборник о молитве Иисусовой». Архим. Афанасий (Нечаев) вспоминает: «Игумен о. Харитон мечтал, еще будучи экономом, завести свое издательство, о чем не раз мы беседовали с ним. И когда он стал игуменом, то отчасти и приступил к сему. Были изданы две книги об Иисусовой молитве... Книги получились замечательные, потому что в них вошло все лучшее из святых отцов и творений подвижников о внутреннем духовном делании. Составлялись эти книги о. игуменом Харитоном в течение многих лет, и он мне не раз читал выдержки из этих сборников и спрашивал – не следует ли издать. Это оказалось возможным после того, как на Валаам приехал прот. Сергий Четвериков, и они вдвоем проредактировали обе книги». О. Харитон был вынужден (1940) вместе с братией эвакуироваться в Финляндию, здесь на чужбине он и почил (14/27.10.1947). За месяц до кончины он принял постриг в схиму с тем же именем в честь прп. Харитона Исповедника.

вы св. Симеона Богослова, – пишет двадцатипятилетний послушник, – у меня составилось понятие общее, как и у других, не исключая и моего старца Варсонофия, что третий образ молитвы, изображенный Симеоном Богословом, есть достояние более или менее совершенных и что для приготовления к нему требуются годы и чистота сердечная». Но вот однажды, во время чтения пятого тома Добротолюбия, «вдруг как бы пелена снялась с моего ума и я ясно увидел, что третий образ молитвы, изображенный Симеоном Богословом, есть *начало* истинной жизни духовной». У молодого подвижника приоткрылись внутренние очи, и он явственно осознал, что в изображаемой прп. Симеоном лествице духовного восхождения начальной ступенью является именно молитва умно-сердечная. «Сколько раз я раньше это читал, – записывает будущий старец Харитон, – и все же не понимал или понимал по-своему, на уме лежало какое-то покрывало, теперь же это покрывало снято»[120].

Итак, «Слово о трех образах молитвы», начертав сами эти образы, дает затем строго определенный порядок духовного возрастания подвижника, вплоть до вхождения в благодатные пределы созерцательной молитвы. Но прежде чем прикасаться к этой теме и мысленно ступать на предлежащую нам «лествицу о четырех ступенях», благоразумно лишний раз вспомнить о принципах иерархии. Когда нарушают законную последовательность и начинают путать ступени лестницы, шагая по ним в беспорядке, то, конечно же, – спотыкаются. Отсюда бесплодность молитвенных трудов и всевозможные бедствия: уклонения, падения и прельщения, постигающие невежественных нарушителей традиционного чина. Это случается,

[120] Валаамский Патерик. М., 2003. Т. 2. С. 127, 128.

напомним, когда, пренебрегая указанным порядком, умно-сердечную молитву почитают делом приличным исключительно для совершенных и отлагают ее до сроков неопределенных, а весь энтузиазм употребляют на упражнения в *мечтательной* молитве или *головной*. С другой стороны, подстерегает искушение самонадеянностью и дерзостью, когда, скажем, минуя азы подготовительного периода, считают за должное немедленно получить дар самодвижной молитвы. Тревожный знак, если кто-то *сам себя* посчитает достаточно созревшим для восхождения на следующую ступень, или признает за собой особую духовную одаренность, или же возомнит себя достойным даров благодати.

Законы духовной жизни неумолимо диктуют свои условия: можно не сомневаться, что если человек *сам* счел себя готовым к подвигу уединенной жизни в пустыне, или решил, что уже пора бы ему получить некий дар благодати, или устремился к сугубым подвигам воздержания, или уверен, что дорос наконец до созерцательной молитвы, – то он, бесспорно, находится в заблуждении. Благочестно то, что усвоено законным порядком. А правила и порядки «духовного устава» утверждают, «что благодать приходит к нам в то время, когда мы ее не ждем», а главное – когда «почитаем себя недостойными ее и даже – самого спасения»[121]. Вот при каком настрое души человек удостаивается руководства свыше, и благодать сама, в подходящее для того время, возводит его на следующую степень. И происходит это не иначе как по Божиему благоволению. На деле это может осуществляться по-разному: через старческое, например, благословение, преподанное на уединенную жизнь; а бывает, что все

[121] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 117.

устраивается через внешние обстоятельства, когда человек вдруг невольно попадает в условия, близкие к затвору, и принужден годами нести подвиг одиночества, а кого-то болезнь вынужденно возводит на подвиг строжайшего поста и так далее.

Лествица на небо

Изложив учение о трех образах молитвы, прп. Симеон показывает затем правильную последовательность действий, необходимую желающим возрасти духом и суметь устоять на пути умного делания[122]. Насколько важны эти предписания и как серьезны святоотеческие требования к соблюдению чина, видно из слов преподобного: «Восхождение тех, которые подвизаются взойти на небо, подобно восхождению по лествице, имеющей обычно ступени... И те, которые покушаются отступать от правильного порядка восхождения, трудятся напрасно... Невозможно войти в Царствие Небесное тому, кто не идет путем добродетелей по порядку, нами указанному. Такие шествуют вне царского пути и находятся в прелести, сами того не замечая»[123]. Для начертания подвижнического пути, позволяющего «подняться от земли и взойти на небо», прп. Симеон берет за основу образ «четырехстепенной[124] лествицы» прп. Иоанна, ведущей от самых начал до обозримых степеней совершенства[125]. Это веками выверенный святыми отцами «добрый правильный

[122] См.: Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 165; *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68, гл. 4. С. 189.

[123] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 82. С. 361.

[124] Степень (слав.) – ступень.

[125] См.: *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 27:33.

порядок» духовного возрастания[126] – путь, который сонмы святых, «яко некою лествицею восходною на небо, на высоту добродетелей возвел еси»[127].

Итак, правильный порядок восхождения к духовному совершенству учение исихазма представляет в виде «четырех степеней лествицы»: 1. Ови укрощают и умаляют страсти; 2. Ови поют, сиречь, молятся усты своими; 3. Ови упражняются во умной молитве; 4. И ови восходят к видению[128]. Эта схема отнюдь не изобретение прп. Иоанна или прп. Симеона, но одна из общих основ православной аскетики. Сравним, как тот же порядок отражен в средневековой греческой рукописи «О различных состояниях души в исихии», под рубрикой «Четыре дела исихастов»: 1-е [дело] начинающих – ослаблять страсти; 2-е [дело] преуспевающих – заниматься псалмопением; 3-е [дело] преуспевших – терпеть в молитве; 4-е [дело] совершенных – пребывать в созерцании»[129].

Правильно распознать эту символику не так просто, как может показаться, – понимание ее смысла, лежащего не на поверхности, дается не сразу, а сама чрезмерно лаконичная схема требует некоторого разъяснения. Отметим сразу, что первые две ступени относятся к периоду деятельному, вторые две – к благодатному, созерцательному. По толкованию святых отцов, обозначенную здесь последовательность действий следует разуметь таким образом: 1. Умно-сердечная деятельная молитва; 2. Разумное молитвословие; 3. Глубокая сердечная молитва; 4. Созерцание.

[126] *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути к спасению. М., 1994. С. 478.

[127] Служба общая преподобному. Стихиры на хвалитех.

[128] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 165.

[129] *Петр (Пиголь), игум.* Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 175.

Первая степень. Ступившие на первую ступень «умаляют страсти»[130]; это именно то, что необходимо новоначальным. Какие же к тому средства? Прежде всего, «умаление и укрощение страстей» достигается не иначе как через усилия «подвизаться умом», то есть блюсти умом свое сердце: «Бог одного от нас требует – того, чтоб сердце наше было очищаемо посредством внимания», ибо «страсти не другим каким способом умаляются в душе, а только хранением сердца и вниманием». Они и усмиряются, и изгоняются «посредством сопротивления им сердца»[131]. Речь идет об умно-сердечном делании – **трезвении**. Естественно, только сердечная молитва может очищать тот источник, из которого *исходят помышления злая*[132], но никак не словесная, не достигающая истоков и потому совершенно бессильная. Умное делание – первое и главное орудие исцеления нашей страстной натуры: «стараясь в тщательном трезвении надзирать над нашею мысленною силою, ею право править и ее исправлять, каким другим способом можем мы успеть в сем, как не собрав отвне рассеянный чувствами ум и введши его внутрь, в это самое сердце, которое есть хранилище помыслов»[133].

С другой стороны, тот, кто на начальной стадии подвига, объятый еще не укрощенными страстями, делает ставку на молитву словесную, утверждаясь в ней и опасаясь обучаться молитве умно-сердечной, тот вместо очистительного действия, производимого в сердце трезвением, достигает обратного эффекта. Питаемый страст-

[130] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 27:33.

[131] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 189, 190.

[132] *От сердца бо исходят помышления злая... сия суть сквернящая человека* (Мф. 15, 19, 20).

[133] *Григорий Палама, свт.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 292.

ностью энтузиазм начинает увлекать в сторону мечтательности, а в конечном итоге может вовсе отклонить от правильного пути. Поэтому словесная молитва полезна только как средство подготовки к новоначалию. «Если же кто помимо умной молитвы песненным молением», то есть с помощью молитвы словесной, «захочет отразить прилог вражий и противостать какой-либо страсти и лукавому помыслу, тот скоро одолен бывает много раз, ибо бесы... издеваются над ним». Умная с сердечным вниманием молитва при старании «обычно привлекает благодать Святого Духа», чего не бывает при словесной молитве, совершаемой «без умного внимания, устами только и языком». По этой причине и следует прежде всего через умно-сердечную молитву Иисусову «очищать ум и сердце», а через это – «восходить на *разумное пение*», которое составит уже делание *второй степени*. Потому умное в сердце моление и помещается во главу угла, что «всякий новоначальный и страстный может творить эту молитву с рассуждением и трезвением сердечным. Словесная же бессильна прежде очищения сердечного»[134]. Иное дело – после. Но о том – в свое время.

Напомним, что только умно-сердечное делание позволяет человеку перенаправить умственную энергию от рассудка к сердцу и постепенно обучает ум удерживаться в сердце. Без этой способности молитва навсегда останется либо мечтательной, либо головной, не приспособленной к реальному богообщению. Напомним и о том, что трезвение в принципе не осуществимо иначе, как

[134] *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 335.

«Всяк новоначальный и страстный может разумно сию молитву в блюдении сердца действовати, пения же никако, дондеже не предочистится сею». *Василий Поляномерульский, прп.* // Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія. С. 77.

через сведение ума в сердце: только «тогда прекращаются всякие его парения и блуждания... а до того, пока он в голове, парения его невозможно удержать»[135].

Таким образом, отеческая традиция началом подвига полагает делание ума и сердца: «Мы же, познав все это из святых писаний... постараемся страсти умалять, то есть сердце блюсти от лукавых помыслов, тем самым исполняя заповеди; и с хранением сердца да имеем всегда молитву». Это есть «первая ступень иноческого возраста, и по-иному страсти умалить невозможно»[136]. «Симеон Богослов учит, что подвизающиеся о умалении страстей должны приобучаться к хранению сердца и к внимательной молитве Иисусовой», при этом особо подчеркивается умно-сердечный характер этого делания: «первая степень преуспеяния новоначальных монахов состоит в умалении страстей трезвением ума и блюдением сердца, то есть умною молитвою, подобающей деятельным»[137]. Так же определяет первую степень и Лествица – как способность «прилежно умом блюсти свое сердце, то есть познавать себя и наблюдать за собою», что и есть умная, соединенная с сердечным сочувствием молитва[138].

Вторая степень. «Другие проводят время в псалмопении»[139] – говорится о подвижниках второй ступени. Они обрели возможность *разумного пения*; иначе говоря, они могут теперь, владея молитвой умно-сердечной, наряду с ней, предаваться, без ущерба для себя, устному молитвословию – чтению или пению, не рискуя, как на

[135] *Антоний Святогорец, иеромон.* Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994. С. 251.

[136] *Симеон Новый Богослов, прп.* // Ключ разумения. М.–Екатеринбург, 2003. С. 321.

[137] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 221, 227.

[138] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:51 и прим. «уу».

[139] Там же. 27:33.

словесной стадии, уклониться в мечтательную или головную псевдомолитву. Взошедшие на вторую степень могут плодотворно «упражняться в псалмопении, потому что когда умалятся страсти», тогда молитва любого вида «вменяется благоугодною пред Богом». Теперь, благодаря опыту умно-сердечного делания, осмысленное и прочувствованное молитвословие уже готово служить оружием: если на стадии словесной молитвы оно было делом бессильным, то теперь возымело силу для брани, которая способна «прогонять мятеж, воздвигаемый в нас злыми духами посредством внешних чувств»[140]. Именно опытность в умном делании приводит человека к полноценному восприятию любого читаемого вслух или про себя молитвенного слова: заостряет его внимание, дает способность углубленного проникновения умом и чувствами в содержание псалмов, молитв, богослужебных текстов, иначе говоря — позволяет «восходить на разумное пение». Без овладения умно-сердечной молитвой практически невозможно преодолеть такие препятствия на пути к молитве благодатной, как рассеянность, поверхностность, механистичность.

Отсюда утверждение прп. Симеона, «что по умалении страстей пение естественно дается языку. Ибо как воспоет кто-нибудь *песнь Господню на земле чужой*[141], то есть в страстном сердце?.. Никак, прежде чем не предочистится умною молитвою», поскольку, повторим, ничто не преображает так душу, как действие молитвы Иисусовой[142]. Достигши же второй степени, можно, помимо умно-сердечного делания, «упражняться в псалмопении, то

[140] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 189, 191.

[141] Пс. 136, 4.

[142] *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 336, 356.

есть в молитве устной: когда умалятся страсти, тогда такая молитва естественно доставляет веселие и сладость языку». Молитвенник, «предочистившийся умною молитвою», через *разумное пение* получает духовное удовлетворение, так как его устная молитва, оживляемая внимательностью и сердечным соучастием, совершается теперь с легкостью, с реальным ощущением богоприсутствия, с вдохновением и умилением. Теперь «чтение молитвенное псалмов и прочих молитвословий» помогает молитве внутренней и способствует удержанию внимания при сведении ума в сердце[143].

Главное достояние молитвенника, обретенное им в опыте умно-сердечного делания еще на первой ступени, – это способность сведения ума в сердце. Прежде этого любое самое искреннее и эмоциональное молитвословие остается только *чтением* молитв – головным или мечтательным деланием. Но после того как ум приучен молиться в сердце, положение полностью меняется – обыкновенное словесное действие становится тайнодействием, молитва уже не просто исходит от ума, но переживается в духовном центре человека. Теперь внешнее молитвословие, соборное на службе или келейное на правиле, любое чтение молитв по книге приобретает свойство молитвы *в духе*[144]. Оно, наравне с сердечной Иисусовой молитвой, получает силу и дерзновение живого, непосредственного обращения к Богу.

Третья степень. «Иные пребывают в умной молитве»[145] – сказано о достигающих середины пути, о преодолевших деятельный период; это те, что «подходят к

[143] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 227. Т. 2. С. 230.
[144] Ин. 4, 23–24.
[145] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 27:33.

последним степеням преуспеяния»[146], на которые возводит их благодать. Здесь подвижник переживает погруженность в *глубокую сердечную* молитву, – это плод, дарованный Богом, вслед за благодатным соединением ума и сердца. Это вид умно-сердечной молитвы, существенно отличный от деятельной «внимательной молитвы новоначальных, совершаемой умом при сочувствии сердца»[147]. Это делание иное, нежели только «умом блюсти свое сердце», – здесь подвижник призван «быть епископом сердца посредством ума», дабы, «как архиерею, приносить Христу словесные жертвы», погрузившись в глубины сердечные, и поставлять на «жертвенник Божий чистый и непорочный ум»[148]. Само выражение Лествицы «пребывают в умной молитве» указывает на характер обретенного дара: постоянно пребывать в умной молитве могут те, кто имеет благодать молитвы самодвижной.

Четвертая степень. «Иные же простираются к видению»[149] – говорится, наконец, о достоянии совершенных, которые «восходят в созерцание», обретая «совершенное отрешение от всего, чтоб всецело предаться Богу... непрестанно пребывая во внимании сердечном»[150], то есть погружаясь в благодатную созерцательную молитву. Иначе говоря, после трех этапов восхождения достигается полная мера духовного возраста – «степень седого старца, то есть неуклонная пристальность созерцания, каковое свойственно совершенным. Вот и завершен путь, и лестница достигла конца»[151].

[146] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. Сл. 68. С. 189.
[147] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 227.
[148] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:51.
[149] Там же. 27:33.
[150] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 189–191.
[151] *Симеон Новый Богослов, прп.*//Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 26.

* * *

Заканчивая трактат «О трех образах внимания и молитвы», прп. Симеон вновь возвращается к двум неправильным видам молитвы – мечтательной и головной, – с которых начинал излагать свое учение. Это те искажения, которые принимает словесная молитва новоначального: в лучшем случае они духовно бесплодны, в худшем – уводят в прелесть. Однако для человека, достигшего освобождения от страстей и вошедшего в благодатный период, положение дел полностью меняется: то, что служило заблуждению, теперь ставится на службу высоким молитвенным состояниям. Выясняется, что первый и второй виды молитвы не сами в сущности своей плохи, но что низвержение или возвышение наше зависит от своевременности и грамотности применения этих видов молитвы.

Различие в следующем. Новоначальный, молясь *мечтательно* молитвой первого образа и воображая «блага небесные, чины ангелов и обители святых», неизбежно погружается в собственные фантазии прельстительного свойства. Такой человек, «желающий возводить взор и ум к небу и воображать что-то умопостигаемое», видит «призраки, а не истину... Из-за того, что сердце нечисто». В противоположность ему, подвижник совершенный, молясь по первому образу, реально воспринимает невещественный мир, он может, когда пожелает, «когда нуждается в этом, устремлять к небу чувственное око вместе с духовным и поистине чисто молиться»[152]. Он не призрачно, но реально встречается с небожителями, бывает возводим за пределы материального мира и получает в

[152] Там же. С. 27.

видениях откровения свыше, – все это и составляет сущность высокой созерцательной молитвы.

Что касается молитвы головной, то новоначальный, молясь по второму образу – держа ум в голове и имея нечистое сердце, – не может никоим образом преуспеть. Он не способен противостоять врывающимся и властвующим над ним помыслам. Именно поэтому полагается начинающим отсекать вражьи помыслы еще на подступах, сразу при их появлении, не позволяя им укрепиться, проникнуть глубже, завладеть умом и пленить сердце. Но начинающий не в силах справиться и с этим, пока он держится второго образа молитвы – пока внимание свое не вывел из области головы, не поставил его стражем у сердца. С другой стороны, тот, кто достиг совершенства – обрел в очищенном от страстей сердце благодатную умно-сердечную молитву, – может свободно противостать любым помыслам, плодящимся и от возбужденного чувства, и от возмущенного ума[153]. Совершенному подвижнику доступны любые виды молитвы. Он способен, во-первых, с легкостью не подпускать к себе никакие помыслы, отсекая, испепеляя их огненным мечом умной молитвы. Во-вторых, он имеет власть позволять им войти, не испытывая угрозы от не имеющих силы пленить его. Совершенный намеренно позволяет входить вражьим помыслам, с тем чтобы или исследовать их, или сразиться с теми, кто их посылает. В такой войне подвижник, вступивший в прямую брань с диаволом и демонами его, побеждает силой Божией благодати, – привлекаемая молитвой, она пожигает и отметает врагов.

По поводу последнего святые отцы поясняют: «Сказано одному: отсекай тотчас помыслы, а другому сказано:

[153] Там же.

попусти им войти, потом вступи с ними в брань, и будешь искусен». Разница в том, что «допустить в себя помыслы может лишь тот, кто силен противиться им, бороться с ними» и помощью благодати «пребывать непобедимым»; а начинающий, который «немощен и не может сего... должен отсекать их, прибегая к Богу». Вести брань, «противореча» и «запрещая» вражьим помыслам, «прилично не всем, но только сильным о Боге, которым повинуются бесы; если же кто из несильных будет противоречить, бесы ругаются над ним, что, находясь в их власти, он им же противоречит. Также и запрещать им – дело мужей великих, имеющих над ними власть»[154].

[154] *Варсонофий Великий и Иоанн, прпп.* Руководство к духовной жизни. М., 1995. Отв. 429, 301.

Внимание

Ум и сердце

Представление о мыслительном процессе связано у нас с областью головы, точнее – лба. В этом мы убеждаемся, когда, стараясь достичь внутренней сосредоточенности, ощущаем умственную напряженность именно в этом месте. Это же подтверждают непроизвольные жесты, когда, крепко задумавшись, потирают рукой или хмурят лоб, подпирают его кулаком, даже хлопают по лбу ладонью при посещении удачной мысли, равно как и вертят пальцем возле лба, указывая на «перевернутость» мышления. Поскольку внимание при размышлении само собою собирается в голове, то и приступая к молитве человек, как видно из опыта начинающих, невольно сосредотачивает его здесь же[1]. Мы уже говорили, что как раз по этой причине происходит уклонение в мечтательную или головную псевдомолитву. Поэтому, как следует из всего ранее сказанного, главная задача всякого становящегося на путь умного делания – увести внимание из головы и научиться сосредотачивать его в области сердца.

[1] Повторим, что это «само собою» присуще человеку в *нижеестественном*, страстном состоянии бытия, когда расстроена работа всего душевного организма и нет нормального взаимодействия трех основных сил души. Энергия ума в этом случае недолжным порядком сливается с рассудком, локализованным в головном мозге, вместо того чтобы законным образом пребывать в верхней области сердца, воссоединяясь со своим собственным сущностным началом. Последнее свойственно исцеленной от страстности душе, пришедшей в *естественное* состояние.

Желательно было бы приступать к умно-сердечной молитве уже в новоначалии, но сразу это не удается: чтобы обрести сердечное внимание, чтобы удержать его в сердце, нужны и подготовка, и опытность, без которых не устоять на поприще деятельной молитвы. Тем более серьезная духовная работа нужна для достижения благодатного соединения ума с сердцем. Все труды, приуготовляющие сердце, направлены, собственно, на очищение его от страстей, а все это в итоге предпринимается ради стяжания благодати. Как только сердце будет очищено, благодать Божия вступает в свои права и *сама* берется за дело, которое не подвластно человеческим силам, — таинственным образом она нерасторжимо соединяет ум и сердце.

Каким же образом можно вызволить ум из области головы и подвигнуть его на схождение в сердце, как практически это достигается? Прежде чем ответить, придется остановиться на терминах, не разобравшись в которых трудно достичь ясности. «Упражнение молитвой Иисусовой имеет два главнейших подразделения, или периода, оканчивающихся чистой молитвой, которая увенчивается бесстрастием, или христианским совершенством, в тех подвижниках, которым Богу благоугодно дать его»[2]. Поскольку «образ молитвы двойственен: один — деятельный, другой — созерцательный»[3], то в учении об умном делании мы, прежде всего, встречаемся с двумя понятиями: в одном случае мы имеем дело со *сведением* ума в сердце, что происходит в деятельный период, в другом — с *соединением* ума и сердца, которое есть свойство периода благодатного, созерцательного. В аскетической

[2] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 270.

[3] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 76.

литературе мы, однако, не встретим согласованной терминологии, различие между этими понятиями бывает выражено неясно, иногда эти термины меняются местами, иногда применяются другие.

Сведение или, иначе, *схождение* ума в сердце – это действие, которое может осуществляться собственными усилиями человека. Этим подвижник и бывает занят во все время прохождения деятельного периода, молясь словесно, умно, затем – сердечно. Сначала он пытается снова и снова сосредотачивать молитвенное внимание ума в сердечной области; это не просто, так как ум, по выражению отцов, «выталкивается» из сердца наподобие «пробки из-под воды». По мере обретения навыка усилия начинают сводиться к тому, чтобы как можно дольше удерживать собранное в сердце внимание ума. «Сначала бывает это очень трудно – и четверть часа с понуждением продержать неудержимый ум в сердце кажется какой-то вечностью. Ум стремительно вырывается оттуда, но мало-помалу, с помощью терпения и благодати Божией, он свыкается и в конце концов его уже оттуда и не выманить»[4].

Деятельный период тем и отличается, что требует постоянного волевого усилия, духовного напряжения: «для нестяжавших благодатного действия молитвы удержание ума от рассеянности и внимательная молитва признается подвигом самым трудным, тяжким, неудобным»[5], так как «в это время страсти, сокровенные в сердце, приходят в движение и возводят делателя молитвы к мученическому подвигу, в котором поражения и победы непрестанно

[4] *Антоний Святогорец, иеромон.* Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М., 1994. С. 251.

[5] *Нил Сорский, прп. // Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 271.

сменяют друг друга, в котором свободное произволение человека и немощь его выражаются с ясностью»[6]. Так продолжается до тех пор, пока благодать наконец не соединит нерасторжимо ум и сердце.

Еще одно понятие связано с процессом сведения ума в сердце и часто отождествляется с ним – это *сочувствие сердечное*; оно характеризует молитвенное состояние, наступающее при схождении ума в сердце во время внимательной словесной или умной молитвы. Сердечное сочувствие уму сопровождается субъективными переживаниями, душа при этом «непременно ощутит умиление»[7]. Но все же, покуда не свершится благодатное *соединение* ума с сердцем – гармоничное слияние мысли и чувства в единое начало, – до той поры сердце способно лишь сочувствовать уму, как бы по-братски сопереживать. При сведении ума в сердце – они уже вместе, но они еще не одно целое. Впрочем, и это великое благо, – и того «для новоначального достаточно, если дух будет сочувствовать и содействовать уму»[8].

Соединение сердца и ума – дело совсем иное. Это благодатный плод многих трудов по сведению ума в сердце. Это то, что своими силами не достижимо: «по одному желанию человека ум не соединяется с глубоким сердцем, а если и проникнет как-то в сердце, то видит там только самого себя... но Бога истинного не обретает»[9]. Соединение вершится силой Святого Духа по благоволению Божию, оно даруется как венец покаянного подвига и знаменует окончание деятельного периода духовной жизни, сопровождается действием глубокой сердечной молитвы.

[6] Там же. С. 270.
[7] Там же. С. 221, 267.
[8] Там же. С. 266.
[9] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 59.

Такая молитва самодвижна – для ее удержания не требуется усилий, она становится неотъемлемым достоянием подвижника, «при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом». Умно-сердечное «*соединение* совершается под водительством благодати Божией, по ее благоволению»[10]. Это «истинное благо... даруется усердному молитвеннику от Бога в свое время, когда Бог Своей благодатью положит пределы нашему уму и уставит его неподвижно с памятью Божией в сердце. Когда подобное стояние ума сделается как нечто естественное и постоянное, оно носит у отцов название *соединение ума с сердцем*; при таком устроении уму уже не бывает желания быть вне сердца»[11].

Итак, «между *сочувствием* сердца уму и *соединением* ума с сердцем... величайшее различие». Но «чтобы достичь второго состояния, необходимо пройти сквозь первое», дабы тем самым «выказать и доказать основательность своего произволения». Деятельный и созерцательный периоды явно разнятся по признаку действия благодати: при *сведении* ума в сердце, «в первом [деятельном] периоде, предоставляется молящемуся молиться при одном собственном усилии; благодать Божия, несомненно, содействует молящемуся благонамеренно, но она не обнаруживает своего присутствия». При *соединении* же ума с сердцем, «во втором [созерцательном] периоде, благодать Божия являет ощутительно свое присутствие и действие, соединяя ум с сердцем, доставляя возможность молиться непарительно или, что то же, без развлечения». В первом случае молитва «произносится умом с глубоким вниманием, при *сочувствии* сердца», во

[10] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 266, 271. Т. 2. С. 263.

[11] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 4. № 937.

втором – «произносится *соединенными* умом и сердцем, причем ум... из глубины сердца воссылает молитву». Отсюда и совершенное «различие между молитвой, совершаемой умом при *сочувствии* сердца, и... молитвой благодатной, совершаемой умом в сердце», ибо «иное – молиться со вниманием, при участии сердца» и совсем «иное – нисходить умом в сердечный храм и оттуда приносить таинственную молитву, исполненную силы и благодати Божественной»[12].

Надо отметить ту особенность, что еще в деятельный период, задолго до обретения благодати созерцания, у кого-то случаются моменты *соединения* ума с сердцем. Это может происходить эпизодически, как благодатные посещения на разных стадиях молитвенного пути, но это будут только моменты более или менее продолжительные. «*Соединение* ума с сердцем испытывает всякий верующий, когда он внимательно, от сердца, молится»; еще в большей мере это переживается, «когда приходит умиление и сладостное чувство любви Божией». Такие приступы благоговейного сердечного трепета есть «показатель того, что ум соединился с сердцем» и что на какой-то момент «настоящая молитва» нашла свое место, «первую степень восхождения к Богу»[13]. Это дается подвижнику для обретения опыта и указания цели, ради утешения, ободрения и поддержки, в знак того, что он на верном пути. Испытать это может каждый, но удержать не способен никто – прежде полного благодатного слияния ума и сердца в единое целое. «Молитву умную легче стяжать, чем удержать. Это я говорю не с ветра, а из опыта»[14].

[12] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 221, 270–272. Т. 2. С. 218, 263.

[13] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 56.

[14] *Иоанн (Алексеев), схиигум.* Загляни в свое сердце. СПб., 2002. С. 257.

О том, как случаются проблески настоящей молитвы, можно представить по эпизоду, произошедшему в молодости со старцем Ефремом Катунакским, — он в то время проводил, по благословению своего старца Иосифа Исихаста, бдения по четкам. Как-то раз, когда «отец Ефрем совершал свое правило, его стал отвлекать шум, доносившийся из расположенного напротив скита Святой Анны, где работали монахи. Отец Ефрем, желая сосредоточиться и избежать рассеяния ума, вдруг почувствовал, что ум вошел в сердце и продолжает совершать правило, ничем не отвлекаемый. Когда отец Ефрем закончил правило и пришел в себя, тогда снова осознал, что шум все еще продолжается. Так он познал на практике, что такое умная молитва»[15].

Предание сохранило нам характерный штрих подвижнической жизни из времен более отдаленных. Заночевав как-то под праздник в одной из келий Иверона, прп. Никодим Святогорец был приглашен на всенощное бдение. Посмотрев на приготовленные богослужебные книги, святой сказал: «Отцы, четки гораздо лучше пения, ибо, по божественному Василию, "псалмопение установлено ради мертвых нравом"». И братия начали бдение по четкам, за этим занятием их и застало утро. «Никогда не чувствовалось такой радости, — признавались отцы, — как в ту ночь с четками и молитвой Иисусовой»[16].

А вот о каком переживании повествует старец Софроний (Сахаров). Внутреннюю молитву он стяжал вскоре после поселения на Афоне и на деле познал, что означает «схождение ума в сердце», что такое «пребывание ума в сердце». После семилетнего опыта сердечной молитвы

[15] Старец Ефрем Катунакский. М., 2002. С. 42.

[16] *Феоклит Дионисиатский, мон.* Прп. Никодим Святогорец. М., 2005. С. 331.

он получил от игумена Мисаила послушание изучать греческий язык. Пришлось взяться за книгу и, вынужденно обращая свое внимание вовне, отвлечься от молитвенной самоуглубленности: «Открыв грамматику аттического диалекта, я, естественно, сосредоточил внимание на читаемом. И что же? Я физически ощутил, как мой ум выходит из сердца, подымается до лобной части черепа и далее движется в направлении к книге». Тут только отец Софроний осознал происходившее с ним: стало ясно, что доселе «ум безысходно днем и ночью пребывал в сердце» – удерживался там годами, и это состояние стало для него уже естественным[17]. На этом интересном примере видно, что *соединение* ума с сердцем в данном случае было хотя и длительным, но все еще временным, не окончательным, поэтому активизация и напряжение рассудка сейчас же привлекли к нему умственную энергию и ум отъединился от сердца. В случае полного *соединения* рассудок смог бы самостоятельно заниматься своим делом, а ум и сердце, поглощенные переживанием богоприсутствия, оставались бы неразлучными. Когда ум в таком состоянии уделяет внимание внешним по отношению к нему объектам, то он не покидает сердце, он как бы «смотрит» из сердца вовне. Это свойство и позволяет исихасту пребывать в трезвении.

Путь к сердцу

Задача вызволить ум из головы и утвердить его в сердце на практике решается по-разному. Обобщая известный опыт, можно выделить два основных подхода, которыми достигается соединение ума и сердца. Условно

[17] *Софроний [Сахаров], архим.* О молитве: сб. ст. СПб., 1994. С. 54.

обозначим их как метод *искусственный* и *естественный*. Обращение к тому или иному методу определяется душевным устроением людей: в одних преобладает развитие чувственного, в других – умственного начала, в зависимости от этого человеку присущ тот или иной образ действий.

Искусственный метод характерен самым решительным и активным подходом к делу. Его сторонники считают возможным приступать к сведению ума в сердце в самом начале молитвенной практики, – уже новоначальным сразу предлагается «стать умом в сердце». Такие советы во множестве встречаются, например, в письмах свт. Феофана Затворника – яркого представителя этого направления. Здесь допускается принудительное, и в этом смысле *искусственное*, низведение ума в сердце. Постоянно повторяя попытки сведения и удержания ума в сердце, с опытом достигают все более продолжительных периодов умно-сердечной молитвы. Так трудятся до той поры, пока благодать не соизволит даровать окончательное и нерасторжимое соединение ума с сердцем. Здесь форсирование процесса предпочитают тому, чтобы терпеливо ожидать плодов его естественного развития. Однако сам момент благодатного соединения в любом случае непредсказуем, ибо «что от благодати, того надо ждать, а взять того никаким способом нельзя»[18].

Этот подход свойственен людям определенного темперамента. У человека с высокоразвитой эмоциональностью сердце откликается более непосредственно, чем у тех, у кого доминирует интеллект, – сердце у них быстрее и легче разогревается и возгорается чувством. Поэтому люди с таким психическим устроением склонны делать

[18] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 4. № 320.

упор не столько на том, чтобы удерживать ум в словах молитвы, сколько на том, чтобы стараться сердечно переживать ее содержание. Отсюда у приверженцев этого метода такая радикальность и дерзновение в призывах немедленно обращаться к сердцу, смело находить место сердечное, водружать в нем ум. Приемы *художества*[19], помогающие сведению и удержанию ума в сердце, являются атрибутом как раз этого, искусственного метода. Люди эмоционального склада более других расположены к использованию художественных приемов, которые даются им легче, чем склонным к рассудочности, но им же приходится и рисковать: где выше активность и предприимчивость, там больше вероятность споткнуться, заблудиться. Опасность, собственно, в том, что можно ошибиться в определении сердечного места и направить внимание несколько ниже области средоточия мыслительной силы. Тогда вместо пробуждения духовного начала происходит возбуждение начала душевного – страстной части души, разгорячаются неочищенные еще чувства и желания.

Естественный метод ближе людям с иным характером, предпочитающим более долгий, но более надежный путь, на котором, избегая риска, воздерживаются от каких-либо поисков сердечного места, от самостоятельных попыток сведения ума в сердце. Вместо этого они неотступно пребывают в умной молитве, причем внимание, не допускаемое к сердцу, удерживается вне его – в

[19] Художество (слав.) – искусство. Художество, художественные 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.

гортани или в верхней части груди. Так терпеливо ожидают момента действия благодати, которая в свое время сама укажет сердечное место и поможет низвести туда ум. К такому подходу склоняется, например, свт. Игнатий Кавказский. Тут нет того риска впасть в ошибку, что у активных делателей, «поджимающих» себя к продвижению вперед, но есть иной риск – никогда не дождаться благодатного соединения, так как пассивность все-таки расслабляет человека и снижает в целом интенсивность процесса.

Такой, более *естественный* подход, которому свойственна умеренность и постепенность, присущ людям с развитым интеллектуальным началом. Здесь важную роль играет глубоко осмысленное покаяние, основательное, вдумчивое его переживание. В практическом аспекте упор делается на удержании ума в словах молитвы. Задача молящегося состоит в том, чтобы, усиливаясь умом вникать в смысл молитвенных слов, ощутить их эмоциональное звучание. Сосредоточенность мысли на содержании молитвы постепенно пробуждает соответствующие чувства или, иначе говоря, осмысление приводит к переживанию молитвы. Что особенно важно подчеркнуть, таким методом достигается постепенное оживление именно *духовных* чувств – это они, а не страстная раздражительная сила, начинают откликаться на молитву. Это уже не душевная чувственность, но проявления духа, дающие как раз те ощущения, что могут точно указать сердечное место.

Со временем молитва окрашивается чувством и сердечное сочувствие уму становится устойчивым. Внимание начинает привлекаться вглубь груди, и тогда естественным порядком обнаруживается сердечное место через хорошо ощутимый там эмоциональный отклик. Именно

в сердце зарождаются наши чувства, оттуда они исходят, – поэтому когда мы сосредоточены на сердечном переживании, тогда и молитва удерживается в сердце, тогда она и становится умно-сердечной. Это *естественный* процесс: если чувства пробуждены, то ум сам тянется к сердцу, находит его, и удержать там внимание становится намного легче. Теперь человек может без особого труда сводить ум в сердце в любое время по своему желанию. Такая естественность позволяет избежать упоминавшихся ошибок. Время от времени начинают посещать моменты непроизвольного схождения ума в сердце, и он без труда удерживается там все более долгими периодами. В конце концов все завершается благодатным соединением ума и сердца.

Обоснованием *естественного* метода может служить известное наставление: «Поникши вниз головой и ум собрав в сердце, *если, конечно, оно открыто*, призывай на помощь Господа Иисуса»[20]. Здесь подчеркивается как раз та мысль, что следует избегать поисков сердечного места и принудительного сведения ума в сердце, прежде чем сердце не раскроется само под действием благодати. Этот наиболее безопасный путь постепенного приближения к сердцу основан на смиренном ожидании Божиего благословения: «Новоначальные должны держаться... одного благоговейнейшего внимания, одного заключения ума в слова молитвы», предоставив «Господу преобразовать внимательную устную молитву» в умную, а затем в сердечную, терпеливо дожидаясь, пока благодать «начнет соединять ум с сердцем». Если «ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму», то это будет «способствовать соединению ума с сердцем» –

[20] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 113.

внимательный ум «непременно привлечет сердце в сочувствие себе»[21].

Рассмотрим, чем еще обосновывают свой подход сторонники *естественного* метода. Вот самое характерное мнение: «Для новоначального искание места сердечного, то есть искание открыть в себе безвременно и преждевременно явственное действие благодати, есть начинание самое ошибочное, извращающее порядок, систему науки», а посему «не ищи места сердечного. Не усиливайся тщетно объяснить себе, что значит место сердечное, — удовлетворительно объясняется это одним опытом. Если Богу угодно дать тебе познание, то Он даст в свое время, — и даст таким способом, какого даже не может представить себе плотский человек», но даст «не безвременно и не по усмотрению подвизающегося». Отсюда происходит известное недоверие к тем приемам, которые отцы называют художественным деланием молитвы, коих опасаются и потому «воспрещают новоначальным инокам и мирянам» под тем предлогом, что для овладения художеством «нужно значительное приуготовительное обучение»[22]. Если же кто-то «преждевременно стремится к раскрытию в себе действий сердечной молитвы, тому попускаются тяжкие, превыше сил искушения от бесов». Но это случается со слишком дерзкими, когда причиной высоких устремлений оказываются «превозношение и высокоумие»; причем самим пленникам этих страстей они обманчиво «представляются усердием»[23].

Как обычно советуют старцы, надо «прежде сердечной молитвы постараться иметь молитву умную, держа

[21] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 272. Т. 2. С. 163, 296, 312.

[22] Там же. С. 271, 274. Т. 2. С. 284.

[23] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 770.

внимание в персях и заключая ум в самих словах молитвы. Такая молитва проще и удобнее; и если в этой молитве будет успех, то, по свидетельству некоторых, она переходит и в сердечную... Кто сначала проходит правильно устную молитву, заключая ум в слова... а потом будет проходить правильно и умную молитву, со смирением держа внимание ума в персях, то по времени и без наставника у некоторых умная молитва сама переходит в сердечную. Впрочем, у кого не переходит, должны довольствоваться устной и умной... Прежде всего должно держаться крепче устной молитвы, а потом умной, со смирением, а затем уж, кому удобно и кому благоволит Господь, переходить к сердечной, по указанию святых отцов, опытом прошедших все это»[24]. Еще один подобный совет: «Если ум твой хочет молиться в сердце и не может, то читай молитву устами и держи ум в словах молитвы, как говорит Лествица. Со временем Господь даст тебе сердечную молитву без помыслов и будешь легко молиться. Некоторые повредили себе сердце, потому что усиливались умом творить молитву в сердце, и дошли до того, что потом и устами не могли ее произносить. Но знай порядок духовной жизни: дары даются простой, смиренной, послушливой душе. Кто послушлив и во всем воздержан: в пище, в слове, в движениях, — тому Сам Господь дает молитву и она легко совершается в сердце»[25].

Разумному подвигу должны сопутствовать постепенность и своевременность: если попытаешься нераспустившуюся почку развернуть раньше времени, то погубишь ее, приходит время — и она сама распускается без

[24] Собр. писем оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1995. Ч. 3. С. 115, 126, 127.

[25] *Силуан Афонский прп. // Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 126.

насилия. То же и с душой человеческой: «Когда сердце очистится, оно само раскроется. Нельзя требовать от себя того, что пока нам еще не по силам, – например, желать нерассеянной молитвы, когда ты еще на нее не способен. Это происходит от духовного невежества и от гордости»[26]. «Вековой опыт аскезы показал, что ум соединяется с сердцем по действию Божию... Постепенное восхождение в молитве является наиболее надежным... Призывание в страхе Божием имени Спасителя, соединенное с постоянным старанием жить согласно заповедям, приводит постепенно к блаженному единству всех наших сил, прежде разбитых падением. В этом чудном, но болезненно трудном подвиге никогда не должно спешить. Бог не насилует нашу волю, но и Его невозможно заставить силою сделать что бы то ни было... Путь сей долог и тернист»[27]. Так «что же и как начать нам, никогда не входившим в сердце»? Будем, «стоя вне», ударять молитвой день и ночь, как повелел Господь, в духовную дверь[28]. Именно «стоя вне» – ожидая действия благодати и подъемля деятельные труды, как-то: пост, нищету, смиренномудрие и прочие заповеди. Если так, то «возможем приобрести искомое» и Бог в известное Ему время отворит благодатные входы, тогда «сподобимся стяжать небесного Царя Христа»[29].

Приведенные здесь высказывания выявляют ряд принципов, на которых зиждется *естественный* метод сведения ума в сердце, и они же помогают, от обратного, ясней уразуметь сущность метода *искусственного.*

[26] *Ильин Александр, прот.* // Горение ко Христу. М., 2001. С. 125.

[27] *Софроний [Сахаров], архим.* О молитве: сб. ст. СПб., 1994. С. 146–149.

[28] *Толцыте, и отверзется вам* (Мф. 7, 8).

[29] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. С. 346.

Богословие Духа

При всех различиях между этими двумя подходами нет противоречия. Оба подразумевают внимательную умную молитву с сердечным участием, оба предполагают одно и то же – начинать заниматься ею, не откладывая, на стадии новоначалия, в обоих случаях непредсказуемо действие благодати. Но оба же имеют и свои особенности, которые необходимо уточнить. Как ни привлекателен *искусственный* метод, но на деле он доступен далеко не многим. Приступать к сведению ума в сердце готов тот, кто от природы имеет умственную способность к сосредоточению, кто опытен в управлении вниманием или тот, у кого достаточно развита чувствительность, чтобы с самого начала ощутить сердечный отклик на молитвенные слова. Такие задатки позволяют правильно «нащупать» сердечное место, и тогда незатруднительно последовать совету свт. Феофана Затворника – сразу же «стать умом в сердце».

Но для большинства начинающих все это бывает просто не под силу. Задача для неопытных сложна тем, что неокрепшее еще внимание поглощается усилиями по сосредоточению ума на содержании молитвы, отвлекается на физиологические ощущения, а чувственный отклик в сердце слишком слаб, чтобы с точностью обозначить сердечное место. При таком положении есть риск уклониться от верного пути и впасть в ошибки, речь о которых еще впереди. Такие люди нуждаются в накоплении опыта словесной и умной молитвы, пробуждающей сердечные чувства. Усилия по удержанию ума на смысловом содержании молитвы постепенно разогреют сердце, и оно в конце концов откликнется, «возбудится к участию в

молитве»[30], после чего сердечное место обнаружится само собой.

По этим причинам для большинства начинающих скорее подходит *естественный* метод, избегающий торопливости и не предлагающий сосредотачивать внимание непосредственно на сердце. «В обучении молитве лучше идти несколько медленнее, чем хотелось бы, но безостановочно»[31]. Прежде всего это касается тех, кому не ясно – как можно «стать умом в сердце», кто испытывает затруднения в отыскании сердечного места, пока его молитва еще недостаточно согрета сердечным сочувствием. *Естественный* метод – это более безопасный, альтернативный путь для тех, кто остерегается использовать для сведения ума в сердце художественные приемы.

Можно предположить, что у кого-то из читателей возникнут сомнения: а вправе ли мы столь дотошно препарировать такое возвышенное и глубоко интимное действо, как молитва к Богу? Нужна ли здесь подробная классификация состояний и анализ технических деталей, уместен ли вообще рациональный подход к такому таинству, как молитва? Такие смущения могут одолевать до тех пор, пока мы заняты одним чтением, рассуждением и мечтанием о молитве. Стоит только углубиться в реальное делание, как возникнет множество конкретных вопросов, появится потребность разобраться в теории и выяснить практические детали. Достаточно посмотреть дневник старца Феодосия Карульского[32], чтобы убедиться, какое значение для практика имеют всевозможные

[30] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 298.

[31] *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой. М., 2002. С. 268, 269.

[32] См.: Молитвенный дневник старца Феодосия. СПб., 1997; или: Молитвенный дневник старца Феодосия // Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. М., 1992.

тонкости и детали, как подвижники выверяют по отеческим книгам свои состояния и ощущения, как стараются сопоставить каждый свой шаг с опытом прошедших этим путем отцов. А вопросы продолжают множиться по мере углубления в дело, и часто, когда не хватает знаний, приходится продвигаться ощупью, отчего случается и оступаться, и падать.

О молитве пишется много, еще больше говорится в проповедях и различных беседах: нас призывают к молитвенной жизни, воспевают ее достоинства и указывают возвышенные цели. Конечно, все эти общие понятия необходимо донести до новообращенных христиан, но тем, кто уже решился стать на путь, недостаточно отвлеченных рассуждений, они жаждут узнать – что делать и как делать. Письменные руководства, дающие детали метода, объясняющие художественные приемы и упреждающие ошибки, бывают нужны именно на начальных стадиях деятельной молитвы, – созерцатели в них уже не нуждаются, так как созерцание ниспосылается и управляется Божественной благодатью. Но тут мы встречаемся с известным затруднением: конкретные сведения о практических действиях начинающего, с одной стороны, весьма ограниченны, с другой – слишком рассредоточены.

Прежде всего мы обращаемся к таким авторитетам, как прп. Никифор Монах и прп. Симеон Новый Богослов, которые излагают основы художественного метода умно-сердечной молитвы и предлагают использовать свои писания в качестве пособия для самообучения. Причем прп. Никифор исходит из того, что приемы художества предназначены в первую очередь для новоначальных подвижников[33]. Впоследствии эту идею развивает

[33] См.: Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 330.

его ученик свт. Григорий Палама: «Вполне уместно обучать, в особенности новоначальных... посредством дыхания посылать собственный ум внутрь». Согласно учению Паламы, «психофизический метод молитвы является, в сущности, практическим средством для начинающих, позволяющим избежать рассеяния ума и мечтания». Свт. Григорий «часто подчеркивает начальный и инструментальный характер этого способа, родственного, по его мнению, иным разновидностям телесной аскезы»[34].

О художестве пишет также прп. Паисий Молдавский, упоминая «о некоторых приемах обучения умной молитве новоначальных». Когда святые отцы, поясняет он, «увидели, что истинные и далекие от обольщения наставники этого делания стали умаляться, то, побуждаемые Духом Божиим, дабы истинное учение о начале этой молитвы не оскудело, описали и самое начало, и способ, как нужно обучаться этой молитве новоначальным и входить умом в сердечные страны и необманчиво совершать там умом молитву». Пишет о том и Григорий Синаит, и другие отцы в Добротолюбии. Считается, что они «дают вполне ясное представление о способах обучения умному деланию новоначальных»[35]. Общее представление – да, но во всех этих текстах недостает подробностей о практической стороне дела, мало конкретных деталей, которые так нужны вначале. Парадоксально, но эти описания, предназначенные для начинающих, настолько скупы, что мало чем могут им помочь, – они доступны пониманию людей уже достаточно опытных. Конечно, не без причины опущена завеса сокровенности, оберегая святыню от любопытных и дерзких взглядов, но в то же вре-

[34] *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды свт. Григория... СПб., 1997. С. 204.

[35] *Четвериков Сергий, прот.* Правда христианства. М., 1998. С. 163–167.

мя неверно было бы сказать, что от людей намеренно скрывают какие-либо «тайны исихазма».

Сдержанность святых отцов и их озабоченность понятны[36], – они опасаются последствий неверного истолкования и применения их писаний читателями самонадеянными, не по разуму ревностными, подверженными гордыне. Дилетантское представление о практике исихастов может вызвать смущение и привести к тому, что уже случалось во времена Варлаама и Акиндина[37]. Увлечение Иисусовой молитвой людьми, не имеющими правильного руководства, действительно грозит искажением духовной жизни, но только надо лишний раз подчеркнуть, что опасность кроется не в умной молитве, а в тщеславных притязаниях этих людей[38]. Итак, аскетические писатели оказывались перед вопросом: не будет ли ошибкой, ради некоторых неразумных, лишать других необходимого для них, спасительного знания? Разрешался этот вопрос компромиссом – о художестве писали, но настолько кратко, что без дополнительных комментариев разобраться бывает сложно.

А ведь писать подробно на эти темы в некотором смысле бесполезно – это не то учение, что преподается интеллектуально, здесь не о чем, собственно, информировать. Если все же пытаться, то лишь затем, чтобы удостовериться: не хватит никаких человеческих слов и сил объяснять необъяснимое. И это потому так, что челове-

[36] О причинах такой сдержанности подробнее говорилось в предыдущем томе нашего издания.

[37] С этими именами связано представление об антипаламизме – варлаамитской ереси, распространявшейся монахом Варлаамом Калабрийским (XIV) и его сторонниками. Начальным поводом к воздвигнутой ими хуле на исихазм послужило неверное понимание сути психосоматического метода.

[38] Прп. Паисий (Величковский): Автобиография... М., 2004. С. 265, 319.

ку, стяжавшему благодать, «вверяется то, что не может быть изречено естеством человеческим»[39]. Это еще одна грань сложности в постижении сокровенных смыслов Писания и Предания. Всего несколько слов сказано прп. Никифором о сведении ума в сердце, те же скупые фразы повторяют Григорий Синаит и Симеон Новый Богослов. Всего два-три предложения, но больше и не нужно. Если человек не готов понять, что несут в себе эти короткие формулировки, то ему не помогут самые подробные описания деталей, в то же время, если готов – то найдет, что здесь сказано все. Через выстраданный молитвенный опыт ему откроется смысловая глубина, таящаяся в кратких словах святых, постигаемая помощью тех же святых. Поэтому и повторяют отцы, что «молитва – есть творчество», и «творчество по преимуществу»[40].

Исихазм – таинственный путь умного делания, священного внутреннего безмолвия, уготованный редким избранникам Божиим, непостижимый и недоступный для простого христианина – такое представление бытует в околоцерковной среде, прижилось оно и внутри Церкви. Но так ли это? Так легче думать многим, оправдывая свою духовную инертность и отсутствие решимости. Действительно, исихазм – учение тайное, как и само христианство, которое есть тайна. Но тайна не потому, что его учителя и адепты намеренно нечто скрывают. Дело не в секретности, учение это открыто для всех и всегда – до скончания века, больше того – к нему, как мы знаем, призывается каждый: *Приидѝте... вси*, – зовет верховный Учитель; ничто не скрывается ни от кого: *Прииди и*

[39] *Макарий Великий, прп. // Иоанн (Попов), мч.* Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 228.

[40] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 55.

виждь... Вкусите и видите[41] – гласит Писание устами и апостола, и песнопе́вца. Но вместе с тем само Писание остается совершенно недоступным для *внешних*[42] – оно непроницаемо для внецерковного взгляда, непостижимо при внешнем изучении; оно неприступно для «непосвященных» – не преображенных крещением, непостижимо оно и для посвященных, но не стяжавших вслед за тем благодать очищения и просвещения. При всей своей открытости духовное начало всегда эзотерично[43] относительного внешнего мира. Для *внешних* учение Откровения, преподанное свыше, бесполезно, оно разбивается, как каменные скрижали Моисея, спустившегося с высоты Синая и не нашедшего способных внимать ему, разбивается о камень сердца, не умащенного благодатью, о логику закостенелого рассудка.

Я всегда учил в синагоге и в храме, напоминает Учитель, *и тайно не говорил ничего*, утверждает наставлявший тысячные толпы и на горе, и в пустыне, – как и Его ученики, возвещавшие *всенародно* и проповедовавшие *на кровлях*[44]. Но в то же время, из тех же уст, мы слышим: никто *не может быть Моим учеником... если*[45] – и дальше целый ряд условий. Высочайшие требования предъявляются человеку, без их исполнения не сможет он вместить Его учение. Духовное иррационально, и потому *глас хла́да*

[41] Мф. 11, 28; Ин. 1, 46; ср.: Откр. 6, 1; Пс. 33, 9.

[42] *Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах... они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют* (Мк. 4, 11–12).

[43] Эзотерический (ἐσωτερικός) – внутренний, сокровенный, тайный, предназначенный для посвященных. Противопоставляется понятиям: *экзотерический* – внешний, открытый и *мезотерический* – средний, промежуточный.

[44] Ин. 18, 20; Деян. 20, 20; Мф. 10, 27; Лк. 12, 3.

[45] Лк. 14, 26.

то́нка[46] действительно есть тайна для не просвещенных Святыми Тайнами и не очищенных аскезой. Внешний, *душевный человек* никоим образом *не может разуметь* или зреть *того, что от Духа*, и только *духовный* имеет *очи отверсты*[47]. Все тайны этого учения, недоступные логике ума, – читаем ли отцов, внимаем ли богослужению или Писанию, – открываются только одним ключом – стяжанием Божественной благодати[48].

«Когда спотыкается наш разум, рождается вера. Когда мы оставляем свои переживания, появляется благодать. Когда отказываемся от собственной воли, то мы живем в объятиях Божией любви». Вера, смирение и подвиг –

[46] 3 Цар. 19, 12.

[47] 1 Кор. 2, 14–15; Иер. 32, 19.

[48] По этой же причине существовала disciplina arcani, тайное учение, или мистагогия (μυσταγογία), – тайноводство, то есть практика, оберегающая сакраментальное знание от поругания профанами, особенно распространившаяся в Церкви в IV в. Так, например, «Огласительные слова» *свт. Кирилла Иерусалимского* подлежали хранению в тайне. Причем содержание этих предкрещальных бесед скрывалось «не только от внешних, но и от оглашенных». Только уже допущенные к крещению посвящались в суть дела: «Вот тебе приказание: заучивай, что сказано, наизусть». Толкование Символа веры надлежит «памятью начертывать в сердце», не записывая на бумаге, читать его тайно, чтобы кто не подслушал. А «если будут допытываться у тебя, что говорили учащие, ничего не рассказывай стоящему вне... Передаем тебе тайну и надежду будущего века... Смотри не разглашай произносимого», ибо посторонний слух «не достоин слышания». Считалось даже, что для самих непосвященных опасно знать сокровенное, что им «от преждевременного слышания грозит помрачение ума».

Св. Дионисий Ареопагит: христиане намеренно «прикрывают неизреченное и невидимое для многих знание, – чтобы не стало доступным для непосвященных всесвятое и чтобы открывалось оно только истинным приверженцам благочестия».

Прп. Максим Исповедник: Условности тайноводства, несущие в себе символический смысл, «образы и знаки придуманы из-за недостойных, – чтобы доступное им не показалось заслуживающим презрения». Цит. по: *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV в. С. 56; *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. С. 447.

есть тот ключ, что отверзает тайны. Истинен тот, кто «препрост, как апостолы. Чем больше в смирении разумеешь свое неведение... тем ближе ты находишься... к откровению истинного знания, поскольку знание – это смирение и благодать, а не разумение и способности»[49]. По этим причинам «Предание Церкви нельзя понять рассудочно, путем внешнего знания, но только на основе личного опыта». Вот почему всегда будут «суетны и тщетны любые попытки внешнего усвоения евангельской истины»[50]. Личный же опыт на этом поприще далеко не всем доступен, так как предполагает немалую меру подвига, усилия и жертвы: для изучения Священного Писания и подлинного христопознания «необходимы чистая жизнь, здравая душа, добродетель по Христу, чистый ум и подражание житию святых»[51]. Исихасты, отшельники-созерцатели утверждают, что непосредственное богообщение «достижимо для тех, кто живет *во Христе*», то же доказывают постановления паламитских Константинопольских Соборов, констатирующих, в частности, «что вера не есть акт рассудка, а познание самой Истины, что сакраментальная жизнь Церкви – необходимое условие подлинно христианского опытного знания»[52].

Ужели не мог Иисус Христос прочесть Своим ученикам цикл лекций о Троичности Божества? Кто, как не Сам Бог, мог бы яснее и точнее всех богословов разъяснить догмат Троицы и тайну соединения двух природ в Самом Себе, кто, как не Его ученики, мог бы дать в Евангелии точные догматические формулировки, и не

[49] *Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 88, 93.

[50] *Георгий (Капсанис), архим.* Пастырское служение... М., 2006. С. 77, 78.

[51] *Иосиф Ватопедский, старец.* От смерти к жизни. М., 2007. С. 89.

[52] *Мейендорф Иоанн, прот.* Рим – Константинополь – Москва. М., 2005. С. 60, 61.

было бы вековых тринитарных и христологических споров, не было бы ни арианских трагедий, ни драматизма гонений и анафем и тысячных жертв ересей. Но нет, нам нужны были эти столетия самостоятельной работы и борьбы. *Надобно придти соблазнам*[53], и христианам «потребуются века борьбы и сверхчеловеческих усилий»[54]. «Гонения и пролитие крови возделывают и поливают древо Церкви. Они помогают ей разрастаться и набираться сил. Трудности и препятствия в духовной жизни приводят нас в место нетления»[55]. Это жизненный опыт Церкви. И такой же спасительный опыт жизни *во Христе*[56], раскрывающий евангельские тайны, нужен каждой Божией душе.

«Евангелие не есть систематическое изложение христианского учения», речь вообще «идет не об учении. Иисус не оставил после Себя никакой новой философской системы, не основал даже никакой обычной религии. Он оставил Свое Тело и послал Своего Духа». Его учение – это Его жизнь и Его Крест. А все то, что *миру не вместить*, если описывать в книгах[57], все это «находится, познается и переживается в Церкви, в которой живет Сам Иисус. Те, кто думают, что знают Христа вне Церкви, на самом деле имеют о Нем ничтожнейшие сведения», и

[53] Мф.18, 7; Лк.17, 1.

[54] *Лосский В.Н. // Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 7.

[55] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 194.

[56] Блажен, кто имеет *доброе житие во Христе*, как стяжающий высший *дар Божий*, который есть *жизнь вечная во Христе Иисусе*, ибо *как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут*. Посему, кто *во Христе, тот новая тварь*. И *нет осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут*, ибо это бытие *не по плоти, но по духу*, а *закон духа жизни во Христе* освобождает *от закона греха и смерти* (1 Пет. 3, 16; Рим. 6, 23;1 Кор. 15, 22; 2 Кор. 5, 17; Рим. 8, 1–2).

[57] Ин. 21, 25.

только внешние. Но те, «кто пребывают в Церкви, живут *в Нем*». Верно, что «вне Церкви Евангелие представляет собой "туманную" и непонятную книгу». Не только «Евангелие невозможно понять вне Церкви», но и «догматы – вне церковного богослужения», ведь мы, христиане, живем в «единстве двух миров», и богословие наше «заключает в себе двойную богочеловеческую природу Церкви... Мы переживаем несмешиваемое взаимопроникновение нетварного и тварного... таинства и рационального мышления, чуда и закона». Это доступно только тем, кто живет жизнью Церкви, и не поверхностно, но на самом глубоком уровне.

Открывая отеческую книгу, приникая к священному кладезю церковной мысли, мы должны понимать природу творчества святых отцов. Когда некто богословствует вне «богочеловеческого таинства Церкви», то переносится в рациональную «сферу простых академических дискуссий». Когда же мы обращаемся к писаниям святых, то «прикасаемся к жизненному свидетельству. Мы встречаемся не просто с итогами интеллектуальной работы», но с чудом: «вдохновленное Святым Духом, богословие отцов... делает нас по благодати участниками жизни Святой Троицы, превосходящей всякое постижение».

Но чтобы нам раскрылись сокровенные смыслы отеческого Предания, надо прежде решиться «положить творения отцов в основание нашего бытия» как «принципы, дающие закваску» всей нашей жизни. «Подходить к священным текстам отцов надо с таким же благоговейным страхом, с каким мы подходим к их святым мощам», ибо здесь источник «невыразимой благодати». Чтение должно быть не собиранием «отеческих цитат и запоминанием чужих мыслей», но стимулом жить так, как о том пишут. Тогда обретается «чувство прозрения», ви́дение

вещей «в правильном свете», тогда становится возможным пережить то, чему учат отцы, – претерпеть «внутреннее изменение, возникающее в нас от действия Духа». Здесь свои законы восприятия: «живое святоотеческое слово не передается механически, не хранится как археологическая достопримечательность и не познается посредством ретроспективного анализа», – оно передается «во всей его цельности, жизненности», переходя «из поколения в поколение», лишь «посредством усвоения» теми душами, что живут руководствуясь им и тем самым преображаясь. Так «богословие совершает свое священнодействие в жизни верующих».

В своих писаниях «отцы не выражают личных взглядов, пусть даже и гениальных», поскольку *помышления смертных нетверды, и мысли* их *ошибочны*[58], через отцов «выражается невыразимое – то, чем живет Церковь. Они становятся каналами, по которым приходит уверение, даруемое Духом... Они – лиры Духа», они отображают свою жизнь во Христе – это «и есть истинное богословие». Предстоя лицом к Лицу Божию, «они “обжигаются” совершенно иной реальностью», оттого «в их сердцах запечатлевается богословие» Истины и они могут сказать о себе: *уже не я живу, но живет во мне Христос*[59]. И тогда «они создают совсем иной способ восприятия действительности» у тех, кто сообщается с ними посредством чтения и молитвы. Только для этого и сам читающий должен уже в некоторой степени быть приближенным ко Христу, ибо «главная особенность святоотеческого творчества состоит в том, что его можно постичь и вместить, удержать и развить только благодатью».

[58] Прем. 9, 14.
[59] Гал. 2, 20.

Отцы Церкви приятием «умного сияния Святого Духа» становятся богоносными, источающими Его благодать, почему и тексты их не могут содержать никаких «пустых слов». Они «записывают то, что увидели», как святой созерцатель Откровения Иоанн, который написал только то, *что он видел*[60], «ничего другого он не писал – не мог написать». Восходя сами в *горняя*[61], они и нас могут возводить горе́. Так, следуя за апостолом Павлом, вступаем «вместе с ним в неизреченные и неописуемые таинства жизни и нетления». Богословие «по своей природе, как таинство» не является чьей-либо привилегией, но доступно «всему народу церковному», а потому «каждый верующий призван стать богословской душой», как разбойник, познавший покаяние через Крест Христов и ставший богословом. «Кре́сте, имже позна́ся единым мгновением разбойник богосло́вец, взываяй: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем»[62]. Так и «каждый верующий призван жить богословски», ибо «все тело Церкви богословствует всей своей жизнью и своим подвигом»[63].

Управление вниманием

Оба метода сведения ума в сердце описаны прп. Никифором Монахом[64] в его известном трактате. Здесь вначале преподан метод *искусственный* – преподобный

[60] Откр. 1, 2.

[61] Лк. 1, 39.

[62] Триодь постная. Среда 2-й седмицы Великого поста. 2-й канон, песнь 8-я.

[63] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 15–49, 78, 80, 111, 194.

[64] **Никифор Монах, Уединенник, Исихаст, Исповедник** († ок. 1340), преподобный. Святогорский отшельник-исихаст, по происхождению итальянец, принявший православие и многие годы подвизавшийся в пустынях Афона, где в строгом безмолвии стяжал дар

научает приемам художественной молитвы, объясняет, как с помощью контроля над дыханием найти сердечное место и установить там внимание ума[65]. Затем автор обращается к тем, кто еще не готов или совсем не способен к этому, и разъясняет метод *естественный*[66]. Тому, кто не сумеет воспользоваться приемами художества, рекомендуется оставить все попытки поиска сердечного места и просто молиться «внутри персей», то есть, попросту говоря, удерживать молитвенное внимание в верхней части груди, ближе к шее – там, поясняет прп. Никифор, и держи Иисусову молитву, отгоняя любой посторонний помысл, там же сосредоточься и во время псалмопения, а со временем через это делание сам собой откроется «сердеч-

умной молитвы. Вместе со свт. Феолиптом Филадельфийским был наставником и руководителем свт. Григория (Паламы) на поприще созерцания, о чем последний сам свидетельствует в своих писаниях. «Никифор передал нам извлеченное из всех писаний святых отцов делание трезвения», – пишет свт. Григорий, имея в виду известный трактат прп. Никифора, помещенный в Добротолюбии и дающий основные сведения о психофизическом методе исихастов. В этой работе (наряду со «Словом о трех образах внимания и молитвы» прп. Симеона Нового Богослова) описаны технические приемы древней традиционной практики умно-сердечной молитвы, называемые на Руси «художеством». Память святого 4/17.05.

[65] *Никифор Монах, прп.* Слово о трезвении и хранении сердца многополезное // Добротолюбие (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 330–332; Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 1. С. 249–251.

[66] «Аще ли же много потрудився, о брате, не возмо́жеши внити во страны́ сердца, якоже ти повелехом, твори, еже глаголю ти, и обря́щеши, Богу содействующу, искомое. Ве́си, яко словесность всякаго человека во персех есть. Внутрь бо персей молчащым устнам нашым, тамо глаголем, советуем, и молитвы творим, и псалмопения и и́на некая. Сей убо словесности, отъявши всякий помысл от нея (можеши бо, аще хо́щеши), даждь глаголати сие: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! И понудися сие, вместо иныя мысли, всегда внутрь вопити. Егда же сие на время уде́ржиши, тогда отве́рзется ти чрез сие и сердечный вход, якоже ти написахом, кроме́ всякаго сомнения, якоже и мы иску́сом познахом». *Никифор Монах, прп.* // Добротолюбіе (слав.). Т. 1. С. 332.

ный вход». Это гораздо понятнее и легче осуществимо, нежели поиск некоего неопределенного, неосязаемого сердечного места.

Тут, в нескольких словах, изложена вся суть дела. Казалось бы, все понятно и просто. Однако и здесь возникают затруднения, как только дело доходит до практики. При всей простоте *естественного* метода и он оказывается не для всех удобоприемлемым. Начинающему, неопытному человеку не так-то просто, не имея конкретной «точки привязки», удержать нетренированное внимание где-то внутри груди. На эту сложность указывает свт. Игнатий Кавказский, комментируя текст прп. Никифора: «Явственное ощущение силы словесности в персях так, чтоб там можно было совершать молитвы и псалмопение, имеют очень редкие, значительно преуспевшие, занимавшиеся продолжительное время молением по способу святого Иоанна Лествичника[67], стяжавшие в значительной степени непарительность и очень внимательною молитвою возбудившие дух, названный здесь словесностью, к обильному сочувствию уму». То есть нужен изрядный навык в словесной Иисусовой молитве, так как у людей, «в обыкновенном их состоянии, дух, пораженный падением, спит сном непробудным, тождественным со смертью, – он не способен к духовным упражнениям, указанным здесь, и пробуждается для них лишь тогда, когда ум постоянно и усиленно займется возбуждением его при посредстве животворящего имени Иисусова»[68].

[67] Способ Иоанна Лествичника выражается формулой: «Мысль заключай в словах молитвы» (Лествица. 28:17). Имеется в виду полное осознание смысла молитвенных слов, произносимых с предельным вниманием.

[68] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 287.

Когда человек попытается сосредоточить внимание ума «внутри персей», то скоро убедится, насколько это поначалу нелегко. Дело в том, что вниманию, чтобы удержаться в определенном месте, нужно за что-нибудь «зацепиться», нужен некий раздражитель на уровне ощущений. Как найти его в глубине грудной полости? Сама физиология подсказывает использовать с этой целью или дыхание, или сердцебиение: почти все органы «функционируют в нас неприметно, мы не ощущаем ни наши почки, ни нашу печень, ни наш мозг. Единственное, что мы осязаем и слышим, – наши легкие, по ритмичности дыхания и движению груди, а также сердце, по его ударам»[69]. Именно на этом и строятся приемы художества: дыхание служит там в качестве «проводника» к сердцу. Однако художество – это инструмент *искусственного* метода, в противоположность методу *естественному*. И не случайно. Для человека, который предпочел *естественный* метод, дыхание, как средство фиксации внимания, окажется малопригодным. Движение воздушного потока внутри грудной клетки дает слишком тонкие и расплывчатые ощущения, а потому они, при отсутствии особой чувствительности и надлежащего опыта, почти неуловимы. Но в груди имеется другой источник ощущений – довольно отчетливо мы чувствуем здесь пульс. Стоит направить внимание в область грудины, как оно невольно привлечется к пульсации сердечной мышцы. Только в данном случае и это не годится, ведь главный пункт *естественного* метода – не сосредотачиваться на сердце.

Все же надо отыскать некую точку, в которой внимание могло бы закрепиться, – и опыт показывает, что

[69] *Николай Месогейский, митр.* Человек на границе миров. Минск, 2007. С. 50.

поначалу его легче всего удержать, и вместе с тем ощутить звучание молитвы, в самой верхней части груди – на границе с областью гортани. В этом месте, пожалуй, лучше всего ощутим проток воздушной струи на переходе из трахеи в легкие. Здесь же, в гортани, – средоточие привычных ощущений, идущих от напряжения мышц при глотательных движениях и вибрации голосовых связок. Должна сказываться и подсознательная зависимость органа речи от словесно мыслимой молитвы. Все это способствует фиксации внимания в этой зоне. Удержание ума «внутри персей» – важная особенность *естественного* метода, так как место это, будь то гортань или верх грудины, располагается в непосредственной близости к области сердца. Когда со временем молитва потеплеет и ум, согретый сердечным откликом, будет готов к соединению, тогда, влекомый сердечным чувством, он непроизвольно опустится из персей и погрузится в сердце. Поэтому, «пока не открылось сердце» для молитвы, самое приличное для сосредоточения ума место – грудная полость, откуда, как говорили русские старцы, лежит к сердцу «близкий, прямой и невозбранный путь».

Удержание ума в персях или в гортани – это первый шаг в постепенном освоении сердечной молитвы, это временная мера, и «этим не определяется окончательно место внимания и молитвы, а только указывается *переходный пункт*», из коего впоследствии удобно свести ум в сердце[70]. Приближение к благодатному соединению ума с сердцем требует благоговейной осторожности и постепенности. Каждый из трех шагов, подводящих к этому моменту, совпадает с определенным этапом духовного

[70] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 199.

возраста, для каждого из них характерен свой образ молитвы и сосредоточенность ума в особом месте.

Перси. *– Молитва словесная и умная.* При заключении ума в слова молитвы внимание удерживается вверху грудины, у основания шеи или в гортани.

Сердце. *– Молитва умно-сердечная.* При сведении ума в сердце он сосредотачивается в районе верхней части сердечной мышцы. Там же ум пребывает после соединения с сердцем.

Глубокое сердце.[71] *– Высшие степени молитвы.* Во время глубокой сердечной, созерцательной молитвы и в прочих высших духовных состояниях, при всецелом воцарении благодати в очищенном сердце, ум погружен в глубины сердца, неизъяснимым образом полностью слит с ним и поглощен боговидением.

Этот порядок развития умственного внимания отражен в писаниях святых отцов. «Преуспеяние в молитве, – пишет свт. Игнатий Кавказский, – сперва начинает проявляться особенным действием внимания: от времени до времени оно неожиданно объемлет ум, заключает его в слова молитвы» – это первый шаг. «Потом внимание сделается гораздо постояннее и продолжительнее: ум как бы прилепляется к словам молитвы, влечется ими к соединению с сердцем» – шаг второй. «Наконец, со вниманием сочетается умиление и соделывает человека храмом молитвы, храмом Божиим» – последний, третий шаг[72]. Или то же самое,

[71] Происхождение этого термина, вероятно, связано с псаломским выражением: *сердце глубоко* (Пс. 63, 7), его используют свт. Диадох Фотикийский, прп. Григорий Синаит, свт. Игнатий Кавказский и другие отцы. Понятия «глубокое сердце» и «глубокая сердечная молитва» соотносятся с высшими состояниями созерцательной молитвы. См.: *Григорий Синаит, прп.* Творения. С. 94; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 2. С. 258, 259; *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. С. 22, 63; *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. С. 165.

[72] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 148.

выраженное несколько иначе: «Внимание ума при молитве» – это достижение первого шага. «Внимание привлекает сердце к сочувствию; а при усилении внимания сочувствие сердца уму обращается в соединение сердца с умом» – второй шаг. «Наконец, при внимании, усвоившемся молитве, ум нисходит в сердце для глубочайшего молитвенного священнослужения» – завершен шаг третий[73].

Особо подчеркивается различие между деятельным и благодатным периодами, а именно: «между молитвою, совершаемою умом при сочувствии сердца – приличествующею всем благочестивым инокам и христианам», – то есть молитвой первого и второго шагов, «и молитвою благодатной, совершаемой умом в сердце или из сердца – составляющей достояние иноков преуспевших» – иначе говоря, молитвой третьего шага. Повторим, что удержание ума в верхней части сердца доступно всем, тогда как третий шаг – «глубокая сердечная» молитва – есть удел умудренных в исихии, вовлеченных силою благодати в «молитвенное священнодействие ума в сердце»[74].

Итак, для новоначальных, прибегающих к *естественному* методу, самым подходящим местом первичного сосредоточения внимания и удержания ума оказывается небольшая область у основания шеи с центром примерно на уровне ключиц. В зависимости от индивидуальных особенностей: кому-то, может быть, удобнее держаться гортани – на уровне трахеи, под кадыком, а кому-то чуть ниже – под ключицами, в верхней части грудины. Отсюда те различия в обозначении этого места, которые встречаются в литературе: гортань, вход в полость груди, место под кадыком, вход в легкие, верхняя часть груди. По сути

[73] Там же. Т. 2. С. 263.
[74] Там же. Т. 1. С. 221. Т. 2. С. 257, 258.

же, речь идет об одном и том же участке тела у основания шеи. Описанная практика традиционна, она известна и афонским, и русским пустынникам, у которых можно встретить похожие высказывания об удержании внимания «в груди», «в грудной полости», «в горле» и указания на этот способ как на приближающий «ко входу Иисусовой молитвы в сердце».

Прп. Никодим Святогорец: «Стань со вниманием и молитвенным словом там, где мы обыкновенно ведем беседу с самими собой, *под кадыком на верху груди*... Не побрезгуй сим замечанием, как оно ни покажется тебе слишком простым и малодуховным»[75].

Свт. Феофан Затворник: «Тем, которые затруднились бы» сразу сходить умом в сердце, надо, по совету прп. Никифора, «умно говорить молитву там, где орган слова, в начале *гортани*, или при входе гортани в *полость груди*». Нужно «внимание держать в груди, немножко ниже впадинки, что *под горлом*. Потому, что у вас сердце щемит. А так не станет. Потом теплота отзовется в сердце без щемления»[76].

Свт. Игнатий Кавказский: «Весьма хорош способ обучения Иисусовой молитве, предлагаемый священноиноком Дорофеем, российским подвижником и аскетическим писателем: “Должно поучаться умом приницать и прилежать всегда к *гортанному* почувению. Тогда умная и сердечная молитва начнет манием (то есть по действию Божественной благодати)... действовать”»[77].

Священноинок Дорофей: «Уму следует... ощущениями пребывать в *гортани*»[78].

[75] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. Гл. 51. П. 7. С. 211.
[76] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 2. № 320.
[77] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 266.
[78] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 230.

Архиепископ Антоний: «Удобно бывает новоначальным творить молитву там, где она совершается естественно, там, где у человека находится орган слова, то есть в *гортани*, где глотается пища. Здесь, у основания шеи... до поры блюди ум свой в словах молитвы и держись верхней части груди»[79].

Схимонах Никодим Карульский: «Чрез *гортань* мы дышим, произносим слова молитв... Гортань есть и место для стояния во время молитвы новоначальным молитвенникам»[80]. «Внимание надо спустить... в гортань... *где дыхание проходит в легкие*, вот в этом месте и стоять... Надо учиться в груди молиться... в гортани, где воздух проходит до легких. В этом месте держать ум... и откроется тебе сердце». В подтверждение своего мнения старец добавляет, что держал совет и с другими отцами: «Был тогда еще Силуан[81] в Пантелеимоновом монастыре. С ним советовались всегда»[82].

Странник: «Знаешь, что способность словопроизношения находится у каждого человека в *гортани*. Сей способности... дай беспрестанно говорить сие: Господи Иисусе Христе, помилуй мя!»[83]

Игумен Харитон Валаамский: «Вам нужно, – советовал старец Агапий (Молодяшин), – вниманием быть... в *гортани* и творить молитву словесную языком или умом. Когда придет время, то ум сам найдет свое место внутри»[84].

[79] *Антоний (Голынский-Михайловский), архиеп.* О молитве Иисусовой // Наст. изд., т. 1.

[80] *Никодим Карульский, схимон.* // Русскій паломникъ. Platina, 2003. № 28. С. 116.

[81] Имеется в виду прп. Силуан Афонский (Антонов; 1866–1938).

[82] *Никодим Карульский, схимон.* // Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. М., 1992. С. 76–84.

[83] Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. ТСЛ, 1997. С. 21.

[84] *Харитон (Дунаев), игум.* // Валаамский Патерик. М., 2003. Т. 2. С. 126.

Схиигумен Иоанн (Алексеев)[85]: «Внимание держи в *верхней части груди*, ум заключай в слова молитвы, а внимание есть душа молитвы... На сердце не надо нажимать вниманием. Если будет внимание в груди, то и сердце будет сочувствовать, и голова будет как бы пустой, и в церкви будешь стоять нерассеянно. Иначе мысли замучают и, по закону сплетения, будут носиться по предметам мира сего»[86]. «Внимание держи не в голове, а в верхней части груди... Там надо творить молитву. Этот способ самый правильный»[87].

Художники молитвы

Естественный метод, как говорилось, представляет собой альтернативный путь для тех, кто, опасаясь ошибок, не рискует использовать метод *искусственный*, кто не решается для сведения ума в сердце применять худо-

[85] **Иоанн Валаамский** (Алексеев; 1873–1958), схиигумен. Иван Алексеевич Алексеев, родом из крестьян Тверской губ. Поступил на Валаам (1901), пострижен в мантию с именем Иакинф (1910). В 1921 г. он, простой монах, неожиданно рукоположен, возведен в сан игумена и назначен настоятелем далекого северного Трифоно-Печенгского мон-ря. Через 10 лет по собственной просьбе от должности освобожден и вернулся на Валаам начальником Предтеченского скита (1931). В схиму пострижен с именем Иоанн (1933). Перешел из скита в мон. (1937), исполнял наряду с главным духовником мон-ря о. Ефремом (Хробостовым) послушание духовника и старца. Вместе с братией был вынужден эвакуироваться (1940) в Финляндию, где и окончил жизнь (24.05/6.06.1958) в новоустроенной русской обители Новый Валаам. Все последние годы жизни о. Иоанн нес обязанности духовника и старца, вел обширную переписку. Еще при жизни сборники его писем дважды издавались в Финляндии (на финском и русском языках), изданы переводы на английский и сербский языки, неоднократно переиздаются письма о. Иоанна в России (с 1991).

[86] *Иоанн (Алексеев), схиигум.* Письма духовным чадам. Письма № 100, 164. http://www.voskres.ru

[87] *Иоанн (Алексеев), схиигум.* Загляни в свое сердце. СПб., 2002. С. 319, 366, 382.

жественные приемы. Обратим теперь внимание на одну не сразу, может быть, приметную особенность. Ведь, строго говоря, привязка внимания к гортани или к груди есть, в сущности, не что иное, как элемент того же художества. Приверженцы *естественного* метода, сторонясь художества, не замечают, что в некоторой мере они и сами не могут без него обойтись. На самом деле принципиальное отличие двух методов состоит только в одном: сосредотачивается внимание в сердце или вне его – в груди или гортани. Что же касается некоторых элементов художества, то сами по себе они не так уж опасны и на начальных стадиях молитвенного делания могут быть допустимы и полезны.

Этот вопрос требует пояснения. Известны причины, по которым в свое время избегали упоминать о приемах художества. Из опасений профанации о них умалчивает прп. Исаак Сирин и объясняется с читателем: какой есть «иной способ молитвы... сего признал я справедливым не объявлять и... не изображать чина сей молитвы, чтобы читающий, оказавшись не понимающим того, что читает, не почел написанного бесполезным», дабы не вышло из этого недоразумений, насмешек и уничижений. Постижение же технических приемов и методов, считает прп. Исаак, дается исходя из личного опыта: «посему, кому желательно дознать сие, тот пусть идет описанным выше путем», то есть общеизвестным, а «когда приступит к этому самым делом, тогда сам собою дознает сие и, конечно, не потребует учителя. Ибо говорят: сиди в келии, и это само по себе научит тебя всему»[88]. Опасения вполне оправдались во времена Варлаама из Калабрии и надолго отвратили аскетических писателей от откровенности.

[88] *Исаак Сирин, прп.* Слово 59. http://www.pagez.ru

Впоследствии причины умолчания объяснялись таким образом: эти «некие внешние приемы иных соблазняют и отбивают от дела, а у других покривляют самое делание» и «могут сопровождаться недобрыми последствиями». И поскольку они «суть не что иное, как внешнее пособие к внутреннему деланию, ничего существенного не дающее, то мы их пропускаем»[89], — на этом основании сокращал тексты исихастских трактатов свт. Феофан Затворник.

Однако, как справедливо замечено, «в нынешнее время ситуация сильно изменилась, охотников до монашеского делания заметно поубавилось даже по сравнению с прошлым [XIX] веком, не говоря уже о древних временах». А «новая мода на "паламизм" в интеллигентских околоцерковных кругах является своеобразным и любопытным феноменом, но никак не связанным с практическим следованием святоотеческой традиции»[90]. Сегодня, напротив, актуально не сокрытие каких-то «технических секретов» молитвы, а потребность просвещения в этой области. Таково мнение уважаемых духовных авторитетов: «Трезвение не есть привилегия одних подвижников, созерцателей, но и всех тех, кто имеет сознание, пользующееся миром сим, как не пользующееся[91]»[92], — говорит известный подвижник нашего времени. Старец поощряет нынешнюю тенденцию: «В наши дни, слава Богу, многие говорят об умной молитве и издают невероятное число книг на эту тему»[93].

[89] Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 469.

[90] *Дунаев А.Г.* Предисловие // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 6, 7.

[91] См.: 1 Кор. 7, 31.

[92] *Емилиан, архим.* Слова и наставления. М., 2006. Т. 1–2. С. 63, 250.

[93] *Емилиан, архим.* Богопознание. Богослужение. Богомыслие. М., 2002. С. 346.

Разумеется художественные приемы «не составляют сути молитвы» и являются «только внешним пособием», о чем нас неустанно предупреждают; конечно, тот, кто перепутает средство с целью, цели достичь не сумеет. Все это очевидно, но не дает повода делать из художества некое пугало. Ведь и вещество церковных таинств – хлеб, вино, вода и елей – есть всего лишь «внешнее пособие к внутреннему» преображению души, и это обстоятельство нас не отпугивает. Важнее было бы разобраться в тех взаимосвязях тела и духа, на которых основана аскетика, на которых зиждется путь к обожению человека. Не бесполезно было бы понять, почему художественный метод на самом деле всегда составлял неотъемлемую часть молитвенной практики исихастов.

Древние отцы-пустынники прекрасно знали о том, о чем свидетельствует современная медицина и психология, – о единстве тела и души во всех их проявлениях. Они опытно постигли, что молитва невозможна без поста, что для молитвы имеет значение и положение, и состояние тела. «Душа животворит или мертвит тело, а тело воздействует на душу – положительно или отрицательно», так что насколько очищение души и достижение духовного совершенства зависит от внутренней жизни человека, настолько же – и от жизни тела[94]. Учение древних остается достоянием и отцов последних поколений: «Достойна глубокого рассматривания и удивления связь между телом и духом человеческим. Образ мыслей человека, его сердечные чувствования много зависят от того состояния, в котором находится его тело»[95]. Закономерность бесспорная, и именно по этой причине от опытно-

[94] *Амфилохий (Радович), митр.* Духовная жизнь... Исихазм... М., 2004. С. 14.
[95] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 356.

го взгляда наблюдателя не может утаиться то, что происходит в душе ближнего: «легко при усиленном внимании заметить, кто молится только наружно и кто внутренно», ибо «внутреннее выражается во внешнем»[96].

В этой связи проясняется то значение, которое имеет в православии практика говения – подготовки к причастию, которой не знает католичество и на которую всегда покушаются обновленцы всех мастей. Пост перед принятием Святых Тайн не просто благочестивый обычай или символическое действие – он имеет глубокий духовный и практический смысл. Его цель – через воздержание смирить человеческое тело, чтобы тем побудить и душу, хотя бы в малейшей степени, соучаствовать в страдании своего Спасителя, дабы всего нашего существа коснулась «та же жертвенная любовь, которая выразилась в жертвенном заклании Христовой плоти за жизнь и спасение мира». Если человек желает реально через приобщение «преобразиться нетварными Божественными энергиями, несотворенной славой и силой Христа воскресшего и узреть Его», то его тело «вместе с душой должно стать общником Христовых страданий через уподобление Его смирению и распятию». Подготовка к восприятию благодати и достигается через посильное, в меру возможностей говеющего, утруждение души и тела постом и молитвенным правилом[97]. Без такого целостного психосоматического приуготовления таинство святой евхаристии «становится для нас безжизненным обрядом, а наше

[96] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2003. Т. 2. С. 338.

[97] *Свт. Игнатий Кавказский*: «Не то важно, чтоб причащаться часто, но чтоб приготовиться существенно к причащению и потому пожать обильную пользу. Св. Мария Египетская во всю многолетнюю жизнь свою в пустыне не приобщалась ни разу: эта жизнь была приготовлением ко причащению, которого она удостоилась пред концом жизни». Собр. писем свт. Игнатия. С. 644.

причастие Телу и Крови Его бывает в суд и осуждение[98]»[99]. Не случайна настойчивость модернистов, вновь и вновь посягающих, под шепот *змия древнего*[100], на то, чтобы сократить, упростить, а то и вовсе отменить пост и исповедь перед причастием. Слишком хорошо их духовный руководитель знает, что неполноценное участие в таинствах не только не приобщает Божественной благодати, но поражает греховностью, уловляет в его же сети[101].

Все известные представители исихазма единомысленны в том, что «богопознание требует, – как говорит Григорий Палама, – вовлечения *всего* человека в молитву». Поскольку «во Христе Бог принял полноту человека, душу и тело», поскольку в этой целокупности человечество и было обожено в Нем[102], или, как сказано: «предав всего Себя, Он купил *всего* человека... и Сам Купивший воспринял *всего* купленного»[103], – постольку и церковные таинства призваны освящать дух и материю – и душу, и тело – всю целокупность нашего естества. Как и обожению непременно подлежит весь психофизический состав человека: «всем своим существом погружается человек в лучи Божественного света. Тело, как и ум, и воля, и чувство, содействуют друг другу в процессе обожения». Отсюда и нужда в материальном элементе таинств: хлебе, вине, елее, воде.

В антропологии Паламы телесному началу придается важное значение, так как «тело не только в будущем веке,

[98] См.: 1 Кор. 11, 29.

[99] *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни. М., 2005. С. 153.

[100] Откр. 20, 2.

[101] *Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней* (1 Кор. 11, 27).

[102] *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 110.

[103] *Николай (Кавасила), св.* О жизни во Христе. М., 2006. С. 152, 153.

но уже сейчас» полноценно соучаствует «в благодатной жизни духа»; это значит, что телу *необходимо* быть задействованным в процессе молитвы. Тело есть «храм живущего в нас Духа», поэтому оно не может не участвовать в истинной молитве, побуждаемой и движимой Духом. Тело «призвано помогать душе», быть «помощником в деле спасения, в подвиге, в молитве – в действиях, казалось бы, чисто духовных». Идеи свт. Григория не новшество, но развитие учения древних, – в частности, отца монашества прп. Антония Великого, писавшего: «Природа умная и бессмертная сокрыта в тленном теле нашем для того, чтобы в нем и через него обнаруживать свои действия». И еще: «Тело навыкает всякому добру и изменяется, подчиняясь власти Святого Духа, так что наконец становится в некоторой мере причастным тем свойствам духовного тела, какие имеет оно получить в воскресении праведных». Это основы православной аскетики, «надо только уметь воспользоваться телом и привлечь его к соучастию в молитве». Этому и учит «методика исихастов», утверждающих, что «внутреннее трезвение – это путь воспитания не только ума, но и всех естественных способностей, путь воспитания и тела»[104]. По этой же причине и о высокой молитве сказано, что она «совершается от всей души, с участием самого тела, совершается из всего существа»[105].

Не случайно в православном храме молятся стоя – тело должно быть вовлечено в дело, стать соработником души. Стоит сесть поудобнее, и человек невольно внутренне отстраняется, из соучастника общей молитвы превращаясь в зрителя. Тело неизбежно расслабляется, а

[104] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXXV, 51–53.

[105] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 218.

вслед за ним – внимание и все душевные силы. Между тем молитва требует большого напряжения внимания и концентрации мысли, постоянных усилий воли и бодрости духа. Расслабленное же тело более всего способствует погружению «в состояние мечтательности и дремоты»[106], в состояние медитативное.

Если же исихаст на келейной молитве часто сидит, то он сидит так, что тело его не отдыхает, но трудится. Безмолвники всегда используют сидячее положение наряду с продолжительным стоянием, но для этого избираются такие позы, которые не располагают к расслаблению, а, напротив, помогают сохранять напряженность в теле и способствуют внутренней собранности. Здесь даже поощряется дискомфорт – настолько, что «начинается боль в груди изнутри»[107]. Так и сказано: «выполняй труд с болезненностью»[108]. И еще: «Иногда для утруждения более сиди на скамье, иногда – на подстилке... Надлежит терпеливо оставаться в положении сидящего... Поникши вниз головой и ум собрав в сердце... трудясь в молитве и часто чувствуя боль в голове и плечах, переноси ее, ищи Господа в сердце с напряжением и ревностью»; в молитве «сердечная болезненность и телесный труд поистине выполняют дело», ибо «духовная деятельность, не имеющая болезненности и труда, не приносит никакого – ни телесного, ни духовного – плода»[109].

Для подвижников безмолвия такие вещи, как поза, не просто дань внешнему благочестию и традиции – внима-

[106] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 419.

[107] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 31.

[108] *Ефрем Сирин, прп. // Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 111.

[109] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 109, 110, 113.

Однако *читающий да разумеет* (Мф. 24, 15), – надо полагать, у начинающего молитвенника достанет разумения не отнести к себе то, что писано применительно к отшельникам созерцателям. Посиль-

ние к телу имеет для них самое практическое значение. «Психическое состояние так или иначе сказывается на телесном уровне», – например, «в зависимости от внутреннего расположения сердце может биться чаще или реже и так далее. Но и наоборот, перемена физического состояния всегда сказывается на психике. Следовательно, научившись определенным образом контролировать и направлять телесные функции, можно добиться большей сосредоточенности в молитве. Это соображение лежит в основе исихастского метода»[110].

Художественные приемы – это и есть тот инструмент, который помогает включить в молитву весь душевно-телесный состав человека. Вместе с тем, художество – это искусство управления вниманием и средство самоконтроля, полезное не только начинающим, но и многоопытным. Такое понимание донесли до нас великие учителя молитвы – Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Григорий Палама. Знаменательно, что этих трех самых прославленных наставников величают «художниками умного делания». Хотя, справедливости ради, надо отметить: при всех их заслугах, чего-либо принципиально нового в практику исихазма они не внесли – множество поколений святых аскетов прежде них учили тому же[111].

——— ✣ ———

ное утруждение плоти в молитве всегда нужно, но, конечно, всегда с рассуждением и советом.

[110] *Каллист (Уэр), еп.; Софроний (Сахаров), архим.* Сила имени: молитва Иисусова. 2004. С. 22.

[111] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 54.

Место сердечное

Оба метода, как искусственный, так и естественный, это не более чем практические приемы сведения ума в сердце – это то, что способен совершить своими силами человек. Однако успех его начинаний зависит от благословения свыше, так как «сердечное место можно различить только при содействии благодати Божией»[112]. Для стяжания такой помощи с нашей стороны требуется внутренняя готовность – достаточная зрелость духа. Поэтому поиск сердечного места отцы поощряют, когда он своевременен и не дерзок, благоговеен и осторожен. При таком расположении не остается причин, по которым бы он возбранялся[113].

Итак, в свое время перед искателем умной молитвы встает вопрос: «Что значит место сердечное, о котором говорят святые Симеон Новый Богослов, Никифор Уединенник и другие отцы?» Ответ таков: «Это – словесная сила, или дух человека, присутствующий в верхней части сердца, против левого сосца, подобно тому как ум присутствует в головном мозге»[114]. Речь идет о неосязаемой точке концентрации духовной силы, но искать ее мы вынуждены привязываясь к физическим органам и телесным ощущениям. Таковы особенности нашего организма: подход к духовному «сердцу лежит через *это* сердце – плотяное», и было бы ошибкой искать «путей к *тому* сердцу помимо *этого*, плотяного»[115]. Ум человека,

[112] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 163.

[113] Безусловный запрет «касаться умного делания» налагается на тех нераскаянных грешников, которые «*хотят* оставаться в своем страстном устроении и *не хотят* бороться со своей страстью». Об этом речь пойдет в гл. «Граница естества».

[114] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 1. С. 266. Т. 5. С. 116.

[115] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 184.

«возвращаясь от своего рассеяния, прежде всего находит телесное сердце, а затем входит в сердце духовное, глубокое. Таков общий опыт всех делателей Иисусовой молитвы, подвизавшихся в священном делании возвращения ума в сердце»[116]. Человек движется ощупью – от материи к духу, поэтому подвижник, «сходя умом в сердце свое, сначала вот в это — плотяное сердце», затем только «начинает проникать в те глубины его, которые уже суть не плоть»[117].

Надо признать, что для многих начинающих задача поиска сердечного места может показаться делом слишком туманным. Эта неопределенность остается до тех пор, пока человек не ощутит в сердце чувственный отзыв на слова молитвы, который и помогает распознать искомое. Между прочим, в повседневной жизни мы иной раз непроизвольно обнаруживаем как раз это место. Сюда – к своей груди, именно к верхней, а не к нижней части сердца, – мы невольно прикладываем руку, когда искренно восклицаем: «Я вас от всей души благодарю!», «Я вам от всего сердца желаю!» Или даже: «Я клянусь вам!» В ту же точку мы указываем собственным пальцем, когда в порыве неподдельного удивления или возмущения переспрашиваем: «Кто? Я?!» Совсем не случайно, хотя и бессознательно, это место связывается у нас с нашим «я», с областью обитания нашего духа.

В то же время, вполне сознательно и определенно указывают на эту связь опытные аскеты: там, «где отзывается и чувствуется печаль, радость, гнев и прочее, — там сердце. Там и вниманием стойте»[118]. «Что значит быть

[116] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 165.
[117] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 22.
[118] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 5. № 896.

умом в сердце?.. Ум неотлучен от внимания: где оно, там и он. 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 возгретым какое-либо чувство к Богу – страха, любви, упования, преданности, сокрушения болезненного и прочее»[119].

Но не все так просто. Действительно, взволнованность и умиление, а особенно острота и болезненность скорбных переживаний затрагивают сердечную область и помогают непроизвольно удержать ум в сердце. Но чувство – понятие слишком расплывчатое, если не рассматривать его в рамках законов аскетики. Очень важно уточнить: молитвенное чувство должно быть проявлением *духовности*, а не экзальтированной *душевности*. Поскольку и мыслительная, и раздражительная силы души сосредоточены в сердце, то от умения держать ум в нужном месте зависит, будем ли мы молиться *в духе и истине*[120] или возбуждать воображение, питая страстную часть души.

Можно было бы сказать: не ищи место сердечное, а ищи чувство сердечное, и оно само укажет и место. Тем не менее, не полагаясь только на чувства, нам важно с определенностью знать расположение этой точки, ее физическую привязку, так как ошибки в ее нахождении могут привести к недоразумениям и даже грозить душевным повреждением. Вот отчего столько внимания уделяется этому вопросу.

Известны два основных пути, на которых сердце раскрывается в живом обращении к Богу. Обычным поряд-

[119] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 84, 98.
[120] Ин. 4, 24.

ком это достигается при последовательной, методичной внутренней работе над своей душой. Это долгий путь аскетического подвига, освященный традицией. На него уходит порой вся жизнь. Но случается и внезапное стяжание сердечной молитвы – при острых переживаниях, в экстремальных обстоятельствах, в моменты стресса, при катастрофах или на войне. «Кого посетит Господь тяжким испытанием, скорбью, лишением возлюбленного из ближних, тот невольно помолится всем сердцем и всем помышлением своим, всем умом своим. Следственно, источник молитвы у всякого есть, но отверзается он или постепенным углублением в себя, по учению отцов, или мгновенно Божиим сверлом»[121].

Надо сказать, что молитвенный плод, обретенный на первом пути, бывает устойчив, он глубоко и надежно укоренен. «Истинную молитву стяжать неизреченно трудно. Не раз душа за подвиг сей приблизится ко вратам смертным. Но кто уже сподобится стяжать ее, у того она, как болячка, врастет в сердце и ничто не измет ее... Молитва истинная есть та, которая вросла в душу и совершается духом. Для стяжания ее великий потребен подвиг умственный и телесный»[122]. Молитва же, порожденная в сердце по мановению «Божественного сверла», может быть очень непрочной, – чтобы удержать ее в условиях мирных, спокойных, потребуется особый усердный подвиг. В случае такого невольного стяжания молитвы возникает известная трудность: поскольку сердечное молитвенное чувство обретено случайно и неожиданно, человек еще не приучился к точному распознанию сердечного места, ум еще не привязан к нему, а потому легко

[121] *Лев Оптинский, прп.* // Житие иеросхим. Льва. 1994. С. 185.

[122] *Парфений Киево-Печерский, прп.* // Жизнеописание прп. старца Парфения Киево-Печерского. М., 1993. С. 38, 43.

соскальзывает в более сродную ему область действия раздражительной силы, и молитва, вместо того чтобы «совершаться духом», обращается в душевную чувственность.

Итак, когда человек будет готов к сведению ума в сердце, то, как сказано, «пусть соберет свой ум от внешнего рассеяния мирскими предметами и, преклонив главу прямо на грудь, пусть попробует найти место в середине груди и там внутри, поставив все свое внимание как некоего неусыпного и опытного стража и надсмотрщика, начнет проговаривать молитву с небольшим понуждением и сокрушением, не приводя в движение гортань и не двигая языком, но изводя молитву из глубин сердца», да еще при этом «пусть сдерживает немного свое дыхание»[123]. Далее мы найдем в отеческой литературе очень важное, настойчиво повторяемое уточнение: внимание надо установить не просто в сердце, но стать именно «над сердцем», «в вершине сердца» или «у сердца», в «преддверии сердечном», – такие или подобные выражения указывают на совершенно определенную область, соответствующую *верхней оконечности* сердечной мышцы. Здесь находится искомое место.

Существуют внешние признаки для определения сердечного места. Традиционно принята ориентация на левый сосок груди, но едва ли это пригодно для всех, учитывая разнообразие анатомических особенностей. Тем более что пишут об этом сбивчиво: то – «над сосцем», то – «под сосцем» и так далее. Можно предложить иной способ, более надежный, благодаря тому, что пропорциональное соотношение частей тела у всех примерно одинаково. Для человека любого пола и возраста будет

[123] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 30.

несложно определить это место следующим образом: правую ладонь с сомкнутыми пальцами надо положить горизонтально на грудь так, чтобы большой палец находился под межключичной впадиной, – тогда под мизинцем, пониже его конца, окажется искомое место. Именно сюда надлежит молящемуся направлять внимание своего ума.

Но надо понимать, что этого еще не достаточно, задача сложнее. Нужно слить воедино три действия, а именно: удерживая ум в указанном *месте*, сосредотачиваться на молитвенной *мысли* и на молитвенном *чувстве*.

Почему необходимо связывать молящийся ум именно с этой точкой, станет понятно, если вспомнить, что находящееся тут, в верхней оконечности сердца, средоточие человеческого духа – есть мыслительная сила, освященная в таинстве крещения Божественной благодатью. Две прочие, страстные, силы души – раздражительная и желательная, – доселе не преображенные благодатью, сосредоточены в средней и нижней части сердца. Не очевидно ли, что уму, входя в сердце, надлежит пребывать в сфере действия именно облагодатствованной мыслительной силы, способной и очищать, и освящать.

Обратимся к свидетельству отцов, восшедших в меру святости именно этим путем – через соединение ума и сердца. «Быть вниманием надо в сердце... именно – немного *выше* левого сосца, и там повторять молитву Иисусову»[124], ибо «трезвение есть твердое водружение помысла [т.е. ума] и стояние его *при двéри сердца*, иже приходящыя помыслы татéбныя зрит и слышит»[125]. «Ежели молящийся человек держит внимание ума ниже, тогда

[124] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 211.

[125] *Исихий Иерусалимский, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 257.

бывает движение плоти»[126] – то есть противное делу страстное разжжение. Когда «сердце возбудится к участию в молитве», тогда следует направлять ум «к *верхней части* сердца... над левым сосцом груди, несколько повыше его... Должно стараться, чтоб молитва действовала в самой *вершине сердца*, где пребывает словесная сила, по учению отцов, и где, по этой причине, должно быть отправляемо богослужение». «При этом несколько способствует художественное направление ума к верхней части сердца», точнее говоря – в «верхнюю часть сердца, находящуюся под левым сосцом груди...[127] несколько выше его»[128].

«Для прояснения дела читайте в Добротолюбии статьи о трезвении. Вниманием надобно стать *над сердцем*»[129]. «Стать *над сердцем,* стать умом *в сердце,* из головы сойти *в сердце* – все сие одно и то же. Существо дела в сосредоточении внимания и стоянии пред невидимым Господом, но не в голове, а внутри груди – у сердца и в сердце. Когда придет Божия теплота, тогда все сие уяснится»[130], – то есть чувство укажет место сердечное. «Святой Иоанн Лествичник говорит: сидя на высоте, то есть утвердив внимание *над сердцем*, наблюдай, если ты искусен, как и когда приходят тати». «Старец Василий [Поляномерульский], спостник Паисия Величковского, пишет: подобает в час молитвы стоять *сверху сердца* и зреть в глубину

[126] Собр. писем оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1995. Ч. 3. С. 88.

[127] Выражение «под сосцом» в данном случае надо понимать не как «вниз от сосца», а как «вглубь груди, напротив сосца». – *Н.Н.*

[128] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996–1998. Т. 2. С. 296, 298, 299. Т. 5. С. 116.

[129] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 1. Ч. 1. С. 57.

[130] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 2. № 315.

его»[131]; и «Филофеем Синайским изречено: с утра стань *у сердца* и именем Иисуса бей ратников»[132]; так и «Никифор Монах советует: быть вниманием надо в сердце, немного *выше* левого сосца»[133]; и Лествица велит: «В *дверях сердца* твоего поставь стражей строгих и неусыпных, держи неудержимый ум в теле... обучайся умному безмолвию, что всего достославнее; будь неустрашим душою среди молвы»[134]. Так и поныне заповедуют отцы: «Стой *во входе* сердца своего и бодро отражай лжеца – врага, всегда клевещущего на святыню и всячески усиливающегося посредством неверия сердечного убить твое сердце; стой на мысленной страже»[135].

Теперь самое время вспомнить и повторить, чем так важен подготовительный период в новоначалии, когда в предочистительной борьбе со страстями, при усердном устном молитвословии вырабатывается навык внимательной словесной молитвы, когда зарождается и укрепляется умная молитва, предшествующая молитве сердечной. Вспомним об этом затем, чтобы указать еще на один мотив, побуждающий к необходимости такой подготовки. Сейчас, после всего уже сказанного, будет гораздо понятнее, отчего торопливость особенно неуместна в начале пути, – настолько понятнее, что новичку самому не захочется безрассудно прыгать через ступени.

Как ни желательно было бы начинать сразу с молитвы сердечной, но, за редким исключением, это оказывается невозможным. И кроме всего прочего, по той причине,

[131] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 194, 217.

[132] *Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 75.

[133] *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. ТСЛ, 1991. С. 211.

[134] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 4:36.

[135] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 111.

что обсуждалась в начале книги[136], – оттого что в таинстве крещения освящаются не все основные силы души, но только словесное ее начало – мыслительная сила, а силы чувства и воли, оставаясь не преображенными, составляют до времени очищения страстную часть души. Когда человек в таком состоянии станет сосредотачивать внимание в сердце, то столкнется с серьезной проблемой: нетренированный, неустойчивый ум не сумеет с помощью молитвы удержаться в нужной точке, в единственно подобающем ему месте – *сердечном* . Внимание сейчас же будет захвачено чувственным движением или помыслом, от этого взбудоражатся страсти и возбудится воображение. Человек окажется в состоянии пленения противоборствующей ему силой. Это почти неизбежно, пока эмоциональное начало пребывает в полной нечистоте, а ум не имеет над ним контроля. Важность подготовительного периода в тренировке ума и предочищающем воздействии на страстную часть души. Та комплексная работа над собой, что описана во втором разделе нашей книги, готовит почву, приводит душевный организм в новоначальное устроение, в состояние, из которого можно приступать к деятельной умно-сердечной молитве.

Начальная исихия

Обобщая все прежде сказанное, можно подвести некоторый итог. Нашей целью в пределах деятельного периода является обретение начального внутреннего безмолвия, того умного покоя, когда стихает шум помыслов и на фоне глубокой умственной тишины в сердце

[136] См. раздел «Духовный рост», гл. «Исцеление души» («Пресечение зла»).

начинает безмолвно звучать молитвенная мысль, исполненная живого чувства. Такое состояние по преимуществу дар благодати, но отчасти плод последовательной, настойчивой работы по овладению навыком словесной и умной молитвы, плод многих усилий по сведению ума в сердце. Сказано святым учителем, что «безмолвие состоит в обращении и собирании ума в себе»[137]. Цель достигается при постоянстве этого делания в самых разных условиях: «Приучайся сходить вглубь, где Христос, в самую глубину души. Там — покой. Научись через это хранить *мир*[138] в любой ситуации — вот твой исихазм» — таков совет опытных духовников, совет для всех в свою меру приемлемый[139]. В этих трех строках изложена вся программа, здесь указан путь к обретению исихии[140] — тишины помыслов, стяжанию внутреннего сердечного покоя, рождающегося из постоянного углубления в умную Иисусову молитву, которая непременно творится и в покое уединения, и при натиске внешних помех. Тогда со временем становится возможным «мысленное молчание» ума, не отвлекаемого помыслами от молитвы[141], то «стояние сердца» во «внутреннем безмолвии», которому учит прп. Никита Стифат[142]. Мера глубины и

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

[138] *Мир оставляю вам, мир Мой даю вам* (Ин. 14, 27).

[139] Цит. по: *Панкратий (Жердев), еп.* Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России: доклад. Кипр, 2006.

[140] Исихи́я (ἡσυχία) — тишина, покой, отрешенность. В православной аскетике соответствует понятиям безмолвие ума, священнобезмолвие.

[141] *Варсонофий (Веревкин), игум.* Учение о молитве по «Добротолюбию». Рыбинск, 2002. С. 116.

[142] «Безмолвие есть ума устроение нестужаемо [помыслами], тишина свободныя... сердца в Бозе стояние несмутно и невлаемо [несмущаемое и неволнуемое]... молитва умна, безтруден в трудех великих покой». *Никита Стифат, прп. //* Добротолюбіе (на слав. яз.). Т. 2. С. 420.

прочности этого состояния может, конечно, разнообразиться, в зависимости от обстоятельств и внешних, и внутренних.

Как сказано, «если молитва не идет, то тащи ее»[143], прилагай, то есть, усилия, понуждай себя к деланию. Но наступают моменты, когда молитва *идет*. Возникает ощущение, что она сама произносится в сердце, словно привязавшись к ритму сердцебиения или дыхания. Уже не требуется усилий, остается только вслушиваться в ее звучание. Это умно-сердечное действие. О таких моментах отцы говорят: «если ты читаешь Псалтирь или другие молитвы и в это время в сердце твоем пробудится Иисусова молитва, то оставь все молитвословия, отложи в сторону книгу и внимай Иисусовой молитве, пока ею не насытится душа и она не замолкнет сама собой»[144]. Некоторые старцы советуют прекратить чтение любого правила, когда подействовала Иисусова молитва, а затем продолжить чтение оттуда, где прервалось; другие считают, что такое действие молитвы вменяется вместо правила[145]. Но в любом случае надо бережно охранять эти благодатные ростки, руководствуясь словом апостола: *духа не угашайте*[146]. «Когда идет Иисусова молитва, то менять ее на другие – это угашать дух»[147]. Святые отцы еще так говорят: «кто творит Иисусову молитву в сердце,

[143] *Парфений (Апциаури), архим. // Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 556.

[144] *Зиновий (Мажуга), схимитр.* // Там же. С. 553.

[145] Тем не менее обычно не рекомендуется полностью заменять Иисусовой молитвой чтение правила по Молитвослову, Псалтири, чтение канонов. Это допустимо только индивидуально – по благословению своего наставника и, конечно, не на начальных стадиях прохождения молитвы.

[146] I Фес. 5, 19.

[147] *Виталий (Сидоренко), схиархим.* // Там же.

тот подошел к трону царя и беседует с ним, а кто читает молитвы по книгам, тот взывает к царю издали, стоя за дверями»[148].

Пока мы в попытке докричаться до Бога сосредоточены на своих молитвенных усилиях, пока сражаемся, пробиваясь сквозь постоянно наплывающие помыслы, мы еще находимся посреди бурлящего мысленного потока, шум которого поглощает наше внимание. В этом борении мы не способны расслышать ничего иного. Но если постараться несколько отступить, отстраниться от шума брани, учась прислушиваться к таящемуся в глубине покою, то с опытом заметим, что наступают некие паузы, моменты внутренней тишины, на фоне которой наша молитва течет из сердца «беззвучно» и утонченно. Если, не отвлекаясь, удержаться в такой молитве, то приток помыслов приостанавливается, а все внимание вливается в молитвенную мысль[149]. Все пристальнее вслушиваясь в проблески внутренней тишины, начинаешь понимать: «основное в молитве — это отнюдь не мой голос. Если я буду непрестанно взывать ко Господу, то могу заметить, что моя душа делается слушающей, а Бог слышимым»[150]. Но здесь, на пороге внутреннего молчания, нужна бдительность, так как есть существенные нюансы, не учитывая которые можно впасть в ошибку и вместо молитвы уклониться в медитативное состояние. Хотя это два противоположных

[148] Там же.

[149] Правильное использование художественных приемов помогает уловить, лучше ощутить и крепче удержать такие моменты внутренней тишины. В чем, собственно, и заключается смысл и назначение приемов художества. Эта тема рассматривается в 4-м томе нашей книги.

[150] *Емилиан, архим.* Богопознание. Богослужение. Богомыслие. М., 2002. С. 117.

направления – вверх и вниз, – грань между ними бывает едва различимой. Об этой опасности скажем отдельно ниже[151].

Постепенно, с опытом появляется тонкое и неизъяснимое, но несомненное чувство богоприсутствия, и тогда молитвенный зов, годами звучавший в сердце, стихает и сменяется внутренним замиранием в предстоянии Богу. Молитва начинает звучать в сердце безмолвно, молчащий ум сковывает уста, и человеку даже нелегко бывает разомкнуть их. Если необходимо бывает говорить, то требуется определенное усилие, чтобы переключиться с внутренней молитвы на устную речь, – когда изнутри надо выйти наружу, когда, вместо того чтобы прислушиваться к сердцу, приходится облекать мысль в слова. Такому человеку не требуется удерживать себя от многословия, он не может быть говорливым – он уже естественным образом молчалив. Это признаки того, что душой овладевает состояние *начальной исихии.*

К этому достижению идут годами, ум надо обучать, тренировать, учить надо и сердце. Это работа последовательная, методичная. Когда получается уловить внутреннюю тишину, то в ней должна звучать наша молитва. Хорошо, если уже есть способность мыслить Иисусову молитву без слов – одним умственным побуждением, «помышлением безсловесным», как выражается Симеон Метафраст[152]. С опытом бывает достаточно помыслить одно только имя Иисуса Христа, все остальное содержание молитвы, произносимой годами, ум помнит, подразумевает, священное имя уже насыщено молитвенным

[151] См. гл. «Граница естества» («Не подобает праздну стояти»).

[152] Молитва ко св. причащению, 4-я // Канонник, или полный Молитвослов. М., 1994. С. 497.

смыслом[153]. При зарождении молитвы сердечной отсутствие слов восполняется чувством: мысль напитана и движима жаждой помилования, прощения, благодарения, она окрыляется радостью, сокрушается в сострадании или замирает в благоговении.

Наше внимание имеет способность одновременно сосредотачиваться на нескольких планах, но не на многих – ресурс ума ограничен. На понимании этой закономерности построены художественные приемы, помогающие подчинить своей задаче стихийное движение внутренних сил. При правильном управлении вниманием энергия ума распределяется таким образом, что помыслы «лишаются силы», их приток теряет свою инерцию и ум поглощается молитвой – сердце, ум и молитва замыкаются друг на друге. Это еще далеко не *благодатное* слияние ума и сердца, но только *деятельное* единство, – чтобы удерживать его, с нашей стороны требуется усилие. Но уже достигнуто многое. Теперь, выбравшись из потока помыслов, став в сердце, как на твердый берег, ум способен на фоне тишины и молитвы замечать отдельные появляющиеся прилоги, приходящие от рассудка или от страстных движений чувства или всеваемые врагом. Не будучи слит с ними, ум видит их как бы со стороны, поэтому может *отсечь* – не принять их, направив внимание не к ним, а к молитве, и тем уничтожить их. Появилась возможность выбора. Так начинается дело *трезвения*: ум **из сердца** наблюдает за окружающим и способен контро-

[153] Надо только не забывать свою меру. Когда некий иеромонах спросил у схимитр. Зиновия (Мажуги), можно ли ему «вместо Иисусовой молитвы произносить одно имя Иисуса», то старец ответил ему с укором: «На какую высоту ты лезешь?» Так молились те, которые «не могли оторвать сердца от имени Иисуса, а тебе... более подходит молитва мытаря». *Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. С. 501.

лировать происходящее. До сих пор брань с помыслами была бесполезной: погрузившись в поток, нет смысла махать руками – его течение не остановишь, но если хотим избавиться от него, то надо выйти на берег.

Конечно, молиться можно и «по-простому», без притязаний на поиск внутренней исихии, можно, оставшись на словесном уровне и не дерзая сводить ум в сердце, читать и акафисты, и Псалтирь, и Иисусову молитву – Бог слышит и эту мольбу, если она с верой изливается из души, Он откликается на этот зов и исполняет порой наши просьбы. Но только напомним себе, что́ нам велено – *обратитесь*! Измените, значит, существо ваших душ, будьте *как дети*[154] – то есть очищенными до младенческого состояния, ибо «степень причастия благодати зависит от чистоты сердца человека»[155]. Фаворское чудо есть «достояние чистых сердец»[156]. Только очищенное сердце раскрывается ко вхождению в созерцание, к приятию дара непрестанной молитвы и к погружению в «Свет Истинный»[157] – к обоживающему богообщению на высотах Фавора; и *не войдет в* Небесный Иерусалим *ничто нечистое*[158]. Не очевидно ли из всего уже прежде сказанного, что «простое» словесное делание не способно возвести *на гору высокую*[159], где вершится преображение.

Надо очень хорошо понимать, что, пока ум, трезвясь, удерживается в сердце, а молитва удерживается от сме-

[154] *Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное* (Мф.18, 3).

[155] *Григорий Палама, свт.* // *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 106.

[156] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 423.

[157] Божественная литургия. Песнопение по причащении мирян.

[158] Откр. 21, 27.

[159] Мф. 17,1.

шения с посторонними помыслами, человек находится в самом благоприятном состоянии: в это время священнодействует благодать – идет процесс ***очищения*** ума и сердца. Это самые драгоценные моменты, выше которых только причащение Святых Тайн. В это время вершится наиболее существенное в нашей духовной жизни – перерождение души. «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»[160]. 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 подвигнуть всю силу вражию в сердце и... победить и искоренить ее мало-помалу... Впрочем, дело сие не есть дело одного дня или двух, но многих лет... великий требуется подвиг, да извергнется враг и вселится Христос»[161].

Трезвение, бесстрастие, созерцание – ключевые понятия аскетики, состояния, словно вехами размечающие путь к обожению, – они могут быть достигнуты **только после** соединения ума и сердца. Напомним, что умная *сущность* человека – средоточие его духа и образа Божия в его душе – концентрируется в области сердца[162]. А «ум – это не только сущность, но и *энергия*»[163]. Являясь же энергией, ум как таковой динамичен: в своей подвижности он может устремляться в самых разных направлениях. Име-

[160] Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 40, 130.

[161] *Каллист и Игнатий Ксанфопулы* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 369, 370.

[162] В той его части, что соответствует расположению верхней трети сердечной мышцы.

[163] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 9, 79, 80.

ется и третье начало – *рассудок* – интеллектуальный аппарат, предназначенный к самостоятельной работе. Когда человек находится в своем естественном, нормальном состоянии, том, что имел Адам до грехопадения, то высшие начала его души – умная сущность и энергия ума, слившись в сердце, образуют единое целое. Это состояние, в котором ум способен к созерцанию нетварного мира, к непосредственному богообщению. Напротив, состояние *ниже естества*, состояние, всем нам от рождения присущее, тем и характерно, что ум, отделившись от сердца, объединяется с рассудком. Этот союз губителен тем, что ум полностью поглощается помыслами, которые рассудок, по природе своей, плодит непрестанно. В таком положении ум, как это ярко и образно описал прп. Симеон[164], совершенно порабощен, не способен совладать с затопляющими его помыслами: и рассудочными, и порожденными низшей, страстной частью души. Соответственно, невозможна ни чистая, ни непрестанная молитва, недоступна практика трезвения, не достижимы ни очищение ума и сердца от страстей, ни созерцание, ни реальное богообщение, ни тем паче – обожение.

Стяжать начальную исихию, первую деятельную степень внутреннего безмолвия, удается после того, как умственная энергия, отключенная от рассудка, перенаправляется в сердце. Но прийти к устойчивости этого состояния возможно, когда обучаемся преодолевать и внешние, и внутренние помехи. Это две стороны одного дела, сочетание которых необходимо. При опыте одностороннем молитва будет легко разоряемой, слабой, как хилый тепличный росток. Закаленная, устойчивая

[164] См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово о трех образах внимания и молитвы // Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2; Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1.

молитва не боится никаких внешних бурь: волны шума, суеты и страстных возмущений, обрушиваясь на нее, разбиваются как о скалу и не колеблют сердце. Вовне бушует стихия, но внутри сохраняется безмятежный покой, то же тихое звучание молитвы, что и в ночном одиночестве кельи. Тогда говорят о таком человеке, что «он ограждает себя от мира не стенами затвора, а непрестанной внутренней молитвой». Это плоды труда, в котором подвижник «все силы своей души стянул в сердце, как лучи в одну точку», а «световым центром» его жизни стал Христос[165].

Свое внутреннее делание – удержание ума в сердце и посильное трезвение – искатель безмолвия совершает прежде всего в уединении и полном покое, укрываясь, насколько это возможно, от внешнего мира на часдругой, в темноте и молчании. Такие моменты кратких затворов нужны, чтобы собрать все внимание и суметь уловить в сердце ощущение внутренней тишины, чтобы в ней, при замирании помыслов, установилась молитва. Это дело труднее, чем молитва на службе, на людях: «все могут молиться со множеством братий, но... немного таких, которые могут молиться наедине»[166]. Неподвижная поза помогает успокоить дыхание, его интенсивность снижается почти до неощутимости, стирается грань между вдохом и выдохом, в сердце безмолвно пульсирует молитва. При отсутствии внешних зрительных и слуховых раздражителей, при установившейся внутренней тишине молитва словно зависает в чистом пустом пространстве. Тогда удается вовремя замечать появление любого постороннего движения мысли и, не уделяя ему внимания, сохранять ум погруженным в молитву и тишину. Появив-

[165] *Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 35.

[166] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 19:6.

шийся было помысел, не напитавшись энергией нашего внимания, не может выжить – он тает и исчезает без следа. Такова суть делания, в одинаковой мере необходимого что иноку, что мирянину: «когда ты находишься один в своей келье, то твори Иисусову молитву и отгоняй все помыслы, не только худые, но и добрые. Безмолвие монаха – это свобода от помыслов. Если будешь поступать так, то увидишь Промысл Божий в своей жизни»[167].

Трезвение, начатое в одиночестве в тихой келье, надо продолжить во время богослужения. Если на службе, сосредотачиваясь в себе и сводя в сердце ум, получается расслышать внутреннюю тишину[168], тогда, на ее фоне, внимание уделяется богослужебному чтению и пению – слова ложатся на сердце отчетливо, ясно, чисто. К этому добавляется еще один план: собственная Иисусова молитва, которая будет умно звучать в сердце параллельно с богослужением. Одно не спорит с другим, не мешает, напротив – оживляет и дополняет. Как это может происходить, рассказывает святой старец, и хотя здесь, видимо, говорится о благодатной молитве, но тот же опыт отчасти доступен в молитве деятельной: «Имеющему внутреннюю молитву молитва так же свойственна и естественна, как и дыхание. Что бы он ни делал, молитва у него идет самодвижно, внутренне. Так и за службой в церкви молитва у него идет, хотя он в то же время слушает, что поют и читают... Мешает ли нашей беседе то, что мы дышим? Нет. Ну вот так же и молитва идет у тех, кто стяжал молитву внутреннюю»[169].

[167] *Зиновий (Мажуга), схимитр. // Рафаил (Карелин), архим.* На пути из времени в вечность. Саратов, 2008. С. 552.

[168] Обычно этому могут помочь художественные приемы.

[169] *Варсонофий Оптинский, прп. // Никон (Беляев), иеромон.* Дневник последнего духовника Оптиной пустыни. СПб., 1994. С. 148.

Нам «необходимо только старание» для того, «чтобы погрузиться в пучину молчания и глубину сердечную, а также забота о сколь возможно частом призывании имени сладчайшего Иисуса Христа»[170]. Внутренняя молитва, начатая в келье и продолженная на службе, совершается и за трапезой, не оставляется и после; ее же начинающий исихаст творит при исполнении послушания или в семье, на работе или на улице, среди людей и машин, за разговором, во время чтения книг, засыпая и просыпаясь, наконец, и ночью увидит он сны, в которых занят все тем же.

Достигший с годами такого «заповедника» внутренней тишины пусть помнит, что это отнюдь не предел устремлений, не конечная цель и не «место упокоения». Цель пути – совершенная исихия, священное безмолвие. А это «есть ума устроение нестужаемо» помыслами; это «тишина свободныя»; это «сердца в Бозе стояние несмутно и невлаемо» – то есть несмущаемое и неволнуемое; это «молитва умна, безтруден в трудех великих покой»[171]; это «отрада душевная»; это «светлое созерцание, ведение Божиих тайн, слово премудрости от чистого ума, беседа Божия, неусыпное око»; это же, «наконец, единение и слияние с Богом»[172]. Это путь, цель которого – «совершенное упокоение»[173].

Понятие *священное безмолвие* в широкое употребление ввел свт. Григорий Палама, оно встречается в наименовании его основного труда: «Триады в защиту священнобезмолвствующих», а также в заглавии Томоса:

[170] *Ефрем Святогорец, архим.* Отеческие советы. Саратов, 2006. С. 135, 417, 418, 444, 453.

[171] *Никита Стифат, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 2. С. 420.

[172] *Никита Стифат, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 131.

[173] *Симеон Новый Богослов, прп.* // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 238.

«Святогорский Томос в защиту священнобезмолвствующих», или святых исихастов. Термин призван был подчеркнуть соприсутствие благодати, ибо простое молчание (ἡσυχία) человека, находящегося в уединении, существенно отлично от безмолвия священного (ἱερά ἡσυχία). Первое имеет только психосоматический характер, в то время как *безмолвствующий священно* занят этим не ради телесного отдыха или душевного комфорта, «но чтобы встретить Христа». А встретив, подвижник безмолвствует из благоговения и страха: как бы не уклониться умом, не прилепиться к тварному миру, «не потерять своего Создателя. Священное безмолвие, в отличие от простого, не психологическое, но онтологическое состояние»[174].

Подвиг исихии, или традиционно по-русски – безмолвия, понимается аскетами как «хранение сердца от всякого постороннего помысла посредством внутреннего умного внимания, чтобы, устранив всякое чуждое влияние, достигнуть предстояния Богу в чистой молитве. Это делание именуется *умным безмолвием*. Оно унаследовано нами чрез живое и письменное предание от святых отцов с первых веков христианства», а в подлинном своем значении понимается как «вообще путь православного монашества». Сущность этого подвига, удачно выраженная прп. Силуаном Афонским, заключается «не в затворе и не в физическом удалении в пустыню, а в том, чтобы непрестанно пребывать в Боге». Старец учил, «что и затвор, и удаление в пустыню сами по себе являются лишь вспомогательными средствами и никак не целью. Они могут содействовать уменьшению внешних впечатлений и влияний, устранению от житейской молвы и тем благоприятствовать чистой молитве». Разумеется, уединение

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

допустимо только по благословению, своеволие обрекает и затвор, и пустыню, и любое доброе начинание на полное бесплодие, потому что суть «не в самовольном подвиге, а в послушании воле Божией»[175].

Кто-то полагает, что безмолвие в пустыне есть самый *высокий* образ жизни, другим кажется, что самое высокое это затвор, или юродство, пастырское служение или богословский труд. Прп. Силуан «считал, что ни один из этих видов подвижничества сам по себе не является высшим образом духовной жизни», все зависит от воли Божией о конкретном человеке. Однако при любом виде подвига, при всяком служении «остается обязательным искание чистой молитвы», что и означает подвизаться в безмолвии. Старец советовал на первом этапе молиться с умилением, так чтобы ум и сердце в согласии переживали молитвенные слова и чтобы молитва ничем не перебивалась: внимание не отвлекалось на что-либо внешнее и не было бы мыслей ни о чем постороннем. Такой начальный вид чистой молитвы «в той или иной мере известен очень многим верующим», но, к сожалению, «лишь в редких случаях он переходит в молитву совершенную». На следующем этапе «ум заключен в сердце и там безмолвно, вне посторонних мыслей и образов, поучается в памяти имени Божия. Эта молитва сопряжена с постоянным подвигом, она есть действие, зависящее в известной мере от произволения человека; она есть труд, аскетическое делание»[176]. Этим и отличается безмолвнический образ жизни, доступный в свою меру на всяком месте, при любом внешнем служении: истинные исихасты «полны трезвения и любви, живут ли они в пустыне

[175] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 57, 58.
[176] Там же. С. 58.

или подвизаются в миру. Невозможно, чтобы их разделило расстояние или чтобы их изменил внешний образ жизни»[177].

Даже прп. Иоанн Лествичник в своих наставлениях обращался не только к отшельникам, но и к «находящимся в молве, при действии и движении членов телесных», то есть погруженным в общение и суету внешних дел. Это им говорит он: «обучайся умному безмолвию, что всего достославнее; будь неустрашим душою среди молвы» – и поясняет, как именно действовать: «в дверях сердца твоего поставь стражей строгих и неусыпных, держи неудержимый ум в теле»[178]. Тем не менее взыскующий внутренней тишины будет всегда искать уединения и внешнего покоя, тяготиться обществом с его неизменной возбужденностью и молвой. Его не привлекают и пышные службы в многолюдных соборах. «Все великое совершается в молчании, все великое сокровенно от мира». Если «в храмовых песнопениях душа возносится к небу», то «в безмолвии небо опускается в сердце»[179]. Поэтому сердце, обращенное ко Христу, всегда стремилось в пустыню. В одиночестве находили подвижники ту глубину, на которой встречались с Богом. И Сам Господь звал их к этому: «Арсений, бегай людей, и спасешься», – услышал в ответ на свою молитву величайший из иноков. А когда, удалившись от мира, преподобный снова взывал: «Господи, направь меня ко спасению», то вновь был наставлен: «Арсений, бегай от человеков, молчи, пребывай в трезвении – в этом корень безгрешного состояния»[180].

[177] *Василий (Гондикакис), архим.* Входное. 2007. С. 188, 189.

[178] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 4:36.

[179] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 140.

[180] *Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность. М., 2006. С. 150.

Уединенный в самом себе там и находит свою пустыню. В чьей груди не смолкают призывы к Богу, тот словно лишается языка; переполненный умным словом, он смыкает уста, теряя потребность в речи. Если и не по собственному опыту, то по древним Патерикам мы знаем, что полное безмолвие старцев могло научать и просвещать, бывая «выше всяких назидательных слов». В уединении «у безмолвника открываются внутренние уста, это уста его сердца, которыми ум безгласно произносит молитву». Благодать «беседует с пустынником в безмолвии»; когда же он вынужден общаться с людьми и начинает «облекать мысль свою в слово», то «будто спускается по ступеням вниз», возвращаясь в мир грубого вещества, на тленную поверхность земли. «Только по особому откровению Божию безмолвники брали на себя подвиг старчества» — и никогда добровольно, только по послушанию. Это всегда был для них тяжкий крест, «и они всегда тосковали по своему прежнему одиночеству».

«Безмолвие прежде всего это хранение сердца. Пустынник любит людей, но особой любовью: он жалеет мир, не познавший Бога», и он с сочувствием и жалостью смотрит на «тех своих братьев, которые променяли безмолвие на внешнее служение». Но он молчит о благах исихии, об аромате плодов пустыни, никого не склоняет к уединению. Пустыннолюбец не проповедует словом. «Для безмолвника слово — это уже потеря. В молчании — дыхание вечности, в слове — тени земли. Отшельник говорит в двух случаях: когда ему повелевает благодать или же когда он не в силах выдержать безмолвие. В первом случае благодать говорит за него». Во втором — он остается разоренным, опустошенным: все его «духовное богатство сжег как огонь его собственный язык». «Христос является душе в молчании, тогда прекращаются, как бы

иссякают даже слова молитвы. Нельзя одновременно созерцать Бога и говорить о Нем. Безмолвник предпочитает быть наедине с Христом, а не говорить о Христе». «Слова – орудия этого мира, – сказал прп. Исаак Сирин. – А молчание – тайна будущего века». Но сама эта тайна «раскрывается душе не через слово, а через внутренний опыт, через действие благодати». Поэтому о безмолвии нельзя говорить, а когда говорим, то только указываем на его след. Поведать о тайне можно только через символ и иносказание, но постичь ее можно только внутренне пережив. «Духовный мир, открывающийся в молитве, нельзя адекватно передать словом – в него надо включиться»[181].

[181] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 140, 141, 147, 365.

Граница естества

Не подобает праздну стояти

Когда внимание ума удается сосредоточить в сердце, наступает краткий ответственный момент, о котором у прп. Никифора сказано: «тамо уму твоему сущу, не подобает молчати и праздну стояти», но необходимо, поясняет преподобный, «сии глаголы: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! имети дело, и поучение непрестанное, и никогдаже от сего преставати»[1]. Что здесь, казалось бы, особенного – в самом обычном напоминании творить Иисусову молитву? Далее мы увидим, какие причины побуждают святого наставника заострять внимание на этом моменте. Как известно, между понятиями *молитва* и *медитация*[2] пролегает целая пропасть, это два состояния сознания, имеющие явно противоположную направленность. И тем не менее, когда ум, обращенный к сердцу, встречается с затиханием помыслов, то оказы-

[1] *Никифор Монах, прп.* // Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 331.

[2] Медитация (лат. meditatio от meditor – размышляю, обдумываю) – процедура оперирования вниманием, направленная на достижение психического состояния углубленной сосредоточенности, которое характеризуется снижением реактивности, соматической расслабленностью и отрешенностью от внешних объектов. Медитация, различаясь по техническим приемам, широко применялась с глубокой древности в мистической практике пифагорейцев, платоников, неоплатоников и католических орденов, в суфизме, индуизме, дзэн-буддизме и йоге. В наше время распространена в оккультных кругах, в некоторых школах психоанализа и т.п.

вается на тонкой грани, разделяющей две стихии. Если он отклонится в неверном направлении, то рискует соскользнуть в совершенно чуждые молитве переживания.

Принципиальное различие этих двух понятий в том, что медитирующий ум всегда действует через локализованный в головном мозге рассудок, не способный к непосредственному богообщению. Общение с Богом осуществимо только через сердце, но никак не через мозг. В сердце средоточие человеческого духа, поэтому там и возможна встреча с Духом Божиим. При медитации ум обращен к самому себе, поэтому, какие бы ни предстали ему божества, или святые, или бесплотные духи, все это не более чем рассудочная игра ума. Возбуждая фантазию, сочиняя образы и активизируя эмоции, человек вовлекается во внутренний диалог с собственным подсознанием, воображая, что занят богообщением. В лучшем случае он слышит в ответ свой собственный голос, в худшем — он слушает демона. Именно эти свойства присущи той практике, что подменяет молитву в католической традиции.

Иные виды медитации напрямую связаны с оккультными практиками и имеют целью достижение состояния «чистого сознания» через «остановку мышления», — эти термины не имеют ничего общего с понятиями чистоты и тишины ума, употребляемыми в православной аскетике. С помощью различных техник медитирующие воздействуют на свой соединенный с рассудком ум; подавляя и затормаживая работу сознания, они добиваются отключения предохранительных механизмов, препятствующих чувственному восприятию духовного мира. Такое не санкционированное свыше, «со взломом» проникновение в трансцендентные сферы приводит только к одному: человек вольно или невольно вступает в контакт с миром падших духов.

В истинной, умно-сердечной, молитве, напротив, энергия ума отъединяется от рассудка и перенаправляется в сердце – в центр средоточия умной сущности. Только в состоянии такого единения сущности и энергии становится возможным для человека священнобезмолвие и реальное богообщение на личностном уровне. Безмолвие тогда священно, когда нет общения ни с людьми, ни с самим собой, но есть общение человеческого духа с Духом-Богом. «Молитва истинная есть та, которая... совершается духом»[3]. Это евангельское учение Иисуса Христа: *Бог есть Дух,* и *Дух есть истина*, и потому молиться *Ему должны* мы *в духе и истине*[4]. Чтобы быть обращенным к Богу, а не к самому себе, ум должен *смолкнуть*, нужно остановить поток привходящих и исходящих помыслов[5]. Такая остановка мыслительного потока возможна опять-таки только в одном случае – при концентрации умственной энергии не в рассудке, а в сердце.

Здесь критическая точка. Недостаточно направить ум в сердце – не обученный, он не удержится там, если не будет «связан». А связать его может только молитва. Поэтому ум, освобожденный от помыслов, не должен оставаться *праздно молчащим*, но непременно держать молитву, сосредоточиться на ней, произносимой в сердце на фоне умственной тишины. Иначе ему не устоять: увлекаемый мысленным или чувственным движением, которое не замедлит проявиться, либо уловляемый вражьим при-

[3] *Парфений Киево-Печерский, прп.* // Жизнеописание прп. старца Парфения Киево-Печерского. М., 1993. С. 43.

[4] Ин. 4, 24; 1 Ин. 5, 6.

[5] «Когда речь идет о свободе от помыслов, то имеется в виду не освобождение *рассудка* от мысли, но чистота *ума* и *сердца*». *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. С. 96.

логом, ум или ввергнется в страстные переживания, или же вновь сольется с рассудком и, плененный воображением, впадет в медитативное состояние. Вот почему нас учат: «когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но надобно непрестанно творить молитву Иисусову и никогда не умолкать. Ибо это, содержа ум немечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилогов вражеских»[6]. «Совершенное безмыслие чуждо святым отцам. Они внушали все оставить, но затем, чтобы... предстоять умно Господу и взывать к Нему... Когда говорят они, что надобно прогонять всякую мысль, то всегда прибавляют: гнать всякую стороннюю мысль»[7]. В этих поучениях ключ к тому, как удержаться на грани, за которой простирается пропасть прельщения.

Пресекая работу воображения, не поддаваясь эмоциональным движениям и не уделяя внимания всеваемым помыслам, молящийся стремится достичь тишины ума — внутренней исихии, когда ум, оставаясь чистым, сможет пребыть в Боге, в безóбразном созерцании Творца, в личном общении с Ним. Это то состояние, когда «ум не существует ни для себя, ни для других, а существует единственно для Того, Кто превыше всего»[8].

Справедливо критикуются некоторые приемы обучения молитве, предлагаемые митрополитом Антонием (Блумом)[9]. В его рассуждениях и практических советах иногда нарушается та самая граница, что обозначена в приведенных выше словах прп. Никифора. Учение вла-

[6] *Никифор Монах, прп.* // Добротолюбие. ТСЛ, 1992. Т. 5. С. 250.

[7] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 228.

[8] *Дионисий Ареопагит, св.* // *Попов И.В.* Труды по патрологии. ТСЛ, 2004. Т. 1. С. 42.

[9] См., напр.: *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М., 2004. С. 40–43.

дыки, испытав западное влияние, порой уклоняется от святоотеческой традиции, поэтому с его обширным письменным и устным наследием надо обращаться с большой осторожностью. В поучениях митрополита Антония о молитве звучат те же слова, что у других отцов, так что можно и не заметить нюансов, увлекающих в чуждую православной аскезе сторону. Между тем нам предлагается, например, в моменты внутреннего сосредоточения приостановить молитву и прислушиваться к умственной тишине в надежде получить *ответы от Бога*. Это как раз шаг в ту зону риска, где начинается непозволительное обращение к собственному подсознанию, которое и уводит человека в медитативное состояние. А «божественные» ответы, при таком настрое молящегося, скорее всего не замедлят явиться в виде переживаний, голосов или видений. Это так хорошо знакомо по опыту католических мистиков.

Из сопоставления восточного и западного подхода к молитвенной практике очевидна их взаимоисключающая сущность. Собственно говоря, католический опыт «это, конечно, не молитва и не общение с Богом. Это очень сильные галлюцинации на почве истерии, то есть прелесть». Здесь наиболее резко чувствуется, к чему приводит медитация, основанная на «субъективизме и психологизме», здесь «плененность собственной личностью» выражается в болезненных формах, «вплоть до истерического беснования в лжемолитвенных состояниях»[10]. Не случаен святоотеческий завет: ни в коем случае не читайте «ни Терезы, ни Франциска, ни прочих западных сумасшедших, которых их еретическая Церковь выдает за

[10] *Лосев А.Ф. // Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXIX.

святых... Не играйте вашим спасением! Иначе будете вечно плакать»[11].

Хорошо известно, до какой степени непристойности и богохульства доходили католические святые в своих «молитвах». Франциск Ассизский, например, медитировавший на темы «Сие есть Тело мое» или «Что я пред Тобой», видел «себя равным Богу», ощущал, что «совершенно превратился в Иисуса», и в результате пришел к убеждению: в нем «произошло новое воплощение Христа». Как, кстати, и известная оккультистка Е. И. Рерих, которая во время своих медитаций также ощущала полное свое тождество с Иисусом Христом. Свое открытие Франциск Ассизский проповедовал в храме, причем иногда в обнаженном виде, а толпы почитателей при этом впадали в состояние истерического экстаза. Соблюдая приличия, не станем описывать «молитвы» католической святой Терезы Авильской, грезившей эротическими галлюцинациями на почве истерии, умолчим и о подвигах таких учеников Франциска, как Клара Ассизская, брат Массео, брат Коррадо из Оффиды, и других адептов прелести. Достаточно будет упомянуть о том методе различения духов, который предлагает Франциск из Ассизи. Как только вам предстанет в видении какое-либо духовное существо, учит великий католический святой, необходимо предложить ему открыть рот, а затем помочиться туда. Если существо исчезнет, то это будет знаком того, что вам являлся диавол[12].

Наконец, еще одно наблюдение, которое, помимо прочего, связывает феномен лжемолитвенных состояний

[11] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 396.

[12] *Бекорюков Алексий, диак.* Франциск Ассизский и католическая святость. М., 2001. С. 34–43, 50.

с проблемой управления вниманием. Православная практика, как известно, строго следует принципу сосредоточения ума только в верхней части сердца, но никак не в более низких частях тела и не в области головы. Многовековым «молитвенным и аскетическим опытом дознано на Востоке, что привитие молитвы в какомнибудь ином месте организма всегда есть результат прелестного состояния», как и наоборот – его причина, когда к прельщению человека приводит удержание ума в неподобающем месте. По всем признакам несомненно, что «католическая эротомания» связана не с чем иным, как «с насильственным возбуждением и разгорячением нижней части сердца»[13].

Низвержение в чресла

Из всего прежде сказанного уже проясняется, в чем, собственно, заключена опасность преждевременного поиска сердечного места. Пока не пробудилась сердечная чувствительность и не ощущается явного отклика на молитвенные слова, человек не может и внимание свое привязать к нужной области сердца. Пытаясь, в поисках сердечного места, свести еще не согретый чувствами ум в глубину грудной полости, человек поневоле начинает концентрировать внимание на сердце как на физическом органе. Отсюда возникает двоякая опасность ошибки, что ведет к состояниям прямо противоположным молитвенному.

Во-первых, неопытный ум сам по себе слишком неустойчив, его почти невозможно удержать там, где надо, – в верхней части сердца. При неразвитом молитвенном

[13] *Лосев А.Ф.* // Там же. С. 51.

чувстве ум, по физиологическим причинам, стремится сосредоточиться не в верхней, а в нижней части сердца, так как внимание естественным образом привлекается к пульсирующей мышце сердца и непроизвольно смещается к нижней его оконечности, где пульсация наиболее ощутима. А именно это крайне нежелательно, так как нижняя часть сердца – сфера действия страстных сил души; привлекаемое сюда внимание ведет к разгорячению чувственности. Отсюда внимание легко соскальзывает в «похотную область», как называют нижнюю часть живота, и это еще более возбуждает страсти.

От этой опасности остерегают все отцы, касавшиеся темы сердечной молитвы. Разъясняется значение физиологического фактора: сердце своей «верхней оконечностью, находящейся против левого сосца груди, прикреплено, а нижняя его часть, находящаяся в оконечности ребер, свободна». Поэтому при биении сердца именно нижняя часть его приходит в колебание, что невольно привлекает внимание к этому участку. Неопытные делатели художества, невнимательно читавшие отцов исихастов, бывают посрамлены: пытаясь следить за дыханием, «многие, не имея никакого понятия об устройстве сердца, признают свое сердце там, где чувствуют биение его. Приступая самочинно к упражнению сердечной молитвой, они устремляют дыхание, вводя его в сердце, к этой [нижней] части сердца, приводя ее в плотское разгорячение, при чем биение сердца очень усиливается», – тем самым несчастные «навязывают себе неправильное состояние и прелесть». Старающийся «разгорячить нижнюю часть сердца приводит в движение силу вожделения, которая по близости к ней половых частей и по свойству своему приводит в движение эти части. Невежественному употреблению вещественного пособия последует

сильнейшее разжжение плотского вожделения»[14]. Характерно, что именно в нижней части грудной клетки начинается искусительное действие врага, «когда человек привлекает его к себе», а «благодатное действие ощущается в *горних* частях персей»[15].

«Отцы Церкви знают, что с изменением физического места сосредоточения внимания меняется самоощущение тела, а в зависимости от этого меняется и характер молитвы, и она может приобретать нежелательные и опасные оттенки. И они тем более должны были заботиться о точном указании места сосредоточения внимания при молитве, потому что иные простые монахи не имели даже понятия о границах сердца и готовы были относить к сердцу всю область живота, смешивая, вероятно, область сердца с областью чрева, на основании Евангелия от Иоанна[16] и других подобных мест Священного Писания, и, собирая там свое внимание, возбуждали в себе самые нежелательные физические ощущения»[17].

[14] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 298, 299.

[15] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 476.

[16] *Кто верует в Меня, у того... из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие* (Ин. 7, 38–39). Казалось бы, очевидно, что как *реки воды* означают благодать Святого Духа, точно так же и «чрево» должно пониматься здесь исключительно аллегорически, как и толкует Феофилакт Болгарский: «чревом в переносном смысле Он называет сердце, как и Давид: *закон Твой посреде чрева моего – закон Твой у меня в сердце* (Пс. 39, 9)». Но простота простецов обращает их в слепцов. Тут можно видеть, как сближаются крайности: что монахи из простых, что ученые из латиномудрствующих антипаламитов попадаются в сети одного и того же искушения – помыслы и тех и других витают вокруг «пупа чревного». И тех и других словно завлекает тот самый, свернувшийся в нижней части чрева змий, символизирующий силу, кому-то известную как кундалини, для нас же означающую клубок страстной похоти. – *Н.Н.*

[17] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 237, 238.

Второе нежелательное последствие возникает у тех, кто, принудительно удерживая внимание ума в сердце, усердствует сверх меры и применяет неадекватное усилие, излишне, как говорится, «нажимает» на сердце. Пока молитва еще не окрашена чувством, сосредоточение на сердце приобретает чересчур телесный характер, а чрезмерная напористость будоражит раздражительную силу. Это производит «давление на кровь около сердца», отчего она «согревается и падает на низ», а это и есть одно из самых неправильных действий. В результате наступает «кровяное разгорячение» – состояние прямо противоположное тому, что соответствует молитве. Пробужденная чувственность начинает возмущать ум шквалом помыслов и, распространяясь на область живота, приводит к тому же страстному разгорячению, что и в первом случае. Потому и сказано: «должно не нажимать ума с особенным усилием в сердце, должно не утруждать сердца, не производить в нем жару чрезмерным удерживанием дыхания и напряжением»[18].

Однако ревнители не по разуму, пренебрегая постепенностью, дерзко желают «враз войти» в сердечный храм, ворваться, так сказать, силой и как бы принудить Бога к общению. Не в меру торопливые, они надеются усиленным напряжением побыстрее «раскрыть» сердце. Так некоторые утрированно понимают прп. Исаака Сирина, говорившего, что дверь к небу находится в нашем сердце. Сердце и впрямь есть «врата к небесам», и оно же есть «престол ума, на коем восседает Господь», – именно поэтому оно «отверзается перстом Божиим», а не нашими усилиями взломать эту дверь. Когда же неразумные хотят сами восхитить «это Божественное священно-

[18] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 296.

действо» путем «напора ума на сердце», то бывают посрамлены. По этим причинам некоторые даже «повредили себе сердце», когда, не считаясь с собственными возможностями и одержимые нетерпением, пытались творить молитву в сердце умом насильно[19]. Они пренебрегли святоотеческим опытом: «Все делай потихоньку-полегоньку и не вдруг, добродетель не груша – ее вдруг не съешь»[20].

«Есть такие люди, которые, начитавшись подвижнических книг, сразу хотят подражать подвижникам, коих молитвенный труд описан, а посему читатели, желая соединить ум с сердцем, держат внимание на сердце чувственном». В этом и ошибка самонадеянных невежд, «так как самое чувственное сердце может заболеть до острой колики в нем и вся грудь разболится. И тогда уже по необходимости оставишь всякую молитву, и даже по книге производимую, а об умно-сердечной и говорить нечего»[21]. Надо лишний раз напомнить читателям таких, например, книг, как «Трезвенное созерцание», что описанный там опыт принадлежит подвижнику, прошедшему не только деятельный, но и благодатный период духовной жизни, человеку, практически уже вышедшему за пределы телесного пребывания на земле, достигшему бесстрастия и вершин созерцания. Чтобы получить пользу от подобных писаний, читателю нужна двойная способность: здравого рассуждения и чуткой духовной интуиции. Тогда есть надежда что-то понять из столь высоких

[19] *Силуан Афонский, прп. // Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 126.

[20] *Серафим Саровский, прп.* Факсимиле письма к прп. Антонию Радонежскому // Духовные светочи России. М., 1999. С. 207; Русскій паломникъ. Platina, 2003. № 27. С. 64.

[21] *Кирик, схиархим.* Иноческие поучения. Мадрид, 1973. С. 25.

откровений и даже суметь что-то использовать на своем уровне.

Для некоторых начинающих, которым не подходит *искусственный* метод, лучше совсем «не обращать внимания на биение сердца. Только держать не рассеянным в молитве свой ум. Это является центром и целью молитвы»[22]. Молящийся «должен следить за умом, чтобы он не переходил из сердца в нижнюю часть живота... Пусть он держит ум неподвижным в верхней части сердца. Пусть не дышит часто». А если вдруг замечает чувственное возбуждение, «пусть задерживает дыхание, поднимается и стоит прямо, сколько хватает сил». Когда «из сердца исходит сильное сладострастие, пусть он ему препятствует, не ищет его, но от него отвращается»[23].

Как говорили старцы, если держать молитву внизу сердца, или под ложечкой, или еще ниже, «то здесь происходит то, что может быть выражено словом “увы”, – происходит воскипение крови и ее бурление; нижние части приходят в движение и производят то, о чем срамно есть и глаголати. Здесь бездна». Прп. Амвросий Оптинский советовал некоторым своим недостаточно подготовленным чадам вовсе избегать прежде времени умносердечных опытов: «Пишешь, что во время молитвы у тебя бывают плотские движения и скверные хульные помыслы. Должно быть, ты во время молитвы держишь внимание ума очень низко. Сердце человека находится под левым сосцом, и ежели молящийся человек держит внимание ума ниже, тогда и бывает движение плоти. Держи больше устную молитву, тогда и избавишься от

[22] *Ефрем Святогорец, архим.* Жемчужины... ТСЛ, 2001. С. 33.

[23] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 246.

подобных движений... а умную, сердечную молитву без наставления проходить опасно. Такая молитва требует наставления, безгневия, молчания и смиренного самоукорения во всяком неприятном случае. Поэтому безопасней всегда держаться молитвы устной, так как мы скудны в терпении, смирении и безгневии»[24].

Итог сказанному подводят наставления прп. Василия Поляномерульского: «Следует с самого начала обучать ум в час молитвы, чтобы он находился в верху сердца и зрел в глубину его», но не оказался бы «на конце снизу». Надлежит знать, что, «когда ум стоит сверху сердца и оттуда совершает молитву, тогда, как царь, сидящий на высоте, взирает совершенно свободно на все пресмыкающиеся внизу злые помыслы и разбивает их о камень имени Христова... Притом же, будучи столь удален от чресл, может во всяком случае избежать похотного жжения, существующего в естестве нашем». Если же кто, пренебрегая советом, станет сосредотачиваться в нижней части сердца, то тогда – «или от случающегося оскудения теплоты сердечной, или же по изнеможению ума, или по причине воздвигнутой врагом брани – ум сам по себе ниспадает к чреслам», из-за близости этих частей тела, и, хотя и невольно, «смешивается с похотною теплотою». Так «некоторые, по наивной нерассудительности или, лучше сказать, не зная, что такое верх или середина сердца... начинают творить молитву снизу, на конце сердца, при чреслах, и таким образом, касаясь умом частию сердца и частию чресл, по собственной вине вызывают прелесть, как обаятели змею, ибо невозможно избежать общения с врагом тем, кто таким образом держит внимание. Другие же, страдая окончательным неразумием и

[24] Собр. писем оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1995. Ч. 3. С. 88.

грубостию, не знают даже самого места сердечного... полагая его среди пупа чревного, дерзают – увы их прелести! – там совершать умом молитву»[25].

Если кто дерзает молиться, держа «внимание снизу сердца, такового ум, возлегши весь на чреслах и оттуда смотря в глубину сердца и совершая молитву, прелюбодействует в сердце своем, распаляя члены свои сладострастием блудным, и добровольно впускает врага внутрь себя, что есть явная прелесть, из-за которой многие в нынешнее время, по неведению приобщившись и пострадавши от нее, отказались обучаться умному деланию, говоря: это дело одних бесстрастных! И таким образом сделались преткновением и себе, и всем желающим начать это умное внимание. Лучше было бы им, повесив камень на шею, утонуть, чем соблазнять себя и многих делателей... говоря, что все желающие обучаться умному вниманию так же пострадают, – да не будет этого!»[26]

Последнюю мысль старца Василия развивает свт. Игнатий: «Получившим и усвоившим себе несчастное предубеждение против молитвы Иисусовой, нисколько не знакомым с нею из правильного и долговременного упражнения ею было бы гораздо благоразумнее, гораздо безопаснее воздержаться от суждения о ней,

[25] Упомянутый образ обаятеля, вызывающего змею, побуждает к сравнению, невольно подтверждающему истинность православного учения. Кундалини – символ Шакти – спящая змея, свернувшаяся в основании позвоночного столба, в области детородных органов человека. Чтобы обрести в себе единство добра и зла – единение Шивы и Шакти, адепты восточных культов пробуждают силу кундалини, после чего добиваются «поднятия кундалини». Змея, поднявшись по позвоночнику, проникает в сердце, а затем овладевает сознанием человека. Как тут не вспомнить древнего змия, прельстившего прародителей ложью о том, что зло это и есть благо. – *Н.Н.*

[26] *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 346, 360.

сознавая свое решительное неведение этого священного подвига, нежели принимать на себя обязанность проповеди против упражнения молитвою Иисусовою – провозглашать, что эта всесвятая молитва служит причиною бесовской прелести. В предостережение им нахожу необходимым сказать, что хуление молитвы именем Иисуса, приписание зловредного действия этому имени равновесны той хуле, которую произносили фарисеи на чудеса, совершаемые Господом... Невежественное богохульное умствование против молитвы Иисусовой имеет весь характер умствования еретического»[27].

Еще ранее рассудил о том же прп. Паисий Молдавский в своем трактате «Главы о умней молитве». Прельщение и в самом деле угрожает, но кому? «Если кто осмелится проходить эту молитву самочинно, не по силе учения святых отцов, без вопрошения и совета искусных, будучи к тому же надменен, страстен и немощен, живя без послушания и повиновения, да еще и проводя уединенное и пустынное житие, которого и следа за свое самочиние не достоин видеть, – такой воистину, и я утверждаю, легко впадает во все сети и прелести диавола». Ну так что же? «Неужели эта молитва является причиною прелести? Да не будет! Если же вы за это порочите умную молитву, то вы должны порочить и нож, если бы какому-нибудь малому ребенку случилось, играя этим ножом, по неразумию своему причинить себе рану. Тогда нужно и воинам запретить носить меч воинский, если бы случилось какому-нибудь безумному воину заколоть себя мечом. Но как ни нож, ни меч нельзя считать виновниками причиняемого ими вреда, так и меч духовный – священная и умная молитва – неповинна ни в чем дурном;

[27] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 221.

виновны же самочиние и гордость самочинников, вследствие которых они впадают в бесовскую прелесть и подвергаются всякому душевному вреду»[28].

Отеческие запреты

И пасомые, и пастыри иной раз смущаются, усматривая противоречие между «строгими словами свт. Игнатия, запрещающего новоначальным, под угрозой впадения в прелесть, входить молитвою в область сердца» и словами прп. Василия Поляномерульского и свт. Феофана Затворника, «указывающих на необходимость при молитве Иисусовой стоять вниманием в сердце», причем даже и начинающим[29]. Надо ли пояснять, что противоречие это кажущееся, и то только для тех, кто не учитывает различий между *искусственным* и *естественным* методами молитвы.

Кроме этого, взгляд внимательный обнаружит, что причиной напрасного недоумения часто служит «разница выражений, употребляемых подвижниками для обозначения одной и той же мысли, и различие моментов, о которых они говорят». И свт. Игнатий Кавказский «не отрицает необходимости участия сердца в молитве новоначальных и страстных, но выражает эту мысль словами: *при сочувствии сердца*, а другие пользуются иными словами». Так, старец Василий Поляномерульский пишет о молитве новоначальных: «Следует прежде всего очищать ум и сердце, непрестанно говоря во *глубине сердечной*: Господи Иисусе Христе, помилуй мя... Ибо всякий ново-

[28] Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія Величковскаго. 2001. С. 179; *Четвериков Сергий, прот.* Правда христианства. М., 1998. С. 150.

[29] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 226, 227.

начальный и страстный может разумно, при блюдении сердца, совершать эту молитву». В другой раз еще определеннее говорится «о возможности молитвы сердцем для новоначальных и страстных», опровергается «мнение тех, кто считает делание Иисусовой молитвы приличным только для святых и бесстрастных». Старец Василий поясняет: «Первая степень преуспеяния новоначальных монахов состоит в умалении страстей трезвением ума и блюдением сердца, то есть умною молитвою, подобающею деятельным»[30].

На эти же высказывания старца ссылается в своих сочинениях и сам свт. Игнатий[31]. Дело лишь в том, что выражение старца Василия «во глубине сердечной» в данном случае соответствует тому, что в творениях свт. Игнатия названо молитвой, совершаемой «умом при сочувствии сердца», – молитвой, «всем доступной, не только преуспевшим, но и новоначальным». Этим же понятиям у свт. Феофана соответствует выражение «стать умом в сердце». Так разрешается могущее возникнуть недоумение. «У всех трех наставников разница только в словах, а по существу они говорят одно и то же, а именно: что и новоначальным, и страстным... возможно и должно молиться в сердце Иисусовой молитвой с целью очищения сердца от страстей»[32].

Что же касается запретов, то и здесь «нет противоречия, ибо тут говорится о молитве Иисусовой в ее высшей степени», – подтверждает сам свт. Игнатий, находясь в полном согласии с другими отцами, точно так же запрещавшими домогаться даров благодати. Он напоминает и

[30] Там же.

[31] См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 221.

[32] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 226, 227.

о строгом разграничении, пролегающем между молитвой *деятельной* и *благодатной*: «Всем христианам можно и должно заниматься молитвою Иисусовою... с величайшим вниманием к мысли и словам молитвы и с сокрушением духа... и в тщательных делателях всегда при участии сердца», то есть молитвой умно-сердечной деятельной. «Но не всем дозволяется приступать к молитвенному священнодействию умом в сердечной клети»[33] – то есть к молитве более высоких уровней, которая, как указывает слово «священнодействие», должна совершаться силою благодати.

В очередной раз мы встречаемся с затруднениями, которые возникают из-за отсутствия единообразия в терминологии. Это свойство отеческих писаний требует от нас постоянной вдумчивости. Причины же несогласованности коренятся в том, что традиции аскетической литературы закладывались не учеными-теоретиками, а подвижниками-практиками. Будучи представителями разных культур, жившими в различные эпохи, они не преследовали цели создания единой науки – они лишь делились с собратьями личным опытом духовной брани, тем, что было завоевано в этой борьбе, тем, что было открыто им свыше. Авторы, прошедшие путем умного делания и опытно постигшие предмет описания, были озабочены не систематизацией терминов, но точностью передачи смысла, задачей их было – донести суть, а не букву. Поэтому они могли свободно позволить себе *умное* делание называть – хранением *сердца*, а *сердечное* безмолвие – блюдением *ума*. Отсюда же происходят и другие наименования умно-сердечной молитвы: тайное поучение, сердечное внимание, противоречие помыслам, внутрь-пребывание, трезвение, бодрствование и прочие.

[33] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 257.

Как гласит предание старцев: «на духовном небосводе теряют силу общепринятые правила человеческой логики»[34]. Именно поэтому «отцы переменяют названия духовных предметов. Ибо точность именований устанавливается для предметов здешних, а для предметов будущего века нет подлинного и истинного названия, есть же о них одно простое ведение, которое выше всякого наименования... и всех придуманных имен... Отцы в означение оного ведения употребляют какие хотят названия, так как точных именований оному никто не знает»[35]. Найти точные формулировки понятий духовных бывает настолько непросто, что свт. Григорий Палама, например, в пылу спора использовал порой термины, нетрадиционные для православного богословия. Он сам признает, что в своих полемических трудах не всегда точен в выборе терминологии, однако его богословская позиция остается строго православной. Сам он, ссылаясь на свт. Василия Великого, объясняет: «В полемике не обязательно быть абсолютно точным в использовании терминологии, но в исповедании веры требуется соблюдать точность во всем»[36].

Все это и приводит к тому, что одни и те же понятия часто «обозначаются в аскетической литературе различными техническими терминами. Эти последние, отличаясь фигуральностью, нелегко переводятся на точный язык современных психологических терминов». Поскольку все «святые отцы-подвижники... допускали известную свободу в распределении и формулировке литературного материала»[37], то от читателя требуется достаточный личный молитвенный опыт и искушенность во

[34] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 131.
[35] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. Сл. 16. С. 63.
[36] *Мандзаридис Г.* Обожение человека. ТСЛ, 2003. С. 4.
[37] *Зарин С.М.* Аскетизм. М., 1996. С. 248.

внутреннем делании, чтобы уметь верно, учитывая контекст, распознавать смысловые оттенки, зачастую делая поправки на небезупречность переводов.

Возвращаясь к упомянутым запретам, мы затрагиваем вопрос, всегда вызывавший разногласия. Известно, что «некоторые наставники Иисусовой молитвы строго-настрого запрещают тем, кто еще не очистился от страстей, касаться сердца и искать сердечное место». Обоснованны ли их сомнения в доступности умно-сердечной молитвы для новоначальных? Разъяснения можно найти, обратясь к учению преподобных старцев Василия Поляномерульского и Паисия Молдавского. «У старцев имеется совершенно ясный и определенный ответ, если внимательно знакомиться с их писаниями. По учению старцев, основанному на святоотеческом Предании, именно молитва Иисусова и очищает сердце от страстей, а потому необходима тем, кто еще не освободился от страстей»; касается это как новоначальных, «приходящих к монашеству», так и новоначальных, подвизающихся в миру. Одна только умно-сердечная Иисусова молитва, возносимая из глубины сердца, как раз и способна «очистить ум и сердце от мысленных грехов». При этом «старец Василий строго осуждает тех, кто запрещает умное делание новоначальным»[38].

Подобная точка зрения была близка русским старцам исихастского направления. Среди высказываний подвижников встречаем такие: «Те наставники говорят неверно, кои учат сначала приобрести разные добродетели, изгнать из себя страсти, очистить сердце и потом только начинать Иисусову молитву. Так нельзя. Ибо своими силами мы решительно не можем сделать ничего хороше-

[38] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 390–392.

го». Напротив, «нужно именно с помощью молитвы на всякое дело испрашивать помощь Божию». Другой разговор, когда радеющие о запретах «имеют в виду не деятельную, трудовую молитву новоначальных, а зрительную или созерцательную молитву совершенных, которая, по общему мнению отцов, действительно невозможна без предварительного очищения от страстей»[39]. Духовных юнцов, притязающих немедленно стяжать благодать созерцания, надо, как говорят отцы, «дернуть за ноги», чтоб «спустились на землю».

Если у кого-то возникает сомнение в словах старца Василия, утверждавшего, что подобает «и новоначальным, и страстным совершать Иисусову молитву в глубине своего сердца ради очищения его от страстей», то можно обратиться к авторитету прп. Григория Синаита. По слову преподобного, «новоначальному надлежит внимать сердечному действу, как незаблудному, то есть, стоя вниманием в сердце, творить молитву Иисусову, все прочее же не принимать до времени умирения от страстей». Из учения прп. Григория видно, что запрет «стоять вниманием в сердце и творить Иисусову молитву на помыслы... относится к тем, кто самовольно и преждевременно стремится к созерцательной молитве или же, будучи страстным, вступает в противоборство бесовским помыслам, тогда как ему нужно, стоя вниманием в сердце, вопиять именем Божиим о помощи против врагов». Точно так же, вкупе с упомянутыми отцами, мыслят и святой Варсонофий Великий, и Нил Сорский. Из всего сказанного ими «совершенно ясно, что прещения не относятся к тем, кто хотя и обуреваем страстями и помыслами, но с покаянным чувством, с благоговением и вниманием, в глубоком

[39] Там же. С. 393.

смирении ищет в молитве Иисусовой спасения и очищения от страстей. Угроза относится только к тем, кто дерзостно стремится, не очистившись от страстей, к высшей созерцательной молитве»[40].

Имеется, правда, одно конкретное ограничение, для всех безусловное: страстным «запрещается касаться умного делания только в том случае, если они *хотят* оставаться в своем страстном устроении и *не хотят* бороться со своей страстью». Это прежде всего, по авве Дорофею, те, которые, «впадая в гнев и досаду, остаются злобствующими на оскорбившего» и продолжают враждовать. Все таковые «находятся под адом до тех пор, пока действует страсть, и таким не должно касаться умного делания». Свт. Феофан Затворник о пребывающих в таком состоянии говорит: «Даже сумасшествие от молитвы Иисусовой может произойти, когда, творя сию молитву, не отстают от каких-либо грехов и привычек, кои осуждает совесть. При сем внутри происходит глубокий разлад, прогоняющий всякую мирность сердца... отсюда помутиться может голова». К тому и дан в трактате прп. Симеона завет о хранении совести[41].

«Мне известно, – пишет по тому же поводу свт. Игнатий Кавказский, – что некоторые благонамеренные люди, но впадающие в блуд самым делом и не могущие по несчастной привычке воздержаться от падений, покушаются на упражнение в сердечной молитве. Может ли быть что-либо безрассуднее, невежественнее, дерзостнее этого начинания?»[42] И опаснее – надо добавить. «Тем же, кто сопротивляется страсти, борется с нею, не хочет

[40] Там же. С. 228, 229, 231.

[41] Там же. С. 393.

[42] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 273.

действовать по ней, скорбит и подвизается», – тем непременно «можно и должно обучаться умному деланию... очищаться вседневною благодатию Христовою через умную молитву и ежечасное покаяние»[43].

Предел, егоже не пре́йдут

Причины многих ошибок, заблуждений и недоразумений связаны с несвоевременностью человеческих усилий, желаний, действий, а часто еще и с неверной самооценкой, как правило безрассудно завышаемой. По поводу первого святоотеческая мысль отзывается с определенностью: «Не знаешь разве, что всякому житию свой чин и свое время... всякому делу свой порядок и всякому роду жизни известное время. Кто прежде времени начинает, что сверх его меры, тот ничего не приобретает, а усугубляет только себе вред». Вполне ясна природа и второй причины, что отражено в отеческом завете: «Смиренномудрые и понимающие дело соглашаются учиться у отцов и знать пределы естества»[44]. Таковые «не дерзают на недоступное» и потому «не соскальзывают немощно вниз к худшему»[45]. Смиренные и мудрые понимают, что «следует устремлять наш ум к тому, что нам дал Бог постичь, и ничего за пределами нашей немощи не искать», ибо «если и дерзнет на это кто-нибудь, то цели не достигнет, а только, помрачая умственное зрение, и сущего отпадет света[46], – как тот, кто дерзнет воспринять все солнце телесными очами». Потому же и херувимы, и

[43] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 393.

[44] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 51, 64, 65.

[45] *Дионисий Ареопагит, св.* Корпус сочинений. СПб., 2006. С. 125.

[46] Ср.: *...у того отнимется и то, что имеет* (Мф. 13, 12).

серафимы «закрывают лица, показывая, что они не посягают зреть превышающее их, не данное им»[47].

Мало понимать, что *всему свое время*[48], надо суметь применить к себе этот принцип. Предмет нашего внимания – тот незримый порог, что отделяет деятельный период от созерцательного, и та неосязаемая граница, которая пролегает между двумя видами умно-сердечной молитвы: *деятельной* и *благодатной*, о которых и сказано: «Пусть будет известно, что, по писанию святых и богоносных отцов наших, есть две умные молитвы: одна – новоначальных, принадлежащая деянию, а другая – совершенных, принадлежащая ви́дению [созерцанию]. Та – начало, а эта – конец, потому что деяние есть восхождение к созерцанию»[49]. И еще сказано: «Иное есть прилежно умом блюсти свое сердце; и иное – быть епископом сердца посредством ума, как начальнику и как архиерею, приносящему Христу словесные жертвы»; последнее и есть «совершенство молитвы – восхищение ко Господу»[50]. «Второе происходит от первого», и «все это совершается под водительством благодати Божией, по ее благоволению и усмотрению. Стремление ко второму прежде стяжания первого не только бесполезно, но может быть причиной величайшего вреда»[51]. Созерцатель вырастает из деятеля. Но переход к благодатному периоду не может быть восхищен. Невозможно присвоить себе благодать созерцания, взять силой у Бога то, что может быть даровано только Им Самим и только в то время, когда Он того пожелает.

[47] *Максим Исповедник, прп. // Дионисий Ареопагит, св.* Корпус соч. С. 125.

[48] Еккл. 3, 1.

[49] *Паисий Величковский, схиархим.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 17.

[50] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:19, 51.

[51] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 263.

Он дарует все потребное в свое время. И *все в свое время признано будет хорошим*, но не ранее. Ибо *все соделал Он прекрасным*, но все – *в свое время.* Посему, *делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем, если не ослабеем.* Благо, когда *сердце мудрого знает и время и устав; потому что для всякой вещи есть свое время и устав.* Но *человеку великое зло, когда он не знает, что будет*, и действует несвоевременно. Ибо если *человек не знает своего времени*, то *как рыбы попадаются в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них.* Но и *дерево... приносит плод свой во время свое.* Как *и чрево матери в свое время отдает то сохраненное, что в нем произросло.* Так что *смиритесь под крепкую руку Божию, да вознесет вас в свое время.* И не усомнитесь – непременно *Он в свое время отдаст вашу награду*[52].

Соединение ума с сердцем при деятельной молитве доступно многим усердно подвизающимся, но молитва благодатная – назовем ли ее самодвижной, глубокой сердечной, созерцательной, зрительной или духовной – есть великий и редкий дар Божий. Первое – находится в пределах человеческого естества, второе – есть переход на иной уровень бытия. Здесь Господь Бог *предел положил еси, егоже не прейдут*[53]. Это, собственно, запрет на пересечение границы человеческих возможностей, и обоснован он тем, что попытки «нелегального» перехода этой границы кончаются бедственно. И все это потому, что вхождения во святая святых могут удостоиться исключительно подвижники с очищенным сердцем, прошедшие все битвы и искушения деятельного пути и возросшие в

[52] Сир. 39, 40–41; Еккл. 3, 11; Гал. 6, 9; Еккл. 8, 5–7; 9, 12; Пс. 1, 3; 3 Езд. 8, 9; 1 Пет. 5, 6; Сир. 51, 38.

[53] Пс. 103, 9.

меру созерцателей. Вхождение даруется тем, у кого через таинственное воздействие благодати отверзлись глубины сердечные.

Напомним, что нарушитель границы обрекает себя на погружение в самообман *мечтательной* молитвы. Это единственное, чего он может добиться, а конечным результатом будет та или иная степень помраченности прельщением. По мысли прп. Исаака Сирина, повторенной и прп. Паисием Молдавским, и другими отцами, – «войти в эти созерцания не может никто самовластно своим произвольным подвигом, если не посетит кого Бог и благодатию Своею не введет в них»[54]. Поэтому «к достижению высоких устроений или состояний не должно стремиться... К созерцанию человек возводится Божественной благодатью после покаяния, великого и глубокого смирения, и это происходит совершенно неожиданно для человека... Если Богу угодно будет восхитить человека к созерцанию, то это всецело дело Его усмотрения и благоволения к кающемуся; мы же об этом никакой даже мысли не должны иметь, ни желания, потому что самое это наше желание, по слову прп. Исаака Сирина, есть первое препятствие к созерцанию»[55].

Наша забота – очищать себя, ибо «доколе не совлечется человек умом всего тварного, не может зреть Бога», так как «Бог созерцается чистым умом». Силы подвижника деятельной умной молитвы сосредотачиваются «на соблюдении нравственных евангельских заповедей, и именно через погружение в мир нравственно-духовный достигается совлечение мира естественного», приводящее к созерцанию. А уже в созерцании «совлечение мира

[54] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 393.

[55] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 167, 302.

естественного доходит до полной потери чувства не только окружающей вещественности, но и самого тела нашего, как сказано: *не знаю – в теле, или вне тела*[56]. Причем это происходит так тихо, нежно, что человек совершенно и не замечает, как это происходит, а лишь после молитвы "открывает", "догадывается", что произошло с ним»[57].

По вхождении в созерцательный период начинается иная жизнь. Ум, пребывая в сердце, по действию благодати переходит в новые состояния, совершенно отличные от всего, что доводилось переживать прежде. Занятый круговой умно-сердечной молитвой или молитвой иной формы, ум в непредсказуемый момент бывает захвачен силой благодати и таинственно погружен в самую *глубь сердца*, где происходит всеобъемлющее соединение сердца и ума. Тогда приостанавливается молитва и ума, и сердца – наступает тайнодействие созерцания. Подобные «невыразимые действия энергии... совершаются в телах священных безмолвников, посвятивших всю жизнь исихии»[58]. Это благодатное состояние определяют как пребывание *в глубине сердца*. Его же называют молитвой *глубокой сердечной*. В этом состоянии человеческий ум неизъяснимо пребывает в недрах сердечных, а Дух Святой непрестанно молится в сердце без каких-либо усилий со стороны человека. В то же время может происходить таинственное, непостижимое для нас восхищение души в созерцание горнего мира.

В молитве созерцателя «Дух влечет к Себе ум, водружая его в глубине сердца и освобождая от привычки к круговращению»[59]. Ум человеческий наконец, после всех

[56] 2 Кор. 12, 3.
[57] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 253.
[58] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 170.
[59] *Григорий Синаит, прп.* Творения. М., 1999. С. 94.

скитаний в рассеянии, возвращается в дом свой: как блудный сын, он *был мертв и ожил, пропадал и нашелся*[60], и теперь «входит он в сердце духовное, глубокое»[61]. Глубокая сердечная молитва «совершается из всего существа, причем все существо соделывается как бы едиными устами, произносящими молитву»[62]. Тогда подвижник «начинает проникать в те глубины сердца, которые уже суть не плоть. Он находит свое глубокое сердце, духовное, метафизическое, и в нем видит, что бытие всего человечества не есть для него нечто чуждое, постороннее, но неотделимо связано и с его личным бытием». Теперь «погрузившийся в глубокое сердце ум в самом акте этого молитвенного погружения совлекается всякого образа, не только видимого, но и мысленного, и в состоянии этой чистоты удостаивается предстоять Богу; и то, что исходит из этой глубины внеобразной, хотя позднее и выльется в форме мысли или облечется в тот или иной образ, не есть уже страсть, но подлинная жизнь в Боге. В этом состоянии обнаруживается, что душа естественно стремится к Богу, и подобна Ему, и бесстрастна по естеству своему»[63].

* * *

Проблемы, а то и настоящие бедствия, начинаются, как только человек переоценит свои возможности и прежде времени посягнет на дары благодатной свободы, то есть попытается вырваться из темницы своего естества. Все мы обращаемся к Богу с мольбой: *изведи из темницы душу мою*[64] – и чаем своего освобождения, но сподо-

[60] Лк. 15, 24.
[61] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. ТСЛ, 2004. С. 165.
[62] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 2. С. 218.
[63] *Софроний, иеромон.* Старец Силуан. Paris, 1952. С. 22, 63.
[64] Пс. 141, 8.

бятся его только те, «которые вследствие чистоты души могут предаваться созерцанию»[65]. Приготовивших свое сердце Господь изводит из тьмы плотского состояния на духовный простор, вводит в созерцание благодатного света. Но «ни у одного из отцов не находим, чтобы в созерцание можно было вступать самим», по собственному изволению. «Созерцание, по словам отцов, давалось именно тем, которые успевали уже очистить сердце свое совершенно», и только тогда они «глубоко соединялись с Господом»[66]. Однако «бо́льшая часть монахов нынешнего времени, не зная, что в науке монашества есть свое введение, начало, средина и конец, тотчас ищут раскрыть в себе благодатные действия (как будто Бог подчинен воле человеческой!), не позаботясь наперед сделать сердце способным к приятию Божества»[67].

Надлежало бы ведать всякому, что «делание сие есть великое и страшное, приступать к нему надо с большою осторожностью и страхом Божиим; святые отцы предупреждают о том, что недостойно приступающие к сей преестественной молитве только навлекают на себя гнев Божий... Молитва духовная есть высочайшее из деланий, за нее, по слову прп. Нила Синайского, у человека вся брань с демонами, и всякий незаконно стремящийся приноровить себя к этой преестественной молитве навлечет на себя гнев Божий». Не разобравшись толком в этой науке, устремляться к созерцанию – просто безумие. Потому «не должен человек никогда стремиться к видению, к созерцанию, к высоким достижениям», такой настрой – «есть путь прелестный». Ведь «враг не дремлет. Начнутся, избави Бог, “видения”, “благодатные” посе-

[65] *Евагрий, авва.* Творения. М., 1994. С. 121.
[66] *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 215.
[67] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Странник. 1998. С. 164.

щения. Все пойдет легко сравнительно: бдение, умное внимание, воздержание в пище», – когда такие подвиги легко даются, это первый симптом прелести. «И тогда трудно будет убедить вас в чем-либо. Покамест не поздно, на всю жизнь возьмите себе в правило: не стремиться к видению и созерцанию, даже во время видения[68]. Есть только одно созерцание и видение, к которому должно стремиться всесильно, – это видение греха своего, и большего не надо нам для спасения», если, конечно, такое видение сопровождается покаянием[69].

Свт. Григорий Богослов говорит, что «древо жизни в раю было образом созерцания Божества, и грех Адама – это отсутствие послушания и терпения, это нетерпеливое желание неподготовленной души подойти к непосредственному созерцанию Божественного света»[70]. Сердце, по старческому выражению, «есть престол и жертвенник для молитвы», где постоянно должно вершиться священнослужение. Но именно здесь, на переходе от внешнего к внутреннему, от материи к духу, – та уязвимая грань, где возникает риск соскальзывания в прелесть. Поэтому так привлекательна безопасность *естественного* метода, к которому относятся отеческие запрещения «не искать прежде времени сердечного места», которое «в свое время открывается не иначе как перстом Божиим». Отсюда увещевание: «Не понуждайте себя преждевременно к открытию в себе сердечного молитвенного действия... В свое время, известное Богу... отверзается этот вход, – отверзается он тогда, когда человек не только престанет от деятельного греха, но и получит от десницы Божией

[68] Ср.: Лествица. 7:58.

[69] *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Essex; М., 2002. С. 174, 175, 180, 187.

[70] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 317.

силу противиться страстным помыслам, не увлекаться и не услаждаться ими... Отцы строго воспрещают преждевременное усилие взойти умом в святилище сердца для благодатной молитвы, когда эта молитва еще не дана Богом. Воспрещение сопрягается со страшной угрозой»: дерзнувший, по слову прп. Григория Синаита и прп. Нила Сорского, «удобно умерщвляется бесами»[71].

В самом деле, если «дерзостный и самонадеянный, ища того, что выше его достоинства и устроения, горделиво добивается того, чтобы прежде времени достигнуть зрительной молитвы... если кто в самомнении мечтает достигнуть высокого, охваченный сатанинским, а не истинным желанием, – такого диавол легко улавливает своими сетями, как своего слугу»[72]. В таких случаях притязания начинающего молитвенника достичь созерцания с неочищенным сердцем приведут к известному результату. Вместо услаждения благодатью, которую он вознамерился «взять» своей силой, человек, опьяненный мечтательной псевдомолитвой, изведает всю прелесть прельщения. Введенный в самообман и повредившийся, он навлечет на себя такие искушения, которые навсегда отобьют всякое желание к молитвенным подвигам. Еще хуже то, что такие люди, оставив молитву, начинают отваживать от нее и других. Такой «человек, сошедший с прямого пути... поносит путь Божий и препятствует желающим идти по нему»[73], он «становится камнем преткновения и для других, «употребляющих усилие»[74],

[71] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 271–274. Т. 2. С. 296.

[72] *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 228.

[73] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 294.

[74] Ср.: Мф. 11, 12.

стремясь всех вовлечь в свое отпадение, чтобы не одному быть обличенным перед Богом»[75]. Таковой, если узнает, что некто «постится, бодрствует по ночам, плачет, молится, – то гневается, возмущается, говоря: "Это все прелесть... В наше время Бог этого не хочет. И я это делал, и меня чуть было не связывали цепями"... Сам он совершенно пренебрегает своими духовными обязанностями, живя в великом бесчувствии, находясь в преддверии ада». Короче говоря, тот, кто «прежде был пламенным подвижником, теперь – раб бесов»[76].

Случается еще и так, что преждевременный дар благодати иногда попускается Богом. Об этом искушении предупреждает прп. Макарий Египетский. Бывает, что некто усердно принуждает себя к молитвенному деланию ради обретения благодатной молитвы, но при этом пренебрегает смирением, не радеет о милости, «не приневоливает себя к любви, кротости... не нудит себя к прочим добродетелям в той же мере», что и к молитве. И вот, бывает, что «иногда нисходит к такому Божия благодать... Ибо благ и милостив Бог и просящим у Него дает просимое», иной раз даже и столь неразумным. И хотя результат не может быть утешительным, Господь нисходит к настырной просьбе, уступая упрямцу ради его назидания и его же пользы. «Не приуготовив и не приучив себя к исчисленным выше добродетелям», не по разуму рьяный молитвенник так или иначе утрачивает благодать, – если он и избегает полного падения, то, во всяком случае, нисколько «не преуспевает от высокоумия»[77].

[75] *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 243.

[76] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 287.

[77] *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. ТСЛ, 1994. Сл. 1. С. 358, 359.

Держись преданий древнеотеческих

Прежде уже говорилось о различных недоразумениях, бывающих при поиске сердечного места, но случаются и другие казусы. Иногда пытаются прибегать к нетрадиционным решениям и использовать для удержания внимания совсем иные места, что может привести к печальным последствиям. С этим вопросом пришлось в свое время разбираться свт. Феофану Затворнику, когда практика «держания ума на губах или на конце языка» распространилась среди валаамских старцев. В наше время подобный метод предлагал схиархимандрит Серафим (Романцов). Он советовал, особенно новоначальным, произносить Иисусову молитву вслух, «при этом сосредотачивать внимание на движении губ. Старец говорил, что молитва затем сама найдет место»[78]. Отец Серафим – великий подвижник, старец, несомненно, святой жизни; что же касается его молитвенной практики, то отметим одно обстоятельство. Известно, что в свое время отец Серафим утратил обретенную было благодатную молитву. Об этом рассказывал его постриженник и духовный воспитанник архимандрит Иоанн (Крестьянкин), очень близко знавший старца, ежегодно встречавшийся с ним. Он вспоминает: «Отцу Серафиму дано было Богом в юности несколько лет жизни в силе духодвижной Иисусовой молитвы, дано как дар... а потом отнято, и он всю оставшуюся жизнь сверхсильными трудами искал исчезнувшее сокровище. Обрел он сию милость Божию лишь на краткое время, пред своей кончиной... Очень скупой в рассказах о себе, он сам засвидетельствовал это на смертном одре: “О чем я

[78] *Рафаил (Карелин), архим.* Тайна спасения. М., 2004. С. 272.

молился всю жизнь и чего искал, то открылось сейчас в моем сердце"»[79].

Что касается свт. Феофана, то ему пришлось вести на эту тему переписку с прп. Германом Зосимовским и схимонахом Агапием Валаамским[80]. В то время некоторые старцы на Валааме начали советовать при Иисусо-

[79] *Смирнова Т.С.* Память сердца. Псково-Печерский мон., 2006. С. 197.

[80] **Герман Зосимовский** (Гомзин; 1844–1923), преподобный. Известный подвижник, прозорливый старец, основатель возрожденной Зосимовой пуст. Гавриил Семенович Гомзин родился в Звенигороде Моск. губ. в благочестивой мещанской семье. В 4 года лишился матери, в 9 лет – отца, который, оставив семью, пошел послушником в Гефсиманский скит и скончался († 1859) рясофорным иноком. В 10-летнем возрасте Гавриилу пришлось работать в трактире, затем он учился живописи в Москве у известного художника. С 1868 г. насельник Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры, пострижен в мантию (1877) архм. Леонидом (Кавелиным). Рукоположен во иеромонаха (1885), назначен духовником братии скита (1892). Плодотворно занимался иконописью. В поисках наставника в Иисусовой молитве посетил Валаам (1886), познакомился со старцами и вел с ними переписку, состоял в переписке со свт. Феофаном Затворником, руководствовался его наставлениями.

Около 4-х лет о. Герман пребывал в послушании у иеромон. Тихона († 1873), ученика оптинских старцев. Затем стал учеником и келейником выдающегося подвижника, пребывавшего в затворе, иеросхим. Александра (Стрыгина), оставался у него в послушании 7 лет (до кончины старца). По благословению прп. Варнавы Гефсиманского о. Герман перешел с 12 учениками в Зосимову пуст. (1897), назначен настоятелем, принял схиму (1916). Здесь он ввел строгий Саровский (Валаамский) устав, духовную жизнь обители устроял на основах оптинского старчества, ввел откровение помыслов и полное послушание старцу. Здесь в затворе пребывал его сподвижник прп. Алексий Затворник (Соловьев). По благословению свт. Феофана о. Герман опубликовал (1900) свои записки «О жизни и подвигах» о. Александра (Стрыгина), которые вел, находясь при старце, с его благословения (переизданы в наше время без указания автора). Среди духовно окормлявшихся у о. Германа – митр. Антоний (Храповицкий), архиеп. Феодор (Поздеевский), еп. Арсений (Жадановский), игум. Иоанна Аносинская и многие другие. «Игум. Герман, – писал сщмч. Серафим (Чичагов), – опытно изучал иноческую жизнь еще под водительством известного старца иеросхим. Александра, питомца основателя оптинского старчества иеросхим. Льва, был в

вой молитве «держать ум на губах или на конце языка» – прием, который не содержится в святоотеческом предании. Некоторые подвижники, смущенные этим новшеством, стали обращаться с вопросами к владыке Феофану как признанному авторитету в области аскетики. Святитель в своих письмах отвечает: «Со старцами лучше разойтись совсем, к ним не для чего ездить... О конце языка и губах они писали ко мне, и я писал им то же, что и вам... Кто это придумал: держать внимание на

духовном общении с известным святителем-затворником Феофаном. Духовная опытность о. Германа и знание им всех сторон мон-ва содействуют спасительному устроению монашеской жизни в Зосимовой пуст., которая имеет характерную особенность иночества – старчество». Схиигум. Герман канонизирован как местночтимый святой Владимирской епарх., мощи преподобного ныне покоятся в Смоленском храме возрожденной Зосимовой пуст. Память 17/30.01.

Агапий Валаамский, Слепец (Молодяшин; 1838–1905), схимонах. Родом из крестьян Ярославской губ., подвизался на Валааме (с 1864), пострижен в мантию (1870). Его старцем и наставником был прп. Антипа (Лукиан; 1816–1882), выдающийся афонский подвижник, молитвенник и чудотворец, поселившийся на Валааме, который и постриг о. Агапия келейно в схиму (1878). О. Агапий ослеп (1883) и был уволен за штат, после чего на него было возложено послушание старчества. Как старец он был широко известен за пределами обители, к нему во множестве обращались миряне. О. Агапит был опытным делателем Иисусовой молитвы, он был знаком с прп. Германом (Гомзиным) и вел переписку со свт. Феофаном. Впервые эта переписка, тема которой молитвенное делание, была опубликована сщмч. Сильвестром Омским (Ольшевским; 1860–1920) в бытность последнего протоиереем. Внутреннее делание, и в частности молитву Иисусову, о. Агапий советовал вести втайне, советуясь исключительно с опытными людьми. Ему принадлежат слова: «Постарайтесь со смиренным тщанием укрыть от всех свое смиренное делание. Когда дорогие вещи кладут неосторожно при пути, они удобно похищаются ворами... Истинная и чистая Иисусова молитва выше всех благочестивых подвигов... А такое благо не может быть достигнуто без больших скорбей. Особенно в нынешнее время истинные делатели Иисусовой молитвы крайне умалились и враги наши, злые демоны, ничего так не ненавидят, как истинного молитвенника».

губах или на конце языка?! Дурно придумано: брось. В сердце старайся быть вниманием, и больше нигде... Мне сказывал один, что он чувствует нечто, когда вниманием своим стоит на хребте, против груди, назади. Что же, и признать это дело правым потому, что он чувствует нечто? Не тем надо нам оправдывать свои делания, что нечто чувствуем от них, а тем, что они указаны нам древними отцами... Я держусь преданий древнеотеческих, а новоизобретенных приемов не могу принимать...

Стоять вниманием при устах – это новая выдумка, нигде у святых отцов не встречаемая. Кто-то еще придумывает: стоять вниманием на конце языка... Губы и язык пусть оставит, а делает, как у отцов написано, то есть стоит вниманием в сердце... Если в сердце, то зачем тут мысль об устах и языке?.. Когда кто в чувстве, то ему некогда обращать внимание на внешнее положение тела и разных частей его – губ, языка, пальцев... ни о словах, ни об устах помышлять ему некогда, и на ум не приходит... В сердце надо стоять вниманием, но не пред сердцем, а пред Господом. Если Господа нет во внимании, то и молитвы нет... Совсем забудьте и кончик языка, и губки свои святые. А будьте исполнителями правила, Филофеем Синайским изреченного: "С утра стань у сердца и именем Иисуса бей ратников"...

Этих наших модников надо прозвать *язычниками* и *губниками*... Новшества пагубны. Ими враг роет нам яму... Вижу, что они считают делом существенным держание внимания на конце языка, губ и пальцев... Это опасное положение. Но еще хуже, что они и других тому же учат, как делу неотложно важному... Видя теперь, что [валаамские] старцы состоят в прелести и стараются других столкнуть туда же, я вынужден сказать вам:

не слушайте их, потому что они сбились с дороги прямой»[81].

Вдобавок к сказанному свт. Феофаном укажем одну конкретную причину, по которой следовало бы избегать описанных приемов. Напомним, что словесная молитва хороша только тогда, когда ведет к умной, а усилия человека, стремящегося к духовному росту, к развитию молитвенного дара, направлены на преодоление словесной молитвы ради перехода к умной и сердечной. Что же делает тот, кто удерживает внимание на губах или языке? Он занят прямо противоположным делом – старательно закрепляет словесную молитву. С особым тщанием он упрочняет связь мысли с органами артикуляции. Этим человек приуготовляет себя навсегда остаться на уровне словесной молитвы. Он сам себе препятствует в достижении главной цели внутреннего делания – соединения ума с сердцем, заграждая себе подступы к умно-сердечному деланию, к бесстрастию, к созерцанию. Не надо забывать и то, что, согласно святым отцам, сосредоточение внимания в области головы вообще способствует развитию прелестного мечтательного или головного образа молитвы.

Люди определенного типа склонны придавать большое значение физиологии. Они слишком пристальное внимание уделяют самому процессу сосредоточения на физических ощущениях. Тут доминирует телесное начало – излишне формальный, механистичный подход к делу, тот самый, из-за которого отцы не любят писать о художественных приемах, а часто и вовсе запрещают интересоваться ими. Художественный метод очень полезный инструмент, но очень тонкий, и надо суметь правильно им воспользоваться.

[81] *Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 15–20, 72, 73, 75.

Чуть выше сказано свт. Феофаном: «В сердце надо стоять вниманием, но не пред сердцем, а пред Господом». Это значит, что на первом плане молитвенного внимания должна присутствовать не телесная точка, а мысль и чувство. Прежде всего, важно, что и как нами переживается, а потом уже – где. Место – это только фон для происходящего. «Если Господа нет во внимании, то и молитвы нет» – нет, даже если сосредоточиться на сердце. Поэтому надо умудриться одновременно и мыслить, и переживать молитву, удерживая во внимании и само место действия молитвы. Только не забывать, что́ главенствует в этой триаде.

Можно представить себе, с каким чувством мы стали бы просить прощения у матери или у собственного ребенка, когда обидели их, оскорбили, причинили боль, когда сами из-за этого мучаемся и очень хотим примирения. Так же должна переживаться нами и молитва, так же надо сказать и Богу: «Иисусе Христе, помилуй мя...» С той же искренностью и непосредственностью нужно открыться Богу в чувстве радости, благодарности, живо сознавая, с чем и к Кому мы обращаемся. Но все же эта аналогия весьма условна и пригодна только на первых порах, пока мы слишком *душевны*, чтобы понять другой язык. На самом деле есть важное различие в наших отношениях с людьми и с Богом. С человеком нам проще, здесь наши проявления естественны и спонтанны. А богообщению надо учиться. В общении с человеком мы руководствуемся непосредственно рассудком, чувством или инстинктом, и этого достаточно. В молитве этого мало.

Поэтому, когда некоторые пастыри, призывая к простоте, говорят, что для истинного обращения к Богу достаточно только возыметь сердечное чувство, это не совсем точно. Такому призыву, при всей его правоте,

недостает одного: нам не указан способ – *как* это сделать. Ведь в сердце есть место и страстной раздражительной силе, и силе мыслительной – духовной, частично очищенной и преображенной в крещении. Если мы «в простоте», уподобляясь человеческому общению, обращаемся к Богу с излиянием своих чувств, то лишь возбуждаем наши эмоции, нашу раздражительную силу, а это известно, к чему приведет: мы уклонимся в молитву мечтательную. А поскольку чувственность наша далеко не чиста, то впадем в мечтательность страстную, хотя бы и воображали при этом своих родных, или ангелов, или святых, или Голгофу. Так что совсем не к месту бывает помянуто излюбленное многими присловье: «Где просто, там ангелов со́ сто».

Чтобы не мечтать, а молиться, нам нужно не просто чувствовать, но пробудить чувство *духовное*. Для этого надо управлять умом. Когда общаемся с человеком, наше внимание устремлено к нему, вовне. В молитве же, напротив, надо собрать внимание в себе – сосредоточить ум в самой вершине сердца. Да еще удержать его там. Пока мы лишь учимся молитвенному деланию, пока не овладели им, нам недостаточно просто чувствовать. Это станет возможным позже, когда действие умносердечной молитвы будет для нас столь же естественным и спонтанным, как общение с ближними.

А пока учимся, мы вынуждены использовать приемы искусственной привязки ума. Наш ум должен быть соединен с источником духовного чувства, а устремляясь к Богу, не вырываться вовне, но оставаться в теле и, вместе с тем, не замыкаться вниманием на теле. Искусство умного делания – его художество – в том, чтобы правильно сочетать эти действия. Мы встали на молитву, встали пред Богом, Который – здесь, с нами, Который слышит каждый наш вздох, приемлет малейшее колебание чувства, а мы?..

Если мы вместо открытости пред Господом поглощены вниманием к своему дыханию или грудной клетке – сможет ли состояться когда-нибудь богообщение? Беда, если внимание к телу затмевает живое чувство к Богу.

Иногда в святоотеческой литературе можно встретить упоминания о том, что взгляд или ум молящегося может быть направлен в область пупка, что, казалось бы, никак не согласуется с отеческими же запретами на привлечение внимания в эту область. Тем не менее читаем, например, у свт. Григория Паламы, что надлежит исихасту взор свой «останавливать на своей груди или пупке», что «сила мысленного зверя» находится «на пуповине живота» и поэтому нужно «утвердить тут» вооруженный молитвой ум[82]. Также в трактате прп. Симеона, в современном переводе с древнегреческого, встречаем совет устремлять «чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть в пуп... дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»[83].

Во-первых, в некоторых случаях нельзя исключать неточности перевода, иногда многоступенчатого, например сирийско-греко-славяно-русского, при котором слишком буквально могло быть понято образное выражение. Заметим, что слова *утроба* или *чрево* могут иметь значение внутренности вообще, и даже конкретно обозначать «сердце, душу, внутреннее, сокрытое». Слово «пуп», помимо анатомического смысла, имеет значение «середины какого-либо места», «средоточия», – например, в таком выражении, как «пуп земли Иерусалим»[84], или: «достиже пустыннаго пупа», что означает «пришел в

[82] *Григорий Палама, свт.* Триады. М., 1995. С. 49.
[83] Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 23.
[84] *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. 3, 4.

самую глубину пустыни»[85]. Мы вправе допустить, что фразы, подобные приведенным выше, можно понимать и в переносном смысле, – в первоисточнике они могли подразумевать направленность внимания «в центр внутренности», в самое средоточие внутреннего человека, каковым как раз является сердце.

Но, вместе с тем, могут встречаться и прямые советы направлять взгляд в область живота. Такие действия в практике исихастов могли предприниматься с разными целями. Например, ради более эффективного сосредоточения. Действительно, как замкнутая, согбенная поза, так и направленный в область живота взор может способствовать самозамкнутости, концентрации внимания. Но только взор телесных очей, а не ум. Такие приемы дозволительны тем, у кого ум настолько утвердился в сердце, что непоколебим, и внимание не устремится в чрево вслед за взором. Хотя ум уже не подвержен блужданию, все же внешние раздражители мешают человеку, поэтому он может прибегать к подобным приемам, помогающим сосредоточению на молитве[86].

Возможны и другие случаи – например, когда опытный подвижник, обладающий благодатной молитвой, устремляет взгляд в область живота, намеренно направляя туда и внимание. По его молитве туда же привлекает-

[85] Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 525.

[86] С этой целью более эффективным было бы направлять взгляд не на живот, а на грудь – в область вершины сердца, но это неприемлемо, т.к. слишком высокое расположение этого места – причина неудобства позы и чрезмерных напряжений. Лучше всего другое – использовать прием художества, при котором глаза закрыты и не напряжены, а мысленный взор устремлен в сердечное место. Причем «траектория» мысленного взгляда не соответствует реальному взору, но он как бы направляется по кривой – через гортань прямо в сердце. Такой «взгляд» должен быть ничего не видящим, поскольку необходимо удерживаться от игры воображения.

ся опаляющий огнь благодати – ради брани с «силой мысленного зверя», как выражается Григорий Палама, с силами *закона греховного, находящегося в членах*[87], с тем чтобы там сразиться с противником, который никогда не оставляет своей вражды и против самых искушенных, просиявших святостью старцев. Однако все это имеет отношение исключительно к подвигам духовных воинов, стяжавших немалую благодать, а потому широко и не обсуждается. Для людей непосвященных смысл изречений, упоминающих «пуп и чрево», достаточно туманен, может быть превратно истолкован и повести к соблазну, как это, например, и случилось в пору варлаамитской[88] хулы на исихазм, поводом к которой послужили как раз подобные высказывания.

Не случайно прп. Паисий в Добротолюбии, в совершенстве понимая и премудро излагая самую суть дела, перевел приведенное выше место из трактата прп. Симеона следующим образом: «Внимай в сердце умом твоим и чувственными твоими очами... Идеже есть сердце твое, да будет тамо совершенно и ум твой»[89]. Сравним этот перевод святого исихаста с современным переводом ученого мирянина: направь «чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть в пуп... дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»[90]. Из

[87] *В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7, 23).

[88] Варлаамитское движение, или антипаламизм, – еретическая деятельность монаха Варлаама Калабрийского (XIV) и его сторонников, воинствовавших противников учения исихазма, отвергавших нетварность Божественного Фаворского света. Ересь Варлаама осуждена на Константинопольском Соборе (1351).

[89] Добротолюбіе (на слав. яз.). М., 2001. Т. 1. С. 164.

[90] *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания / пер. А.Г. Дунаева // Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 23.

сопоставления двух, столь различных подходов к тексту первоисточника – духовного и научного – каждый может убедиться в неоспоримом преимуществе первого. Одной учености может оказаться недостаточно, чтобы правильно понять и ясно изложить святоотеческую мысль, и тогда вкрадываются неточности. Как видим, без содействия благодати возникают затруднения в различении даже таких понятий, как пупок и сердце. Для перевода святых отцов необходим личный опыт духовной и аскетической жизни, без чего не удастся главное, что нужно в этой работе, – стяжать благодатную помощь свыше.

Не торопись языком твоим

Еще одно затруднение возникает в связи с таким вопросом, как скорость чтения Иисусовой молитвы. И в литературе, и на практике встречаются настолько несхожие рекомендации, что кто-то может от этого растеряться. Между тем очевидно, что такой порядок вещей вполне закономерен. На скорость произнесения молитвы должны влиять самые разнообразные индивидуальные факторы, а кроме того, существуют разные национальные школы, различные исторически сложившиеся методы. Как известно, весьма отличается от нашей греческая практика ускоренного чтения Иисусовой молитвы, не свойственная русской традиции. Возможно, здесь сказываются особенности национального темперамента. Это касается не только греков. Замечено, например, что сербские иноки на Афоне, отличаясь горячностью и возбудимостью, бывают часто недовольны русскими за их тихий, спокойный нрав, ошибочно принимая его за теплохладность.

Быстрая, суетная манера чтения издревле не принята на Руси, – более близкая западному человеку, эта черта

вообще чужда русскому характеру. Особенно это касалось произнесения имени Божия, что искони не мыслилось на Руси иначе, как дело, исполненное высшего благоговения и чинности, поэтому предпочтение отдавалось неспешной манере чтения Иисусовой молитвы. Русской душе от природы свойственна склонность к созерцательности, отсюда и расположенность к основательности, углубленной вдумчивости. Молитвословие традиционно носило у нас спокойный характер, дабы каждое слово могло дойти до ума и лечь на сердце. Естественным порядком сложилось так, что русским близка была заповедь: *Не торопись языком твоим, и сердце твое да не спешит произнести слово пред Богом*; здесь же, кстати, указано и какие к тому основания: *потому что Бог на небе, а ты на земле*[91].

По древнему Номоканону на Руси предписывалась для совершения Иисусовой молитвы следующая норма: «Да глаголет пятьсот молитв на час, глаголя со вниманием: "Господи Иисусе Христе, Богородицею помилуй мя грешнаго"»[92]. Это и есть примерно та средняя норма, которой придерживался русский молитвенник, даже и не сверяясь с богослужебными книгами, тот темп, который складывался стихийно, по естеству, под действием некоего внутреннего побуждения.

Однако в процессе обучения могут применяться различные подходы. Так, свт. Игнатий Кавказский сообщает, что начинающему «на неспешное и внимательное произнесение ста молитв потребно времени тридцать минут», а «некоторые подвижники нуждаются и в еще более продолжительном времени»[93]. На то есть свои причины, которые обозначились уже в позапрошлом веке.

[91] Еккл. 5, 1.

[92] *Филарет Глинский, прп.* До и после пострига. 1897. Ч. 3. С. 6.

[93] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1998. Т. 5. С. 110.

У людей последних времен «сознание и память обременены значительным объемом информации, которую они глотают жадно и без разбора. Их ум привык к мечтательности, оценкам, суждениям, рассудочным построениям, воображению, сочинительству». Между тем молитва есть процесс созерцательный, в котором ум должен «заключиться в слова молитвы и, вместо привычного потока мыслей и представлений, стеснить себя, обратиться извне к своей собственной душе, а оттуда – к Богу». Осуществить это трудно, и «рассудок начинает метаться от слов молитвы к привычному хаосу помыслов». Вот здесь и нужна неторопливость, чтобы успевать возвращать ум к словам молитвы и принуждать его сосредотачиваться на них[94]. Добавим, что указанная склонность к оценкам, суждениям и построениям свойственна уму, все еще соединенному с рассудком. Врожденная созерцательная способность ума начинает пробуждаться по мере отъединения его от рассудка и слияния с сердцем.

Помимо свт. Игнатия к неспешному молению призывали и более поздние отцы: прав. Иоанн Кронштадтский, прп. Герман (Гомзин) и другие. Прп. Никон Оптинский, который на пятисотницу отводил от семидесяти минут до полутора часов[95], напоминал своим чадам, какие страшные слова сказаны в Священном Писании[96]: *Проклят всяк, творяй дело Господне с небрежением*[97].

Разумеется, скорость чтения молитвы может колебаться в зависимости от особенностей личного устроения

[94] *Рафаил (Карелин), архим.* Еще раз о еретических заблуждениях... М., 2003. С. 43.

[95] *Никон (Беляев), иеромон.* Дневник последнего духовника Оптиной пустыни. СПб., 1994. С. 229.

[96] *Никон Оптинский, прп.* // Жизнеописание иеромон. Никона, последнего старца Оптиной пустыни. СПб., 1994. С. 190.

[97] Иер. 48, 10.

разных людей, изменяется она и у каждого отдельного человека по мере прохождения различных стадий обучения. Так, естественно возрастает скорость при переходе от словесной молитвы к умной, когда прекращается мысленное проговаривание слов. Тогда мысль, освободившись от оков слова, становится молниеносной. Молитва может ускоряться под воздействием сердечного чувства, но смена чувств может, напротив, ощутимо замедлить ее. Причины, влияющие на скорость, различны, не может быть и общих для всех рекомендаций. Поскольку «как телесное, так и духовное устроение не у всех одинаково», то и сказано, что «некоторым прилично скорое псалмопение, а другим медлительное, ибо первые борются с пленением мыслей, а вторые – с необучением»[98].

Иногда спрашивают: «Медленно или скоро нужно молиться Богу дома – келейно? Чтобы молитва была живее, энергичнее – лучше, кажется, молиться сердцем с поспешностию, но притом так, чтобы чувствовалась сердцем сила каждого слова, то есть чтоб молитва была теплотою умиления, благодарения, славословия. Но если сердце тупо или холодно, в таком случае разогреть его медленною, напряженною устною молитвою». В основном же «молиться должно всегда тихо, спокойно, с сердечною твердостию, при светильнике ума и сердца»[99]. Требуется индивидуальный подход: «каждому – свое молитвенное правило, свой способ произнесения молитвы. Иногда именно быстрое произнесение Иисусовой молитвы помогает удержать ум от рассеянности», так как «ум наш очень быстрый: если делать паузы, он спешит убежать очень далеко»[100].

[98] *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1997. 28:62.
[99] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 197.
[100] *Лазарь (Абашидзе), архим.* Мучение любви. Саратов, 2005. С. 308.

Последнее, как кажется, противоречит сказанному ранее, но тем и ценны аскетические книги, что содержат советы на самые разные случаи, а верный смысл их раскрывается через опыт, когда проникаемся отеческим духом. Поэтому можем видеть, как старец говорит ученику: понуждай себя молиться «вначале *быстро*, чтобы не успел ум образовать помысл рассеяния»; а в другой раз он же советует: «пусть собирают и держат ум внутри своего сердца и *очень медленно* произносят молитву»[101]. Подвижник может пользоваться изменением скорости как тактическим приемом: «Иногда следует молиться медленно, чтоб получить слезы. А иногда и поспешно, чтоб одолеть дремоту и сон, и отогнать мысли, и унять шумы бесовские, а также среди людского гомона и смятения»[102].

Греки традиционно отдают предпочтение быстрому методу. Пусть подвижник, учит старец Иосиф Исихаст, «вначале на один вдох произносит молитву несколько раз... Пусть он ум держит в верхней части сердца, пусть не дышит часто, но произносит на одном дыхании молитв пять и более»[103]. А вот как обучает старец Харалампий Дионисиатский: «Сейчас будешь устами быстро-быстро произносить молитву. Вместе с этим заставляй свой ум вникать в то, что говоришь, но это не так-то просто... Первое упражнение заключается в том, чтобы произносить молитву... как можно более отчетливо и быстро... Если ты быстро-быстро произносишь ее устами, сатане не так-то просто... ввергнуть тебя в рассеяние». Этот древний, но несвойственный русской традиции метод имеет свои преимущества. О себе старец Харалампий

[101] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 23, 247.

[102] Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон., 2005. С. 298.

[103] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 24, 246.

говорит, что, задерживая дыхание, произносит очень большое количество молитв за один вдох-выдох, при этом «молитва произносится так быстро и так чисто, что ум погружается в глубины сердечные»[104].

Надо пояснить, что при навыке любой человек может задерживать дыхание на несколько минут[105]. Что же касается исихастов, то помимо натренированности здесь имеет место еще один фактор. Всякий, кто имел хотя бы минимальный опыт, понимает, что несколько часов, проведенных в неподвижности и безмолвии, в сосредоточенной умной молитве, естественно приводят организм в определенное состояние: темп дыхания может настолько снижаться, что оно почти неощутимо, вдох и выдох длится значительно дольше обычного. Если же духовно возросший человек переживает проблески созерцания, то некоторые физиологические процессы в эти моменты как бы вовсе замирают. Вместе с тем, по мере углубления в молитву изменяется и состояние сознания: ум уже не оперирует словами, ясная и чистая молитвенная мысль, призывающая Господа, становится подобна кратким вспышкам, которые начинают сливаться почти в сплошное «свечение»; скорость такого умно-сердечного потока определить уже трудно, а пальцы замирают, не нуждаясь в переборе четок. Все это надо учитывать, когда встречаемся с описаниями субъективных переживаний практикующих исихастов.

В отличие от наших безмолвников грек, с его темпераментом и особенностями менталитета, если начнет

[104] *Иосиф Дионисиатис, мон.* Наставник молитвы Иисусовой. М., 2005. С. 187, 189, 211.

[105] Один дыхательный цикл – вдох-выдох – у тренированного человека, например любителя ныряльщика, в спокойном состоянии может длиться до 3–4-х минут.

вмещать ум в слова с русской неспешностью и тщанием, то может вовсе рассеяться и не суметь собраться. Его вниманию нужна более жесткая узда. Греческий метод скорее можно сравнить с тем, что применялся нашим Странником, ему присущ элемент механистичности. Обычно же внимательный русский ум медлит на каждом слове, так как ему важна погруженность в суть, он проникает в смысловую глубину и на это требует время. Грек же, собирая готовый рассеяться ум, вынужден, чтобы совладать с ним, использовать скорость и интенсивный повтор – тогда неотступная напористость помогает ему овладеть вниманием и как бы силой пробиться на ту глубину, где ум способен легко удерживаться в словах.

Приведем отрывок из письма нашего соотечественника, пустынника, подвизающегося в настоящее время на Святой Горе. Он пишет как раз об этой проблеме: «Русские на Афоне, живущие в греческих общежитиях, имеют искушение с выполнением келейного правила. У нас привыкли исполнять его неспешно, ибо это не только час личного предстояния пред Богом, но и время *научения*, навыкновения молитве. Ничему нельзя быстро научиться. От того, как привыкнешь молиться за правилом, пойдет и вся дальнейшая молитва в течение дня. То есть это именно *правило* – образец... Но у греков не поощряется неспешное, внимательное чтение Иисусовой молитвы. Вместо этого предлагается просто (если не сказать тупо) и очень быстро произносить молитву; при этом на каждой делается крестное знамение и полупоклон. Быстрота – это у них метод, цель которого не дать места и времени проскользнуть помыслам. На келейном правиле греки способны пройти двадцать четок за сорок–шестьдесят минут. В некоторых кельях, например у Данилеев, в

Великий пост правило увеличивается до пятидесяти четок, совершаемых за два часа.

Все же медленный темп кажется более естественным для человека, находящегося в состоянии беседы с Богом, особенно на начальных стадиях молитвы. Когда ускорение молитвы происходит не само собой, а принудительно, то начинаешь молиться словно в экстремальных условиях. Но молиться так возможно только урывками, а для постоянной молитвы это неестественно. Поклоны и крестное знамение, совершаемые на каждой молитве, неизбежно становятся при такой скорости небрежными, не благоговейными, кроме того, появляется телесное разгорячение и изрядная механистичность. Такая молитва уподобляется действию по заданной программе, без полного осознания произносимого. Зато такому быстрому деланию не особо мешают внешние раздражители — шум, свет и тому подобное, ведь если не стоит цель сосредоточиться на смысле, то и помехи не отвлекают. Интересно, что в монастырях, где келейное правило растянуто на три—четыре часа, функцию концентрации внимания берет на себя чтение Священного Писания и святых отцов, а Иисусова молитва выполняется с поклонами и крестным знамением с такой скоростью, что напоминает гимнастику. Но дело в том, что если внимание упражнять только чтением книг, то и молитва навсегда останется только головной...

Греческое богослужение тоже отличается от нашего своей быстротой. Хотя в больших монастырях, так называемых филофейских и симонопетрских, служат чинно. Но тут другая проблема: где в келье молятся быстро, а на службе медленно, там этот контраст придает богослужению негативный оттенок искусственности, артистизма... Характерно для греческой службы чтение наизусть, без

книг. У нас это раньше всегда запрещалось[106], – преимущественно не из-за того, что можно сделать ошибку, а из-за того, что книга помогает стяжанию внимания: ум получает стимул менее отвлекаться от текста[107], получает дополнительное подспорье погружению в слова молитвы»[108].

* * *

Подводя итог сказанному, можно с известной долей условности определить время, потребное на прохождение одной сотни молитв Иисусовых. Получается примерно следующая картина: по совету свт. Игнатия – 30 минут; следуя прп. Никону Оптинскому – 14–18 минут; по Номоканону – 12 минут. Судя по всему, русские подвижники исихасты в среднем проходили сотню примерно за 10 минут, а в наш век так молились Никодим Карульский[109], Иоанн (Маслов)[110] и другие отцы. В то же время, в греческом монастыре Филофей, при настоятельстве архимандрита Ефрема (Мораитиса), сотню на келейном

[106] «Известие учительное при Служебнике», по которому служит любой священник, гласит: «Аще иерей служити будет па́мятне, без книги, смертно согрешит. Зане многия спо́ны [препоны], забвение же и за́пности тогда случаются, и не и́мать познати, что деет, или глаголет, и во усумнение людей введет, и явле́нный порок забывся сотворит».

[107] Читая по Служебнику или Молитвослову даже хорошо заученный текст, человек удерживает взгляд на словах, которые выговаривает, – слуховое восприятие произносимого одновременно подкрепляется зрительным: внимание от этого усугубляется. Ту же поддержку мы даем своему вниманию, когда следим по книге за другим чтецом или певцом. Напротив, при чтении наизусть взгляд непроизвольно устремляется на окружающее и мы получаем лишний повод рассеять внимание, отвлечься на что-то внешнее, постороннее. – *Н.Н.*

[108] Частная переписка. Ἅγιον Ὄρος, Δαφνη. 2007. Архив автора.

[109] Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. М., 1992. С. 77.

[110] Глинская мозаика. М., 1997. С. 181.

правиле проходили за 5 минут. А в нынешних греческих монастырях и кельях на совершение сотни требуется около 3-х минут. Еще раз отметим, что продолжительность одного вдоха-выдоха у тренированного человека в спокойном состоянии может составлять 3–4 минуты[111]. Соответственно, при той скорости, с которой молятся греки, вполне возможно совершать за один дыхательный цикл 100 и даже более молитв.

Как кажется, самый разумный подход для индивидуального определения скорости молитвы предлагают наши русские святители: «Должно произносить слова с крайней неспешностью, чтобы ум успевал вмещаться в слова, как в формы», – говорит Игнатий Кавказский, а Феофан Затворник заключает: «Скорое читание... конечно, нехорошо... читайте, чтоб все читаемое сознаваемо было. Этим и скорость определяйте»[112].

Да не внидете в напасть

Люди опытные отмечают два уязвимых момента, преобладающих в практике начинающих: это «две наиболее гибельные ошибки, два страшных препятствия», которые «замедляют, а порой и вовсе пресекают какое бы то ни было духовное преуспеяние». Первая – есть «следствие малодушия, маловерия и обычного нерадения». Молитвенный труд нелегок, и порой человек, «потрудившись продолжительное время и не видя от того никакого зримого плода», приходит к совершенно ложному выводу: «Не те сейчас времена, чтобы молиться. Молись не

[111] Такова, например, задержка дыхания у любителей ныряльщиков. Не менее способны в этом отношении опытные безмолвники.

[112] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1998. Т. 2. С. 270; *Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 82.

молись – все одно. Молитва – удел ушедших уже в прошлое великих подвижников и святых, а никак уж не наш». Самое большее, «на что после этого может человек себя понудить, – это повседневное вычитывание правила, без всякого сердечного участия, когда ум блуждает невесть где».

Вторая ошибка совершенно иного свойства, и она, быть может, еще опаснее. «Если в первом случае имеет место ложно понимаемое смирение, то во втором – гордость. Человек, еще не очистившийся от страстей, преисполненный, как правило, самомнения и тщеславия, устремляется к исканию высоких молитвенных состояний, Божественных созерцаний и таинственных откровений». Но молитва, не основанная на истинном смирении, становится, по слову прп. Макария Великого, лишь «личиной молитвы». Известное усердие и разгоряченность действительно могут привести к своеобразным «плодам», и, ощутив свои «успехи», человек становится довольным собой – он начинает гордиться. Тогда скорее всего он «впадет в самообольщение, в прелесть и духовно повредится». В ином случае, понимая в глубине души ложность своих «достижений», человек погружается «в то же состояние уныния, происходящее от маловерия и малодушия», что и при первой ошибке, а следом приходит к тому же безнадежному выводу: «Молись не молись – молиться не научишься». Надо ли напоминать, что «спасительный, царский путь – это всегда путь средний, проходящий между различными уклонениями влево и вправо, между недостатком и излишеством»[113].

Чувство меры требуется на любом поприще. Так, при всей необходимости постоянного самопонуждения в

[113] От издательства // Трезвенное созерцание. М., 2002. С. 4, 5.

молитвенном труде, тем не менее, «приневоливать, нудить и напрягать себя» надо с рассуждением – в той мере, что соответствует духовному возрасту. «Напряжение не должно выходить за границы возможного», не должно «соединяться с порывом в мир созерцаний», пока душа «не укрепилась еще в исполнении заповедей Господних. Неумеренное напряжение сменяется обычно реакцией, доходящей до отвращения к духовным вопросам... и наконец до окончательного умоисступления. Подобная реакция, хотя бы и в слабых проявлениях, расслабляет духовную жизнь ревнителей молитвы и ведет их к унынию... отчаянию, неверию и даже к разврату. В обучении молитве лучше идти несколько медленнее, чем хотелось бы, но безостановочно». Тот же, кто «берется за непосильное делание, тот лишается всего приобретенного дотоле долгим трудом»[114].

Вот типичный пример из письма святого старца, указывающего на ошибки подопечной инокини: «Твое неустроение происходит от вражией прелести, попущением Божиим за высокоумие наведенное. Верно, ты прежде времени старалась снискать безмолвие и проходила умную, но самочинную молитву, ища прежде времени высокого устроения и дарований, каковые даются проходящим только истинную молитву, и, между прочим ощутив в сердце некое сходственное движение, принимала оное за благодатное; затем, услаждаясь им, пришла малопомалу в таковое устроение... Ты, прочитавши о делании сем, оставила то, чем должно прежде предостеречь себя от прелести... Понуждая себя на безмолвие и молитву, ты не старалась об исцелении страстной, яростной части

[114] *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой. М., 2002. С. 268, 269.

(раздражительности) и не познавала, что она в тебе действует. Исцеляется же она не уединением, а сообщением с ближними и претерпением от них досад, а в случае побеждения ими – познанием своей немощи и смирением. Св. Иоанн Лествичник пишет: "Кто ощущает себя склонным к гневу, ярости, мщению и лукавству, тот ниже́ да зрит[115] след безмолвия"... Ты, верно, ощутив теплоту в сердце или в персях, приняла ее за благодатную, но вместо того оказалось – жжение прелестное! И сие, совокупляясь с яростною частию, повредило твое устроение... Послушай учение святых отцов, которые, побуждая к безмолвию и молитве, между тем предостерегают и от прелести и советуют не искать безвременно того, что дается по времени и со многим смирением проходящим сие делание»[116].

Помимо всего прочего, свои искушения бывают у подвижников, проводящих ночь в молитвенном бдении. От телесного изнеможения они могут погрузиться в «очень тонкий сон», тогда человек, «стоит или сидит, и сон его окрадывает, а он не замечает. И тогда он, видя сны, думает, что бодрствует»[117]. Но нечто похожее может происходить и с любым вполне выспавшимся человеком, и на службе и в келье, когда он погружается в мечтательный самообман. Это бывает при недостатке самоконтроля, внимания и навыка борьбы с помыслами. Случается, что ум отвлечется от молитвы посторонней мыслью и, не остановленный, погружается в мечтание или легкую дремоту. Особенность такого состояния в том, что человеку

[115] Ниже́ да зрит (слав.) – да не увидит.

[116] *Лев Оптинский, прп.* // Письма великих оптинских старцев. М., 2003. С. 56, 57.

[117] *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 324.

кажется, будто он продолжает молиться, – грезя и не молясь, он воображает, что молится. Так можно прогрезить все богослужение, не замечая этого. Если не начать решительную борьбу за трезвение, то мечтатель, расхолаживаясь, свыкаясь с такими переживаниями, постепенно может полностью погрузиться в состояние прельщения. *Тако ли не возмогóсте единаго часá побдети со Мною? Бдите и молитеся, да не вни́дете в напасть*[118].

Всех вариантов заблуждений и отклонений от верного пути предусмотреть невозможно. Но на все случаи один общий совет преподан отцами: если «по ошибке, по неведению, по самочинию, по самообольщению делаются ложные шаги – надо каяться и исправлять их. И при всех этих обстоятельствах надо смиряться, не роптать, не прекращать молитвенного делания и всю надежду возлагать на помощь Божию». Такая брань «может продолжаться не месяцы, а годы, пока наконец не затеплится в сердце постоянный огонек благодатной молитвы»[119].

Из-за частых упоминаний об опасностях и прельщениях весь предстоящий путь умного делания может показаться чем-то слишком мрачным и угрожающим. На самом деле все блуждания, спотыкания и ошибки сосредоточены главным образом на подступах к умно-сердечному деланию, – в основном это особенность того смутного времени, когда еще не открылось сердечное место, когда ум колеблется, чувства неясны, внимание нетвердо. Иное дело – после того, как достигнута сердечная молитва, когда внимание ума установилось в сердце, – тогда наступает время относительной безопасности. Вспомним, что именно этот вид молитвы считают самым

[118] Мф. 26, 40–41.
[119] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 226.

неуязвимым такие отцы, как Дионисий Ареопагит, Диадох Фотикийский, Григорий Синаит, Григорий Палама, Никодим Святогорец, Игнатий Кавказский, Феофан Затворник, Иосиф Исихаст[120].

В одном только случае недопустимо занятие умно-сердечным деланием – речь идет о людях, одержимых страстью, то есть тех, кто, не прибегая к покаянию, пребывает в тяжких грехах и пороках, тех, кто «*хочет* оставаться в своем страстном устроении и *не хочет* бороться со своей страстью»[121].

[120] О безопасности круговой умно-сердечнй молитвы см. в гл. «Образ молитвы» («Молитва умно-сердечная»).

[121] Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 393.

Тайное поучение

Взыскуя священного трезвения

Далеко не все святые отцы и великие подвижники были призваны идти путем исихазма, это и невозможно. И это, конечно, не умаляет их благочестия, не снижает величия их святости. В целом не многочисленны и обители, которым суждено было стать центрами исихастского направления. Это тоже естественно: как *в дому Отца* Небесного *обители многи суть*[1], так же и здесь, на земном поприще, разнообразны пути, ведущие в эти горние чертоги. Отметим только, что духовное пробуждение целых народов, периоды расцвета монашеской жизни и обращения к святоотеческой традиции всегда были связаны с возрождением исихастской традиции. Так было в Византии в XIV веке и на Руси в XV и XVIII столетиях, то же наблюдалось на Афоне в середине XX века, как и в иные моменты двухтысячелетней церковной истории.

Иноки всегда призывались к различным видам служения. Одни исчезают из мира, чтобы служить ему тайно, в глубине внутренней молитвы; их делание сокровенно, недоступно и непонятно широкому кругу христиан – и мирян, и монахов. Другие, стяжавшие благодать, вызволяются Промыслом из тишины пустынь и полумрака келий и поставляются среди мира, как свеча, что *светит*

[1] Ин. 14, 2.

всем в доме[2]. Им надлежит развернуться лицом к миру и послужить ему, *видя толпы народа*, которые *изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря*[3]; послужить, указуя блуждающим путь к спасению на доступном и понятном всем уровне.

А что же паства? Счастливы те, кто *услышат голос* пастырей, обретут этот путь и образуют *Божие стадо*[4]. Это уже половина дела, но именно – половина. Человек, которому указали путь к спасению, вскоре остановится озадаченный: он понимает, что далее от него требуется возрастание в подвиге, углубление во внутреннем духовном делании, – а вот этого слишком часто не происходит. Слишком часто христианин, нашедший приют в церковной или монастырской ограде, не встречает там руководства к созерцательной жизни, путеводительства к обожению. Обычно, как в прежние времена, так и теперь, представление о спасении души связывается с внешней стороной подвига – с упором на аскетизм и молитву словесного уровня. Ориентированные таким образом пастыри и наставники, остерегаясь риска, избегают изучения умно-сердечного делания, лишая себя и других шансов достижения бесстрастия, высокого созерцания и реального богообщения, доступных преимущественно, если не исключительно, на исихастском пути.

Примечательно наблюдение свт. Игнатия Кавказского, лично знавшего выдающегося подвижника и почитаемого старца Феофана[5], которому святитель дает такую

[2] *И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме* (Мф. 5, 15).

[3] Мф. 9, 36.

[4] Ин. 10, 16; 1 Пет. 5, 2.

[5] **Феофан Новоезерский** (Соколов; 1752–1832), архимандрит. Происходил из дворян, был учеником прп. Феодора Санаксарского,

характеристику: «Известный по строгой жизни архимандрит Кирилло-Новоезерского монастыря Феофан, занимавшийся в простоте сердца почти исключительно телесным подвигом и о подвиге душевном имевший самое умеренное понятие»[6]. Подвиг «телесный», или «телесное исполнение заповедей», в аскетической терминологии суть внешние добродетели, или внешняя аскеза, к чему относят: пост, бдение, уединение, всестороннее утеснение плоти, милостыню, богослужение, молитвословие (все виды словесной молитвы). Под подвигом же «душевным» в данном случае разумеется делание *духовное*, то есть исихастская практика умно-сердечной молитвы, то делание, что в русской традиции именуется *священным трезвением* или *священным безмолвием*. Обеспокоенность

имел знакомство со свт. Тихоном Задонским, игум. Назарием Валаамским и многими другими выдающимися подвижниками своего времени. Подвизался во многих монастырях (Саровском, Санаксарском, Островском, Тисманском, Флорищевой пуст.), был настоятелем Софрониевой пустыни, затем 11 лет провел в Александро-Невской Лавре в С.-Петербурге, из которых 10 лет был келейником митр. Гавриила (Петрова). 2 года был настоятелем и старцем Моденского монастыря. В течение 36 лет о. Феофан служил настоятелем Кирилло-Новоезерского монастыря Новгородской епархии (1793–1829). В бытность келейником митр. Гавриила о. Феофан оказал неоценимые услуги в деле возрождения русского монашества. Имея личные связи и близкие отношения с многочисленными подвижниками, о. Феофан рекомендовал митрополиту нужных людей, которые назначались им в соответствующие места для воссоздания запустевших обителей. Так, с целью возрождения Валаама туда был направлен саровский подвижник игум. Назарий (Аносов), которому и обязана обитель дальнейшим процветанием. Таким образом были выведены из безвестности и поставлены на общественное служение опытные духовные деятели, возрождены многие обители. Сам о. Феофан возобновил Моденский и Новоезерский монастыри, осуществлял старческое окормление семи монастырей: Моденского, Горицкого женского, Устюжского, Кирилловского, С.-Петербургского Новодевичьего, Александро-Невской Лавры и Филиппо-Иранской пустыни.

[6] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 257.

святителя, как можно убедиться из нижеследующего, связана с глубоким пониманием тех опасностей, которые таит в себе одностороннее развитие головного или мечтательного образа молитвы при отсутствии задачи перехода к умно-сердечному деланию. Это тот «телесный» подвиг, от которого так остерегает прп. Симеон Новый Богослов[7].

В частном письме свт. Игнатия рассказывается о личной встрече с подвижником: «В 1829 году, при жизни старца Феофана, я приехал в Новоезерск... мне показались новоезерские монахи мирянами, несмотря на отличное устройство монастыря и порядок богослужения, который, однако, ниже Площанского и Белобережского. Я спросил монахов: ходят ли они к старцу для совета и откровения помыслов. Отвечали: никто не ходит... Беседовал я несколько раз со старцем, он прямо отвергал душевное делание, как очень удобное к переходу в прелесть, и выказал очень малую начитанность». Хотя при этом отец Феофан жил в строгом подвиге и ратовал за усердное делание Иисусовой молитвы на словесном уровне. Руководил старец многочисленной паствой, в том числе Горицкой обителью и многими мирянами. «Проводил он жизнь постную, к службам ходил неопустительно, вставал до утрени за час и вычитывал в келье правило... Сообразно собственному направлению он руководил и других», в результате питомцы его, «как Новоезерское братство, так и Горицкие, чужды духовного делания, все их внимание устремлено на благовидность наружного поведения и на телесный подвиг. Известно, что таким жительством вводится в душу самомнение и развиваются душевные стра-

[7] См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово о трех образах внимания и молитвы // Творения. ТСЛ, 1993. Т. 2. С. 179.

сти, которых телесный делатель и заметить в себе не может и даже не подозревает присутствия их. Ему нельзя избежать самомнения: ему нельзя не видеть своего благовидного поведения, своих подвигов и наружных дел...[8] Без душевного подвига к разуму Божию приближаться невозможно, сказал св. Исаак»[9].

Справедливость наблюдений свт. Игнатия подтверждается при знакомстве с наставлениями самого отца Феофана[10], из которых видно, что старец вел своих учеников путем строгого неослабного подвига, но не исихастского направления. Наконец, еще одна многозначительная деталь, которую отметил свт. Игнатий: отец Феофан «предлагал лицам, советовавшимся с ним и находившимся под его руководством, чтение книги "Подражание Христу"». Для тех, кто понимает, что это за книга, факт красноречивый, вполне характеризующий направление, в котором мог вести старец, наставляя в молитве[11]. И только «за несколько лет до кончины своей он начал воспрещать

[8] Ср.: «Молящийся так, т.е. не умно-сердечно, но мечтательной или головной молитвой, – пишет прп. Симеон, – начинает кичиться в сердце своем, сам того не понимая; ему кажется, что делаемое им есть от благодати Божией... А это есть знак прелести... Невозможно ему будет стяжать добродетели или бесстрастие... Всякий разумный человек может понять, какой вред происходит от сего первого образа молитвы». И далее: «Тщетно подъемлет он труд, несчастный, и даже совсем теряет мзду свою, если при этом, сам не замечая того, возобладан бывает тщеславием, воображая, что надлежаще внимает себе... Таков второй образ молитвы. И всякий, желающий себе спасения, должен знать ущерб, причиняемый им душе». *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 2. С. 180–183.

[9] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 109, 110.

[10] См.: Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. М., 1994.

[11] Известная в свое время книга католика Фомы Кемпийского «Подражание Христу», по оценкам свт. Феофана Затворника, свт. Игнатия Кавказского, прп. Льва Оптинского и других духовных авторитетов, написана человеком, находящимся в состоянии глубокого прельщения. Это произведение «при первоначальном появле-

чтение ее, говоря со святой простотой: "Прежде признавал я эту книгу душеполезной, но Бог открыл мне, что она – душевредна"»[12]. Надо подчеркнуть, что в оценках святителя нет и тени осуждения, мы имеем дело с беспристрастным анализом, который необходим для постижения законов духовного роста. Он и оговаривается при этом: «Все человеки немощны: почему невозможно не проявляться немощам и в тех, которые занимаются и душевным подвигом. Не следует же казнить за эти немощи»[13]. Несмотря на приведенные замечания, святитель сохранял к маститому старцу отношение уважительности и почтения. Он упоминает о нем как об «известном по

нии было осуждено даже своей латинской Церковью и преследовалось инквизицией». Просвещенные русские пастыри, в частности свт. Игнатий, запрещали чтение этого автора; в отзыве святителя на «Подражание Христу» среди прочего говорится: «В книге жительствует и из книги дышит помазание лукавого духа, льстящего читателям, упоевающего их отравой лжи, услажденной утонченными приправами из высокоумия, тщеславия и сладострастия. Книга... возбуждает особенное сочувствие к себе в людях страстных, незнакомых с путем покаяния, не предохраненных от самообольщения и прелести, не наставленных правильному жительству учением святых отцов Православной Церкви. Книга производит сильное действие на кровь и нервы, возбуждает их, – и потому особенно нравится она людям, порабощенным чувственности». Проявления страсти «выставляются книгой за действие благодати Божией. Обоняв блуд свой в его утонченном действии, плотские люди приходят в восторг от наслаждения, от упоения». Конкретный пример говорит о последствиях увлечения такой литературой: «На Валаамском острове, в отдаленной пустынной хижине жил схимонах Порфирий, которого и я видел, – рассказывает свт. Игнатий. – Он занимался подвигом молитвы... Можно догадываться о неправильности его по любимому чтению схимонаха: он высоко ценил книгу западного писателя Фомы Кемпийского и руководствовался ею». Вдохновленный чтением, подвижник впал в самообольщение, результат которого был трагичен. Вообразив, что стал уже ангельски бесплотным, схимник пошел по едва замерзшему тонкому льду, «аки по суху», и сразу же утонул. См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 1. С. 253–257.

[12] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 257.

[13] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 110.

благочестию» подвижнике и уточняет: «Я имел счастье его видеть, имел счастье с ним беседовать»[14].

Не менее справедливо наблюдение свт. Игнатия в отношении Оптиной пустыни, которая в самом деле не была центром исихастского движения. Хотя Оптина и знаменита изданием литературы исихастского направления, хотя и славна собором святых своих старцев и сонмом подвижников, но старческому служению здесь была уготована Промыслом своя, несколько иная, миссия. Однако не все правильно понимают мысль свт. Игнатия, иной раз его упрекают в «человеческой ошибке», в том, что своим высказыванием об Оптиной он якобы «породил недоразумение» и напрасно обвинил прп. Макария Оптинского «в предпочтении внешнего внутреннему»[15]. Предполагают, что святитель не способен был распознать духовность старцев и его «оценка оптинского предания была неверной»[16]. Рассмотрим, так ли это на самом деле. Ужели величайший святой последнего времени менее проницателен, чем его торопливые критики? В который раз приходится убеждаться: при недостаточно глубоком проникновении в суть дела можно сбиться уже на уровне терминологии, а это ведет к путаности, к искажениям.

Вот что пишет свт. Игнатий – пишет, заметим, не для публикации, но в частном письме – в связи с оскудением практики священного трезвения: «Укажите на людей, проходящих этот подвиг правильно. Их нет», но «существует по некоторым монастырям телесный подвиг». Далее о преподобном старце: «о. Макарий Оптинский реши-

[14] Там же. С. 54.

[15] См.: *Монахиня N.* Плач третьей птицы. СПб., 2008. С. 49, 50.

[16] *Доримедонт (Сухинин), иеромон.* Учение свт. Игнатия (Брянчанинова) о послушании... М., 2002. С. 17.

тельно отвергал умное делание, называя его причиной прелести, и преподавал одно телесное исполнение заповедей. Св. Исаак Сирский говорит, что телесное делание без душевного – сосцы сухие и ложесна бесплодные: это видно на воспитанниках Оптиной пустыни». Сразу заметим, что высказывание о бесплодии и воспитанниках имеет отношение, естественно, не к плеяде оптинских старцев, а подразумевает отсутствие школы исихазма. Старческое же служение, как и пророческое, есть не столько плод воспитания, сколько Божиего избранничества и дара благодати. Далее, по поводу кризиса исихастской практики, святитель пишет: «В современном монашеском обществе потеряно правильное понятие об умном делании». И продолжает: «Прежде умное делание было очень распространено и между народом, еще не подвергшимся влиянию Запада. Теперь все искоренилось – осталась личина благочестия, сила иссякла. Может быть, кроется где-либо, как величайшая редкость, какой-либо остаток прежнего. Без истинного умного делания монашество есть тело без души»[17].

Святитель был прав, предполагая, что «кроется» кое-где «остаток прежнего». Остаток этот всегда сохраняется, и он действительно был сокрыт в тот век в Рославльских лесах, откуда и пришли в Оптину пустынники Моисей и Антоний Путиловы, в Сибирских лесах, где чуть ранее безмолвствовали прпп. Зосима и Василиск, равно как и в других удаленных пустынных кельях. Это был потаенный подвиг, что так свойственно русскому исихазму, отчасти обусловленный преследованиями властей, изгонявших из лесов рославльских отшельников, чинивших и другие препятствия. Гонимы, как известно, были и оптинцы –

[17] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 114, 116, 117.

за свой подвиг возрождения традиции старчества. Не удивительно, что свт. Игнатий мог не знать о подвижниках сокровенных, об уединенных скитах, затерянных в дебрях бескрайней лесной пустыни Руси.

Прав святитель и в том, что Оптина не была центром исихазма наподобие монастырей Паисия Молдавского или скитов Нила Сорского, не уподобилась в этом делании обителям Сергия Радонежского[18]. Оптина имела иное призвание. «Оптина – один из прекраснейших цветов иноческого вертограда, один из лучезарных светочей православного мира и его ангелоподобного собора монашествующих»[19]; «Оптина – место избранное, где особая харизма старчества стала местной традицией, своего рода благодатной школой, воспитавшей четыре поколения старцев, к которым из всех уголков Российской империи стекались целые толпы»[20]. Оптине уготовано было иное служение, не менее значимое, исторически необходимое – она вынуждена была повернуться лицом к миру и послужить делу его воцерковления в преддверии грядущей катастрофы – трагедии не только русской, но всемирной, разразившейся в 1917 году. Здесь одни обретали веру, другие укреплялись в ней, Русь готовилась к великому испытанию, не завершившемуся и по сей день. И не только Оптина или Новоезерский монастырь – многие другие прославленные обители не становились исихастскими центрами, неся служение иного рода. Инок

[18] Хотя игумен Руси Сергий не оставил исихастских трактатов, но по многим косвенным признакам и историческим свидетельствам, а главное, по плодам его дел мы узнаем истинного исихаста, преобразователя византийской и насадителя русской традиции священного безмолвия.

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

[20] *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 284.

Серафим, например, школу исихии проходил не столько в стенах Сарова, сколько удаляясь за советом в леса к одиноким отшельникам. И старцу Агапию (Молодяшину) не с кем было посоветоваться на Валааме о молитве Иисусовой, он, как и прп. Герман из Зосимовой пустыни, обращался в письмах к Феофану Затворнику в Вышу. Кстати сказать, кроме святителя-исихаста, многих ли славных подвижников священного безмолвия взрастила Вышенская обитель? Так что можно понять скорбь ревностного сердца свт. Игнатия, желавшего все русское иночество видеть пребывающим в непрестанном трезвенном созерцании.

Конечно, в Оптинском скиту процветало старческое окормление и хранились священные традиции: здесь исповедовали помыслы и творили Иисусову молитву, здесь было бдение, было уединение; делание многих оптинцев было, конечно, *внутренним*. Но в русле рассуждений свт. Игнатия понятие *внутреннее* означает иной уровень делания. Когда он говорит о преобладании «телесного» над «душевным», то имеет в виду не что иное, как отсутствие школы священного трезвения, широко распространяющей это учение. И он прав в этом. Сегодня подтверждение тому явлено в многочисленных публикациях старческих писем из Оптиной, где можно найти наставления только на подготовительном уровне Иисусовой молитвы. Все это не означает, конечно, что подвижники Оптиной не ведали внутренней исихии, что среди оптинцев не было истинных созерцателей, не исключает того, что велось и индивидуальное обучение, но велось не широко и не открыто. Как и по всем русским весям, во множестве монастырей и одиноких келий, в городских квартирах и убогих избах эта жизнь шла неслышно и неприметно, в подлинном смысле *безмолвнически*. Вполне

естественно, что свт. Игнатий мог многого и не видеть, и мы не сможем этого узнать – история молчит. Как повелось на Руси, все высокое и истинное окутано молчанием.

Подлинная традиция всегда жива, мы знаем, откуда вышли преподобные братья Моисей и Антоний, и понимаем, что за «бисеры драги»[21] они должны были вынести из Брянских лесов[22]. Мы вправе предположить, что они сквозь всю свою жизнь пронесли потаенный подвиг исихии и, скорее всего, были не одиноки среди оптинской братии. Мы помним, у каких наставников проходил школу безмолвия Лев Оптинский, – его старцы прп. Василий (Кишкин) и Феодор Молдавский были прямыми учениками Паисия (Величковского). Но далеко не все святые, имея дар старчества, дар прозрения и исцеляющей молитвы, призваны к священнобезмолвию, которое есть особый внутренний путь. Понятно и то, что не все старцы, стяжавшие высшие степени благодатной молитвы, призывались к тому, чтобы вести этим путем других. Что касается прп. Макария Оптинского, то взгляды его хорошо известны. Мы знаем, чему он учил, перед нами собрание его писем, перед нами его «Предостережение»[23]. Известно, что миссией старца было *предостерегать*, – он по-своему оберегал влекущихся к умному деланию: «старец предостерегал всех относившихся к нему от занятий сим высоким деланием прежде очищения от страстей»[24]. Побужда-

[21] *Смирнов С.И., проф.* Древнерусский духовник. М., 2004. С. 233.

[22] К слову сказать, с настоятелем Оптиной прп. Моисеем (Путиловым) свт. Игнатий поддерживал знакомство около 36 лет.

[23] *Макарий Оптинский, прп.* Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву. http://www.pravbeseda.org/library

[24] *Леонид (Кавелин), архим.* Житие оптинского старца Макария. Оптина пуст., 1995. С. 44.

емый той же осторожностью, отец Макарий не соглашался с позицией свт. Феофана Затворника, убежденного сторонника общедоступности умно-сердечной молитвы. Критическую реплику в адрес книги святителя «Письма о христианской жизни» находим в переписке отца Макария; среди прочего он замечает: «О молитве в некоторых местах очень смело сказано, как-то: в сердце иметь ум и что это всякий может делать... Надобно попроще: молитвою Иисусовою нужно молиться всем и отгонять помыслы, но не искать ничего, кроме помилования»[25].

Осторожен был прп. Макарий. Но, отметим попутно, осторожничал и свт. Игнатий, и тот же свт. Феофан, вычеркивавший из греческих текстов упоминания о художестве. И у них были на то свои основания. Они знали свое время, видели состояние общества: упадок духовности, расцерковленность интеллигенции, увлечение неправославной мистикой и оккультизмом. Популярность в среде читающей публики латиномудрствующих авторов вконец исказила представление о самих основах православной аскетики. В этом случае можно понять наших святых, склонных к осторожности и предупреждению. Тем более что в силу духовной проницательности они не могли не предчувствовать, к чему в скором будущем приведут все эти процессы. Нельзя не заметить, насколько их время напоминает наше, – недуги, поразившие и тогдашнее, и нынешнее общество, пугающе схожи. Тем не менее, если наши предки обрекли общество на катастрофическое крушение, то мы пока еще, как и жители Ниневии[26], имеем шанс покаяния и надеемся на возрождение православного духа.

[25] Собр. писем иеросхим. Макария: Письма к мирским особам. СПб., 1993. С. 652.

[26] См.: Иона. 3, 4–10.

Между прочим, известна судьба и учителя прп. Макария, от которого старец унаследовал чрезвычайную настороженность по отношению к умной молитве, – будучи иеромонахом, на четвертом десятке лет, отец Макарий все еще опасался приблизиться к этому деланию. Его наставник, схимонах Афанасий Площанский (Захаров), в молодости семь лет подвизался в Нямце и был постриженником прп. Паисия Молдавского, однако в этой, одной из крупнейших за всю историю Церкви цитаделей исихазма он не обрел опыта умно-сердечного делания. Прп. Паисий, видимо в силу каких-то личных особенностей отца Афанасия, наложил на него строгое ограничение: не разрешил до конца жизни приступать к умной молитве. «Схимонах Афанасий, имея запрет от своего великого старца Паисия касаться сего высокого делания, проходил, по его наставлению, лишь устную Иисусову молитву»[27]. Такое своеобразие в характере наставника вряд ли не повлияло на устроение души ближайшего ученика – будущего старца Макария[28].

Но посмотрим, что, наряду с отмеченным недостатком «душевного» делания, видел в Оптиной свт. Игнатий, не только скорбевший об упадке исихазма, но прекрасно понимавший значение этой обители; посмотрим, каково его мнение об отце Макарии, с которым он

[27] Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997. С. 28.

[28] До самой своей кончины о. Афанасий не оставлял келейное молитвословие, завещанное ему прп. Паисием в качестве правила: после утрени акафисты Спасителю и Божией Матери, молитвенное воспоминание Страстей Христовых, несколько канонов, 2 главы из Апостола, глава из Евангелия, молитвенное воспоминание Божией Матери и святых, поминание о здравии и упокоении отцов и братий, сродников, знаемых и благодетелей. Это правило старец совершал утром и вечером, кладя по 200 поклонов.

знаком был на протяжении многих лет. Обращаемся к личной переписке владыки, где суждения наиболее откровенны. Обнаружим ли мы во взгляде мудрого духоносца признаки недооценки старческого служения или уничижения «телесного» подвига, которые вменяются святителю современными критиками?

«Оптина пустыня есть один из многолюднейших Российских монастырей по количеству братий и, конечно, первый монастырь в России по нравственному качеству братий, – пишет свт. Игнатий. – Особливо это достоинство принадлежит скиту ее... Духовным назиданием братства занимается так именуемый старец их, иеромонах Макарий... обогащенный духовным чтением и духовными опытами... ему обязана Оптина пустыня своим нравственным благосостоянием. Много монахов из других монастырей, много монахинь, множество мирских людей, удрученных скорбями и нуждающихся в наставлении, стекается в Оптину пустыню к отцу Макарию за спасительным советом и словом утешения. Его непринужденность, простота, откровенность совсем противоположны натянутости и жесткой святости... Монастырской братии предоставлен вход в скит во всякое время дня для удовлетворения их духовных нужд... В скиту я вижу людей, живущих в точном смысле для человечества в духовном, высоком его назначении... Начальник Оптиной пустыни и главные иноки оной знакомы со мною около 30 лет; а с о. Макарием я нахожусь, смею сказать, в самых дружеских отношениях».

Характерно пожелание, высказанное свт. Игнатием в адрес родного своего брата Петра Александровича Брянчанинова: «Я бы очень желал для него, если б он мог приготовиться в страну загробную под руководством опытного Макария, в обществе людей, отсе-

ле начавших свою небесную, бессмертную жизнь – духом» (1856)[29].

«Я захотел соглядать собственными очами Оптину пустыню, которая в настоящее время есть, бесспорно, лучший монастырь в России в нравственном отношении, особливо скит ея... Тамошнее сокровище – духовник или старец их, в руках которого нравственное руководство... Он из дворян, 68-и лет; со мною в самых дружеских отношениях... По человеческому суждению, общество скита Оптинского и духовник – отец Макарий – лучшее, чего бы можно было желать по настоящему состоянию христианства и монашества в России» (1856).

«По человеческому суждению, нельзя довольно не пожалеть о кончине о. Макария Оптинского. Этот человек был неоцененное сокровище для христиан, живущих среди мира. Он был приготовлен и предназначен для того служения, которое проходил... Любовь и смирение врожденные, образование себя отеческими книгами, повиновением искусным старцам дали ему возможность рано сделаться духовником и наставником, а долговременный опыт усовершил его в этом служении» (1862). «О. Макарий в наше время был лучшим наставником монашества, действовал по своим понятиям, с целью угождения Богу и пользы ближним, при значительном самоотвержении (1863)[30].

И последний, не малозначащий факт – именно туда, в Оптину, посылает святитель только что законченную книгу «Аскетические опыты», вынося свои писания на суд братии: «Примите на себя труд составить на эту книгу замечания, нисколько не стесняясь и не останавлива-

[29] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Будущее России в руках Божественного Промысла. М., 1998. С. 29–33.

[30] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 114, 692, 694, 729, 730.

ясь от какого-либо замечания при мысли, что оно может огорчить меня» (1864)[31].

Едино же есть на потребу

Одним из удивительных подвижников ушедшего столетия был старец Псково-Печерского монастыря схиигумен Мелхиседек, аскет, молитвенник, духовник. В его уникальной судьбе словно отобразилась вся суть той проблемы, что становится главным искушением для современного монашества, а вместе и для каждой души, взыскующей спасения. Михаил Андреевич Цебенко (1915–1992), этот русский мастеровой и солдат Второй мировой войны, вернувшись с фронта, ушел в монастырь, где стал образцовым иноком – настоящим послушником, тружеником и молитвенником. Игумен Михаил, так звали его в монашестве до пострига в схиму, по профессии был столяр, он ревностно и самозабвенно трудился в обители, изготовив бесчисленное множество киотов, аналоев, крестов, влагая в свое бескорыстное служение все силы и душу, дабы послужить Богу и родной Церкви. Так он подвизался годами. И вот однажды, закончив очередную работу – киот для трапезной монастыря, он внезапно упал и умер. Остановилось сердце, прекратилось дыхание, прибывший монастырский врач констатировал смерть. На шум прибежал духовник обители отец Иоанн (Крестьянкин). Посмотрев на усопшего, отец Иоанн сказал: «Он жив» – и начал молиться. И отец Михаил ожил. Он заплакал и попросил отнести его в келью.

На следующий день воскрешенный по молитве старца стал умолять отца наместника постричь его в великую

[31] *Соколов Леонид.* Свт. Игнатий. М., 2003. С. 256.

схиму. Приняв постриг с именем Мелхиседек, схимник полностью изменил свою жизнь, всецело предавшись молитвенному подвигу. Как-то, спустя годы, его спросили, что же он видел, когда был мертв, и старец рассказал следующее: «Я оказался стоящим на прекрасном лугу, а передо мной был огромный ров, наполненный грязью. В этом рву я увидел все самое ценное, что мной было сделано, – аналои, кресты, киоты... В ужасе смотрел я на плоды трудов целой жизни и вдруг почувствовал, что сзади кто-то стоит. Обернувшись, я увидел Божию Матерь, и Она сказала мне: "Вот все то, что ты сделал. Видишь, где это окажется? Ты монах – Мы ждали от тебя покаяния и молитвы, а ты вот что принес Нам"». После этого свершилось дивное чудо – Господь вернул подвижника к жизни. С того времени отец Мелхиседек, продолжая исполнять все монастырские послушания, всецело предался единому *на потребу*[32], главному монашескому делу – молитвенному общению с Богом. Тогда Господь послал ему серьезное испытание – крест тяжелой болезни. Случился инсульт, и полупарализованный старец больше не мог самостоятельно передвигаться. Но, как доблестный воин, он продолжал свой подвиг и стяжал необычайно дерзновенную молитву. Об этом хорошо знают многие и многие из тех, кто годами обращался к старцу за помощью[33].

Во все времена иноки призывались нести самые различные виды служения, но, удалялись ли они на безмолвие или вынуждены были общаться с миром, одно оставалось для них неизменным – то, что и делало их иными, – исполнение одной из главных «заповедей

[32] Лк. 10, 42.

[33] *Тихон (Шевкунов), архим.* Псково-Печерская обитель. DVD video. М., 2007.

монашества: иметь всегда в сердце своем Иисусову молитву». В сердце, подчеркнем, а не только на устах или в мыслях. Ибо «потеря ее – гибель для монаха». Когда умное делание, которое «составляет сущность монашества», начинает «отходить на второй план», то мы оказываемся перед угрозой «перерождения самого монашества», которое, вместе с «потерей непрестанной внутренней молитвы», подменяется чем-то совсем иным. Революционное обновленчество началось с лозунга: превратить монастыри в трудовые коммуны, больницы, детдома и приюты для престарелых, – этот способ уничтожения монашества вызвал полное одобрение богоборцев, но вскоре большевики перешли к радикальным мерам – физическому уничтожению и монастырей, и их насельников. Сейчас не та ситуация, что при Петре I или большевиках, «но есть тенденции к тому же, о чем мечтали обновленцы и что интуитивно чувствовала демоническая власть».

Ныне «либерализм, поставивший человека на место Бога, хочет умертвить дух монашества, оставив его внешнюю форму». Вновь «монастыри хотят превратить в благотворительные учреждения», а значит, неизбежно отвлечь или вовсе лишить монахов самого главного – безмолвия и молитвы. Это попытка превратить монашество в организацию типа «то ли католического ордена, то ли общества сестер милосердия». Западная идеология просачивается в нашу Церковь, внушаются идеалы гуманизма, твердят о пользе творить внешнее добро, но почему-то забывают упомянуть, что для этого как раз не нужно удаляться в монастырь и что суть монашеских обетов совсем не в этом. Забывают, что «монах, занимающийся мирскими делами, не поможет миру, а сам в конце концов станет частью этого мира, нередко – посмешищем

мира». Как будто не ведают, что удел иноков – «это сердечная молитва, высшее делание на земле, что она – сила, противостоящая разрушительной демонической силе», что «мир существует, пока существует молитва». Словно совсем «забыли о том, что молитва – это самый великий после таинств Церкви дар, которым Господь наделил людей». И не хотят вспоминать слов прп. Исаака Сирина: «Если для дел милосердия монаху нужно оставить молитву и безмолвие, то пусть погибнут такие дела».

Кроме того, не желают задуматься над природой духовного руководства, вспомнить, откуда миру являются старцы. Иные пастыри, торопясь послужить человечеству, словно не ведают, что истинные наставники, прежде чем окормлять народ, всю жизнь свою провели в уединении и, «только стяжав бесстрастие и великую благодать Божию, открыли двери кельи, вышли из пустыни и затвора, и то не по своей воле, а по откровению Божию». Так, когда слишком многое предается забвению, «угасает монашество – и для демонической силы уже нет преград... Одна из крупных побед демона – создание нового типа монашества: внешнего монаха, занятого всем, кроме Иисусовой молитвы». Теперь «монашество, забыв о главном – об исихии, все больше становится частью этого мира. Оно немощно, потому что потеряло внутреннюю молитву», а потеряв, «пытается найти оправдание себе в мирских добродетелях – в том, что может быть прекрасно для мирян, но не свойственно, а потому не спасительно для монахов». И «оскудевает монашеская молитва – и ослабевает сила, удерживающая до времени сатану», та сила, имя которой благодать. Нынешние монахи, утрачивая умную молитву, «превращаются в мирян, одетых не в мини-юбки и джинсы, а в мантии». Однако «демонам хотя и не приятны, но не страшны мирские

добродетели – духовная война ведется на другом плане», именно поэтому «монах, служащий миру, подобен льву с выбитыми зубами, вырванными когтями и остриженной гривой».

А ведь монашество призвано понести «главную тяжесть борьбы с демоническими силами, о которой не ведает мир. Молитва – это та удерживающая сила, которая не позволяет демонам, по словам Апокалипсиса, сорваться с цепи»[34]. В том «смысл монашества – стоять на передовой линии невидимой битвы, где сражения не затихают ни на минуту». Если монастыри совсем «потеряют дух аскезы», если вовсе «ослабнет монашеская молитва, то откроется та духовная зияющая пустота, которую невозможно заполнить самыми добрыми мирскими делами». Миру неведомо, что «подвиг безмолвия – исихии – это стяжание Фаворского света», животворящей Божественной энергии, которая «изливается в мир из недр Божества, как духовный свет, как вечная жизнь, как мистическое богопознание». Для мира непостижимо, что человек, посвятивший себя внутренней молитве, становится *связующим звеном*, что «через его сердце проходит и освещает мир этот нетленный предвечный свет». Потому и сказано: «Ангелы – свет для монахов, а монахи – свет для мира». Но это сказано не о всех монахах, а о тех, для которых слова Спасителя: *доколе Я в мире, Я свет миру*[35] – не богословская аллегория, а реальность, в которую они включены как светоносные звенья, связующие землю и Небо. Что же сказать о других? «Когда монах берет на себя мирские обязанности и заботы, наполняет свое сердце чувственными образами от встреч и бесед, когда

[34] См.: Откр. 20, 1–3.
[35] Ин. 9, 5.

теряет самое главное сокровище – молитву» – что может дать он миру?

Западное монашество «давно потеряло исихию», перед нами печальный пример католических монастырей, «где организуются не только больницы, но и особые школы для будущих политиков и девические баскетбольные команды», а самые значительные ордена «погружены в мирские дела, вплоть до политики и институтов, формирующих общественное мнение». При утрате живого богообщения неминуемо охлаждение любви к Богу. «Мистика заменяется моралью и уставами, а понятия о добре – благотворительностью». С оскудением исихии замирает жизнь духа, ее не могут восполнить никакие горячие душевные порывы, даже самоотверженность миссионеров, бескорыстное служение бедным и героизм мучеников за свою идею. Потому что «здесь духовное заменилось душевным, чувственно-эмоциональным», здесь начинается апостасия – отступничество от завета святых отцов и идеала древнего монашества. Благородны и самозабвенны труды иных подвижников Запада. Католическая монахиня Тереза подбирала умирающих на улицах Калькутты, ради того чтобы нищий был перед смертью вымыт и умер «с достоинством человека» – на чистой простыне. Протестантский пресвитер и теолог доктор Альберт Швейцер молился несколько минут, все остальное время отдавая лепрозорию. Однако православие видит человеческое достоинство в другом, прежде всего в образе Божием, а значит, в возрождении его таинствами Церкви. Запад же «абсолютизирует земные ценности и умаляет значение первородного греха», а потому, поглощенный своим доброделанием, не помнит о покаянии, не заботится об исцелении души. «Такая религия основана на человеческих силах и чувствах», а предание самих

себя и друг друга и всего живота своего Богу[36], а вместе и самораспятие *со страстьми́ и похотьми́*[37] – подменяется служением человека человеку.

Немало православных святых почитается за подвиг праведности в миру – они ходили за больными, кормили голодающих, раздавали имущество, спасая нищих и сирот... Такие праведники, как Филарет Милостивый или Сампсон Страннопри́имец, стяжали святость своими добрыми делами, и мы славим их с благодарностью за то, что не иссякает любовь на земле. Но надо помнить – «они сделали все возможное в своем мирском чине», однако жизнь их «была далекой от монашеского идеала», и если инок ограничится подобными добродетелями, значит, он еще и не приступал к монашескому подвигу.

Мы часто «оцениваем добро слишком материалистично, забывая, что все истинно великое невидимо и само бытие этого мира во многом зависит от молитв тех, кто отрекся от мира». Сколько историй мы встретим в Патериках, когда Господь открывал монахам: превыше всех подвигов «подвиг исихии – безмолвия и молитвы». Предание нашей Церкви свидетельствует: «один истинный молитвенник может изменить ход человеческой истории»; Предание напоминает: «по молитвам безмолвника прп. Арсения Великого Византия была спасена от страшного землетрясения, которое должно было уничтожить большую часть ее населения. Какая благотворительность может сравниться с этим?»[38]

✣

[36] Ср.: ектения мирная.

[37] Гал. 5, 24.

[38] *Рафаил (Карелин), архим.* О вечном и преходящем. М., 2007. С. 224–226, 228–233, 238, 358–362, 408–412.

Предочистительное действо

Преподобный Василий Поляномерульский

На непререкаемый авторитет старца Василия[39] опирались такие отцы, как прп. Паисий Молдавский, свт. Игнатий Кавказский и другие святые. О писаниях старца свт. Игнатий дает, к примеру, такие отзывы: «Особенно полезны Предисловия[40] схимонаха Василия: в них

[39] **Василий Поляномерульский** (ок.1692–1767), преподобный (канонизирован Румынской Церковью в 2003 г.). Схимонах, известный подвижник, высоко почитавшийся в Молдовлахийских землях и на Афоне старец. Духовный руководитель ряда обителей, некоторое время был наставником прп. Паисия Молдавского. Русский по происхождению, монах-пустынник, о. Василий принял постриг в России, подвизался в Мошенских горах. Во времена притеснений монашества переселился в Молдавию, основал (1733) и возглавил Поляномерульский скит (или Мерлополянский, от рум. Poiana Marului – Яблочная Поляна), ставший крупным духовным центром. Старец несколько десятилетий руководил 11-ю обителями, в том числе скитами Трейстены (Св.-Никольский), Долгоуцы (Свв. Архангелов), Кыркул (Арх. Михаила), Кондрица. В скиту Трейстены подвизался некоторое время (1743) под духовным советом старца Василия, «обаче ученик его сподобися быти», юный инок Парфений (Платон Величковский), будущий прп. Паисий. Позднее о. Василий встретился с Величковским на Афоне (1750), где и постриг его в мантию с именем Паисий, «научая и открывая ему о высоких христианских таинствах». Скончался подвижник 25.04.1767.

[40] Старцем Василием написаны известные Предисловия к творениям Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Иерусалимского и Нила Сорского. Собранные вместе, эти тексты составили ценный труд, в котором кратко и емко изложены все основные принципы умного делания и дан свод важнейших отеческих изречений на эту тему. В наше время славянский оригинал Предисловий опубликован в репринтном Житии Паисия, а русский перевод – в Сборнике о молитве Иисусовой. См.: Житіе и писанія... С. 72; Сб. о молитве Иисусовой. С. 333. В недавнее время появилась гипотеза об авторской принадлежности этих текстов прп. Иннокентию Комельскому. Эта версия представляется малоубедительной, тем более что какие-либо доказательства отсутствуют. Во всяком случае, у прямых учеников прп. Паисия, а также у старцев и издателей Оптиной пуст. авторство о. Василия никаких сомнений не вызывало.

изложено учение о молитве покаяния, учение столько полезное, столько нужное для нашего времени»; «В особенности писания старца Василия можно и должно признать первой книгой, к которой в наше время желающему успешно заняться Иисусовой молитвой необходимо обратиться»; «Указал же я 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 наконец, прозорливое указание на святость выдающихся русских исихастов: «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»[41].

В своих писаниях старец Василий обращается к ключевым вопросам той духовной практики, что в отеческом предании именуется *тайным поучением*. Прежде всего, он разделяет святых отцов на три группы, в зависимости от их отношения к умному деланию. Первое направление представлено теми отцами, кто, «принимая во внимание немощи вновь приходящих к монашеству», ограничивают их одной словесной молитвой, не допуская никаких занятий умным деланием. Начинающим вменяют в правило, помимо прохождения богослужебного круга[42], «продолжительное молитвословие: псалмопение, кано-

[41] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 266, 270. Т. 2. С. 254, 279.

[42] Суточный богослужебный круг включает в себя чтение полунощницы, утрени, 1-го, 3-го и 6-го часов, изобразительных, 9-го часа, вечерни и повечерия.

ны и тропари». Отцы второй группы, «изучив тончайший опыт духовного разума, не хотят, чтобы новоначальные довольствовались одним только внешним обучением», – они заповедуют ученикам частично заменять суточное правило деланием умной молитвы, «прибавляя, что если посетит их Святой Дух действием сердечной молитвы, то несомненно оставлять тогда указанное внешнее правило, ибо восполняет его внутренняя молитва. Таковые отцы отчасти, но не вполне, преподают умное делание, говорит прп. Григорий Синаит».

Есть, наконец, приверженцы третьего направления. Эти отцы, «руководствуясь многим опытом, исследованием житий и писаний всех святых, а в особенности – действием и премудростию Святого Животворящего Духа, устанавливают новоначальным полное, а не частичное обучение деланию умной молитвы», которую величают укротительницей страстей. «Они повелевают все старание иметь об умном делании», заменяя им все суточное правило и оставляя для устной молитвы самое малое время, да и то на случай борьбы с унынием. «Отлагая многое псалмопение, каноны и тропари и все усердие обращая на умную молитву, исихаст не погубляет своего правила, но, напротив, умножает его... Ибо, говорят отцы, псалмопение и церковные песнопения предназначены для всех вообще христиан, но не для тех, кто хочет безмолвствовать».

Могут, впрочем, преуспеть на духовном поприще и некоторые из идущих первым путем, «однако очень медленно и с трудом. Вторым же удобнее и легче. А третьим скорее всего, ибо делание их сопровождается частым посещением Святого Духа». Таковым труженикам «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 косно и приболезненно», ибо «там одно внешнее моление». Умный же делатель «скоро и легко приближается к Богу, сказал прп. Григорий Синаит, ибо здесь и то и другое: внешнее и внутреннее хранение»[43].

В писаниях старца Василия разрешаются недоуменные и спорные вопросы по части обучения умному деланию. «Известно, что эта священная молитва Иисусова для многих и в древности и ныне являлась камнем претковения и соблазна. Многие, может быть даже и все, молятся этой молитвой по-простому, внешне, и против такого делания никто не восстает. Однако художественное ее делание, то есть молитвенное блюдение сердца умом, мало кто знает». А у иных и вовсе превратное о том представление. Как считают некоторые пастыри: «путь делания Иисусовой молитвы может быть начат только после усечения страстей, после очищения внутреннего»[44]. Некоторые, «выставляя себя учителями, говорят, что святые отцы не заповедали новоначальным умного делания, кроме одного псалмопения, тропарей и канонов, совершаемых устами и языком». Рассуждая об умном трезвении и ссылаясь на писания отцов, они утверждают, «будто сначала нужно хорошо очистить телесные чувства, чтобы не согрешал ими человек, и тогда только начинать умную молитву». Но «они говорят и учат об этом неверно», этот взгляд не согласуется с учением исихазма, с практикой подвижников безмолвия.

[43] *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 349, 350, 361; // Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія Величковскаго. 2001. С. 98, 99, 117.

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

«Таковым отвечаем: Друзья! Никто не против очищения телесных чувств, но если отделять очищение от умного делания, получится большое несогласие... Отсюда у тебя выходит, что ты вообще не начнешь когда-либо умного трезвения... Ты, друг, отделяя хранение внешних чувств от обучения умной молитве, тем свидетельствуешь, что не знаешь порядка сердечного делания. Знающие же опыт умной молитвы не отделяют одно от другого, но устанавливают одновременное и совместное их обучение: погружая ум в час молитвы внутрь сердца, укрощают волнение чувств, не попуская уму восходить на них... через это подают великое безмолвие уму и сердцу, и вместе с тем блюдением ума мало-помалу обучаются не востекать на плотские похоти». Потому прп. Симеон и говорит: «Святые отцы, зная, что при внутреннем делании удобно и все внешние добродетели исполнить, отложили наружное делание и все усердие приложили к внутреннему блюдению».

Наконец, тот, «кто не хочет обучаться умному деланию, тот, прежде всего, не может знать первоначальной степени», то есть не способен постичь искусства мысленной брани и трезвения – научиться тому, «что такое прилог, что сочетание, пленение и страсть. А не зная этого, не знает и своего падения и путей восстания; не имея же такового опыта, лишается всечасного покаяния; не имея же постоянного покаяния», кратко сказать, – всего лишается. «Без деятельной умной молитвы никто не может избежать действия страстей и приятия лукавых помыслов, за которые будут истязаны в час смерти и дадут ответ на Страшном Суде», – эти известные слова старца Василия повторяет в своих писаниях ученик и последователь его прп. Паисий Молдавский. Святые отцы учат, что с нас не взыщется на Страшном Суде, если, по немощи

нашей, не удостоимся совершенства в созерцательной молитве, но за уклонение от умного делания – будем осуждены. «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».

Многие, пишет старец Василий, как пастыри, так и простые миряне и иноки, читают аскетические книги святых отцов, но при этом, не разобравшись и «не зная опытно умного делания, погрешают против здравого разума, думая, что умное делание принадлежит одним бесстрастным и святым мужам». Между тем не тому учат святые. По отцам, «всякий – именно всякий – новоначальный и страстный может сию молитву *разумно* в блюдении *сердца* действовать» – иными словами, творить молитву *умно* и *сердечно*. Более того, это делание не только дозволительно, но даже, по утверждению старца, необходимо для начинающих, ибо умная с сердечным вниманием молитва при усердии «обычно привлекает благодать Святого Духа», в той мере, в какой невозможно стяжать ее при молитве словесной. Только через умно-сердечную молитву возможно «очищать ум и сердце и таким образом восходить на разумное пение», то есть достигать дальнейших степеней преуспеяния. Это значит, что полноценного осмысленного молитвословия не удастся достичь, «прежде чем не предочиститься умной молитвой». Отчего так?

Оттого что невозможно молитвословить духовно прежде соединения ума с сердцем, умственной энергии с духом человеческим. Сколько ни усердствуй, в совершении ли богослужения, в келейном ли целонощном бдении, все это будет лишь *чтением* молитвы. Хотя вершит-

ся оно с искренней верой, с благоговейным душевным чувством и Бог слышит его, даже исполняет прошения, но чего здесь не может быть, так это истинного общения с Богом *в духе*[45]. Только привившаяся к сердцу умная молитва способна вывести человеческий ум в духовные сферы. Тогда лишь молитвословие внешнее обращается в молитву внутреннюю и обретает достоинство, близкое молитве сердечной Иисусовой.

В том и состоит «первая степень новоначальных», чтобы «умалять страсти умным трезвением и сердечным блюдением, то есть умною молитвою, подобающей деятельным». Необходима «для нас, страстных и немощных» такая «деятельная умная молитва, при помощи которой прилоги вражии и злые помыслы прогонимы бывают от сердца и которая есть подлинное дело новоначальных и страстных монахов», — через это именно делание «они востекают, аще Бог восхощет, в зрительную и духовную молитву». Посему «совершеннейшие и глубочайшие в дарованиях духовных святые отцы *прежде всего* повелевают нам очищаться от страстей умным и сердечным призыванием имени Иисуса Христа на всякий злой помысл, брань и прилог вражий». А с другой стороны, отцы, «опытные в умном делании, признают неудобным для новоначальных и страстных занятие псалмопением... по причине многого разнообразия слов... к каковым страстный и немощный ум не может возвыситься». В результате «помысл, впадая в мечтание, соблюдает одно только количество», о чем и говорит прп. Иоанн Лествичник: «Не старайся многословить, чтобы ум твой не разбегался... Многословие очень рассеивает ум и наполняет мечтаниями, а малословие хорошо его собирает». Тот же

[45] Ин. 4, 23–24.

порядок занятия умным деланием излагает прп. Кассиан Римлянин.

Итак, «отцы и братия, – подводит итог старец Василий, – должно разуметь различие между пением внешним и умною молитвою. Надлежит повиноваться учению стольких святых отцов, учащих о священном делании умном, а не по примеру осла, вертящего жернов, топтать однообразный круг продолжительного пения, не желая идти поистине простым путем предобрейшего умного безмолвия и молитвы». Отсюда «каждый, кто обучился умному деланию, всякий раз, как творит молитву Иисусову... да молится так и да не поет много псалмов... Потому что поющие много не разумеют, что поют, сказал Новый Богослов». И еще сказано: «Самое необманчивое действие для новоначальных в молитве заключается в том, чтобы в сердце начинать умную молитву и в сердце кончать так, чтобы уму укрываться во глубине сердечной». И «как невозможно жить нынешнею жизнью без пищи и пития, так невозможно без хранения ума достигнуть душе чего-либо духовного и Богу угодного или избавиться от мысленного греха... Помыслы, против воли нашей втеснившиеся, укрепившиеся и стоящие в сердце, может прогонять лишь молитва Иисусова из глубины сердца».

Новоначальный, приступая к подвигу сердечного хранения, «дает обет пред Богом уклоняться не только грехов малых повседневных... но и действия самих греховных страстей и злых помыслов. Да войдет он умом своим внутрь сердца и начнет призывать Господа Иисуса на всю силу вражию и на всякий злой помысл... Невозможно достигнуть такого внимания лишь внешним молением – помимо единого умного делания... Да и самый опыт псалмопения научает человека, что, молясь устно, чувствует он некоторую преграду между собою и Богом... не

позволяющую уму его ни ясно взирать на Бога в молитве, ни сосредоточивать внимание в сердце».

Вот почему свт. Симеон Солунский повелевает всем архиереям, иереям, монахам и людям мирским всякого звания и занятия «вместо всякого правила как дыхание жизни исполнять святую молитву Иисусову в уме и устах на каждый час и время, даже если они не способны к молитве художественной». Повелевает и свт. Василий Великий совершать правило молитвою Иисусовою и «узаконивает это как необученным монахам, так и мирским... Это есть порядок умного делания, подобающий людям страстным; и пусть никто не приходит в смущение от этого слова, что обуреваемым грехами можно при помощи Божией обучаться умному деланию».

Кроме того, прп. Григорий Синаит «повелевает не сомневаться и не бояться прелести», для которой на самом деле бывает лишь две причины – «самочиние и высокоумие», иначе – неведение и гордыня, от коих, действительно, «некоторые совратились и повреждены умом». Дабы избежать этой беды, святые отцы велят «исследовать Священное Писание, научаясь от него» и, когда нельзя найти искусного делом старца, непременно руководиться святоотеческим учением, имея «брат брата добрым советником». Отеческие писания на то и даны нам к изучению, дабы постигали от них, как распознать всевозможные виды прелести. Что же сказать о тех братьях, которые в угрозе прельщений «видят причину уклоняться от умного делания»? Безрассудные, они «вместо того чтобы перехитрить врага и одержать победу... страшатся страха, *идеже не бе страх*[46], и обращаются в бегство, покрывая себя вечным позором»[47].

[46] Пс. 13, 5.

[47] *Василий Поляномерульский, прп.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 333–338, 341–345, 349, 350, 352–358, 360–365.

Плен прелестебоязни

Святитель Игнатий Кавказский

Об умном делании, о молитве Иисусовой «ныне по большей части имеют самое темное, сбивчивое понятие, – писал свт. Игнатий. – Иные, считающие себя за одаренных духовным рассуждением» и вовсе «боятся этой молитвы, как какой заразы, приводя в причину "прелесть" – будто бы непременную спутницу упражнения Иисусовой молитвой, – сами удаляются от нее и других учат удаляться. Изобретатель такового учения, по мнению моему, – диавол, которому ненавистно имя Господа Иисуса Христа, как сокрушающего всю его силу: он трепещет этого всесильного имени и потому оклеветал его пред многими христианами, чтоб они отвергли оружие пламенное, страшное для их врага – спасительное для них самих».

В пример положительный святитель приводит писания прп. Паисия Молдавского, отмечая, что в них «изложено весьма приличествующее нашему времени учение об Иисусовой молитве», которое как раз «показывает *непрелестный* образ упражнения Иисусовой молитвой» – умно-сердечной деятельной. Известно, что именно «таковое упражнение молитвой Иисусовой приличествует всем вообще христианам, как жительствующим в монастырях, так и жительствующим посреди мира»[48]. Что касается упомянутой фобии, то необоснованный страх перед прелестью сам по себе уже есть вид прельщения. В запретах занятием Иисусовой молитвой «заключается страшное богохульство, заключается достойная сожаления прелесть». Запрет на Иисусову молитву – «это чуждо

[48] Собр. писем свт. Игнатия. М.–СПб., 1995. С. 248, 249.

смысла! Это нелепость горестная, богохульная, душепагубная! Усвоившие себе такой образ мыслей точно находятся в бесовской прелести... так сатана использует слепоту и неведение человеческие... Невежественное богохульное умствование против молитвы Иисусовой имеет весь характер умствования еретического».

Напротив, именно умно-сердечная молитва не боится прелести[49], ибо «ум, пребывая в сердце, чисто и не прелестно молится», как то подтверждается отцами. «Молитва, – по слову свт. Диадоха Фотикийского, – бывает тогда истинною и не прелестною, когда молящийся ум соединен с сердцем». С другой стороны, в «состоянии самообольщения и прелести» оказываются как раз те, кто, будучи «заняты неопустительным участием в церковных службах и неопустительным исполнением келейного правила, состоящего исключительно из псалмопения и молитвословия устного и гласного», но при этом «отвергая упражнение молитвой Иисусовой и вообще умное делание, удовлетворяются одним внешним» – внешним подвигом, внешним благочестием, внешней словесной молитвой. Причиной прельщения может быть либо невежество, либо гордыня, но уж никак не имя Божие. Причиной бывает, о чем много говорено прежде, несвоевременная устремленность к высокому подвигу, когда не умеют различить «между молитвой, совершаемой умом при сочувствии сердца – приличествующей всем благочестивым инокам и христианам», то есть умно-сердечной деятельной, и между углубленным молением опытных исихастов, то есть «молитвой благодатной, совершаемой умом в сердце или из сердца – составляющей достояние преуспевших иноков». Конечно, легкомысленная по-

[49] См. об этом выше, в гл. «Граница естества».

спешность и самонадеянное нежелание изучать отеческую науку ведут к ошибкам, конечно, и гордость всегда сродни прелести, но ведь возгордиться человек ухитряется, как известно, занимаясь любым видом молитвы, а также и вовсе ничем не занимаясь.

«Мне сказывали старые монахи, – вспоминал свт. Игнатий, – что еще в начале XIX столетия в Саровской пустыни, вероятно и в других благоустроенных Российских монастырях, всякому поступавшему в монастырь немедленно преподавалась молитва Иисусова. Блаженный старец Серафим, подвизавшийся в этой пустыни и достигший великого преуспеяния в молитве, постоянно советовал всем инокам проводить внимательную жизнь и заниматься Иисусовою молитвою». Так, наставляя некоего юношу, старец заповедал ему обучаться молитве Иисусовой: «Одна внешняя молитва недостаточна. Бог внимает уму», и «те монахи, которые не соединяют внешней молитвы со внутреннею, не суть монахи». Ведь «монах – значит уединенный; кто не уединился в самом себе, тот еще не уединен, тот еще не монах, хотя бы и жил в уединеннейшем монастыре. Ум подвижника, не уединившегося и не заключившегося в себе, находится по необходимости среди молвы и мятежа, производимых бесчисленными помыслами, имеющими к нему всегда свободный доступ, и сам болезненно, без всякой нужды и пользы, зловредно для себя скитается по вселенной. Уединение человека в самом себе не может совершиться иначе, как при посредстве внимательной молитвы, преимущественно же – молитвы Иисусовой». Хотя суждение старца Серафима представляется некоторым слишком строгим, но это «только при поверхностном взгляде», ибо «блаженный Серафим произнес не свое собственное мнение, он произнес мнение, принадлежа-

щее вообще святым отцам, принадлежащее православной Церкви».

Свт. Игнатий, будучи сторонником *естественного* метода умно-сердечной молитвы, при всей осторожности, которую он рекомендовал в отношении умного делания, вместе с тем разделял взгляды старца Василия Поляномерульского, наставления которого считал «особенно полезными» для новоначальных. Отсюда общность в критике противников умной молитвы: «Некоторые, незнакомые опытно с умным деланием и мнящие о себе, что имеют дар рассуждения, отклоняют других от обучения сему священному деланию», измышляя, что, во-первых, оно приличествует якобы только «святым и бесстрастным мужам», а во-вторых, что оно недоступно при «совершенном оскудении наставников и учителей». Однако «из этих изветов первый — непотребен и несправедлив», так как именно новоначальным надлежит занятие умно-сердечной молитвой, ибо «первая степень преуспеяния состоит в умалении страстей трезвением ума и блюдением сердца». А «второй — безрассуден и неоснователен, потому что, за недостатком наставника и учителя, Писание нам учитель».

На самом деле «всем христианам можно и должно заниматься молитвой Иисусовой с целью покаяния и призывания Господа на помощь, заниматься со страхом Божиим и верою, с величайшим вниманием к мысли и словам молитвы и с сокрушением духа» — то есть умно с сердечным участием. Таким образом, «могут и должны заниматься Иисусовою молитвою не только монахи, живущие в монастырях и занятые послушаниями, но и миряне. Такая внимательная молитва может назваться и умной и сердечной, как совершаемая часто одним умом и в тщательных делателях всегда при участии сердца».

К такой «молитве должны стремиться все христиане; к упражнению в молитве покаяния и к преуспеянию в ней святые отцы приглашают всех христиан... Молитва эта дана всем без исключения, дана и обладаемым страстями, и подвергающимся насильственно падениям»[50]. Такой «образ упражнения молитвою, такого вида умная и сердечная молитва приличествует всем без исключения... всем благочестиво жительствующим и ищущим спасения христианам, и мирянам и инокам».

«Можно, – подчеркивает святитель, – и новоначальному и юному преподать умную и сердечную молитву». И добавляет: «если он к ней способен и подготовлен». Эта существенная оговорка возвращает нас ко второму разделу нашей книги, посвященному подготовительному периоду, чтобы напомнить: новоначальный – значит достаточно подготовленный, тот, кто *способен* начать. И вот тут надо признать, что способные-то и готовые на поверку едва обретаются. В действительности единицы расположены и устремлены к исихии, очень немногие отваживаются последовать тем призывам, которые привычно и легко, бездумно и безответственно мы мысленно возносим за каждой службой: «Тихое и безмолвное житие поживем... И весь живот наш Христу Богу предадим». Но «такие личности были очень редки и в прежние времена, предшествовавшие времени общего растления нравов... Помню, – замечает свт. Игнатий, – современные молодости моей некоторые благочестивые миряне, даже из дворян, проводившие очень простую жизнь, занимались Иисусовою молитвою». Однако «ныне этот драгоценный

[50] Последнее подразумевает тех, кто падает *невольно* и кается, в отличие от намеренно впадающих в греховные деяния или не желающих бороться с обуревающей их страстью, каковым запрещено касаться умно-сердечного делания. – *Н.Н.*

обычай, при общем ослаблении христианства и монашества, почти утратился»[51].

Хождение пред Богом

Святитель Феофан Затворник

Во многих своих публикациях, доступных массовому читателю, свт. Феофан решительно призывает к умносердечному деланию. В популярном очерке аскетики, преподавая начала молитвенной практики, он пишет: «Всякому покаявшемуся, или начавшему искать Господа, можно и должно на первый же раз и преподать полное наставление в делании молитвы Иисусовой, а с нею уже вводить и во все другие, потому что этим путем скорее укрепиться можно, скорее прозреть духовно и дойти до мира внутреннего. Не зная сего, иные, или большая часть, останавливаются на телесных и душевных деланиях и почти праздно иждивают труды и время. Делание это названо *художеством*, и оно очень просто»[52]. Вдохновенно и убежденно проповедует святитель насущность умного делания в переписке, призывая самых разных своих адресатов к подвигу умного предстояния в сердце. Он обращается и к юным светским барышням, и к многодетным домохозяйкам: «Дело молитвы не безмолвников только есть дело, а всех христиан, — и это до самых высших ее степеней. Все степени молитвы Божие суть дело. У Бога же все равны, и смотрит Он только на сердце. Как сердце к Нему, так и Он к сердцу, чье бы сие сердце ни было...

[51] *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. М., 1996. Т. 1. С. 205, 206, 209, 217, 221, 222, 257, 258, 272, 273, 288. Т. 2. С. 163, 248, 257–259, 261, 262.

[52] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. 2. Ч. 3. С. 244.

Никто так Богу не благоугоден, как тот, кто занимается правильно умно-сердечною молитвою... А то, что вам писали, что надо прежде страсти очистить, то относится к высокой созерцательной молитве; а это простая молитва, могущая, однако же, привести к высокой»[53].

Откуда такая дерзновенность суждений святителя, обращающегося к широкой публике? Ведь его читатель – это по большей части едва обратившийся к духовной жизни мирянин. О какой же мере готовности к умной молитве тут может идти речь? Можно только одно предположить: свт. Феофан рассчитывает на то, что благоразумный читатель из его же пространных писаний уразумеет необходимость должной подготовки к началу умно-сердечного подвига, его же книгами будет в ней руководиться. Благо, что этой теме посвящено множество трудов святителя, издававшихся уже при его жизни. Оправданность такого смелого подхода свт. Феофана была подтверждена теми благими плодами, которыми увенчалось в свое время его наставничество. Как выразился уже в наше время кавказский старец Исаакий, «его деятельность была очень успешна... и если бы наставления святителя не имели положительных результатов, то и указания его сами собой утеряли бы значимость и были забыты, – чего, однако, не случилось»[54].

Надо полагать, святой затворник, давая наставления о сердечной молитве, хорошо понимал людей, которыми руководил, – по крайней мере, советы его далеко не одинаковы. В письмах одним он пишет о необходимости подготовки, другим советует сразу «стать умом в сердце». Вероятно, последние были людьми, уже обладавшими

[53] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 2. № 256. Вып. 4. № 320. Вып. 5. № 937.

[54] *Меркурий [Попов], мон.* В горах Кавказа. М., 1996. С. 31, 32, 37.

достаточной зрелостью, что и учитывалось проницательным наставником. Ведь здесь очень многое зависит от индивидуальных особенностей. Предваряющий период не обязательно длится годами: при высокой напряженности духа он может быть пройден стремительно. Во всяком случае, очевидно: когда святитель в письмах советовал кому-то сердечную молитву, он тем самым преподавал конкретному адресату свое святительское благословение на этот подвиг. Учесть этот момент должен и нынешний читатель святоотеческих писем, не торопясь безоговорочно применять к себе всякое наставление.

Что касается подготовительного периода, то некоторым адресуются такие строки: «О молитве Иисусовой. Я думаю, что старцы хорошо делают, не налагая на новоначальных правило молитвы сей. Надо подождать, пока начавший дело потрудится в молитве церковной и домашней; и только внушить ему, чтоб молился всегда от сердца с памятованием о Вездесущем Боге... Подольше подержать его в сем порядке. Потом, когда он привыкнет внимательно молиться сим образом, передать ему и правило молитвы Иисусовой». В другом письме говорится: «Кто хочет законно подвизаться в молитвенном подвиге, пусть прежде отвергнется своей воли и собственных разумений, а потом понесет крест, то есть труд тот душевный и телесный, который неизбежен при этом подвиге. Предав себя всецело неусыпному попечению Божию, надо смиренно и благодушно нести этот труд ради истинного блага, которое даруется усердному молитвеннику от Бога во свое время, когда Бог Своею благодатию положит пределы нашему уму и уставит его неподвижно с памятью Божиею в сердце»[55].

[55] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 4. № 929, 937.

Во многих письмах, адресованных мирянам, излагается взгляд на общедоступность умно-сердечного делания. «У кого нет умной внутренней молитвы, у того и никакой нет... Ибо что есть молитва? Молитва есть ума и сердца к Богу возношение... Внешнее молитвословие, домашнее или церковное, дает молитве только слово, или форму, душу же, или существо, молитвы носит всякий сам в себе, в своем уме и сердце... Без умной молитвы никому нельзя обойтись... Есть молитва умная без всякой внешней формы, но существо дела там и здесь одно и то же. В том и другом виде она обязательна и для мирских людей... Апостол Павел всем христианам заповедует непрестанно молиться[56]. А непрестанно молиться нельзя иначе, как умною молитвою в сердце. Таким образом, нельзя оспорить, что умная молитва для всех христиан обязательна».

Серьезные наставления получает мирская женщина, впервые приступающая к молитве: «Желающим установиться в едином помышлении о Боге заповедуется оставить голову и низойти умом своим в сердце и там стоять вниманием неисходно. Только тогда, как ум сочетается с сердцем, можно ожидать успеха в памяти Божией. Извольте теперь поставить себе целью достижение сего и начинайте движение к сей цели... Запритесь и всё только молитесь и читайте о молитве, пока внимание не соединится с Богом в сердце и там не водворится дух сокрушения и умиления... Сойдите из головы в сердце. Тогда все помыслы ясно видны будут вам, а до того не ждите должного различения помыслов... Не забывайте главного — того, чтобы вниманием и умом сочетаться с сердцем и неисходно быть там пред лицом Господа. Все молитвенные труды на это должны быть направлены».

[56] См.: 1 Фес. 5, 17.

Характерны поучения, обращенные к начинающим мирянам: «Умная молитва есть, когда кто, утвердившись вниманием в сердце, оттуда возносит к Богу молитву. Умное делание есть, когда кто, стоя вниманием в сердце, с памятью о Господе, отревает всякую другую мысль, покушающуюся проникнуть в сердце... Новоначальные должны помнить, что молитва без умного и сердечного обращения к Богу – не молитва... Прием один – стараться стоять вниманием в сердце, с памятью о вездесущии Божием... Одни застревают на воображении, другие останавливаются на умно-головном делании. Истинный шаг делают те, которые, минуя эти станции, проходят до сердца и укрываются в нем». Там, где во время молитвы ощущается в груди волнение или теплота, – там нужно и сосредоточиться: «станьте там вниманием и стойте неисходно – и будете умом в сердце. Ум неотлучен от внимания: где оно, там и он... И не выходите вон не только во время молитвы, но и во всякое другое время. Но стоять там надобно не просто, а с сознанием, что стоите пред лицом Господа или пред всевидящим оком Его, прозирающим в сокровенности сердечные... Се – норма внутреннего строя... Стой в сердце с верою, что и Бог тут же есть, а *как* есть, не соображай. Молись и ищи, чтоб благодать Божия дала тебе наконец чувство к Богу»[57].

«В сердце – жизнь, там и жить надобно. Не думайте, что это дело совершенных. Нет. Это дело всех, начинающих искать Господа. Тогда только и начало жизни, когда в сердце покажется сосредоточенная неугасимая теплота... Ничего во всем этом нет особенного. Это общий путь... Надобно из головы сойти в сердце. Теперь у вас

[57] *Феофан Затворник, свт.* // Сб. о молитве Иисусовой. М., 1994. С. 84, 98, 419, 420, 422, 425, 430, 432, 439, 445–447.

помышления о Боге в голове, а Сам Бог как бы вне, – и выходит, что это работа внешняя. Пока вы в голове, мысли не улягутся покойно... По мере вхождения вниманием в сердце, мысли... совсем улягутся, – и станет атмосфера души чистая-чистая... Когда сойдете в сердце, никакого труда не будет, голова опустеет и помыслам конец. Они все в голове и один за другим гонятся, и управиться с ними нет возможности. Если же найдете сердце и сумеете стоять в нем, то всякий раз, как начнут смущать помыслы, стоит только низойти в сердце – и помыслы разбегутся»[58].

«Вам надобно утвердиться вниманием ума в сердце и там непрестанно взирать и взывать ко Господу... Если бы мы неопустительно исполняли это небольшое правильце – утвердившись умом в сердце, стоять пред Господом... то никогда не возникали бы... страстные пожелания и помыслы»[59] – такое наставление обращено не к пустыннику и не к иноку, а к мирской девице и опубликовано святителем в книге, ориентированной на массового читателя.

А в одной из популярных брошюр изъясняются основы умного делания. Есть разные «виды, или степени, молитвы»: бывает она словесной, бывает умной, а есть вид «настоящей молитвы, к которому два первых служат только приготовлением». Это есть «непрестанное обращение ума и сердца к Богу, сопровождаемое внутреннею теплотою или горением духа. Это предел, до которого должна дойти молитва, и цель, которую должен иметь в виду всякий молитвенный труженик, чтобы не бесполезно трудиться в деле молитвы». Основываясь на Священ-

[58] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1994. Т. I. Ч. I. С. 52, 57.

[59] *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь... М., 1996. С. 306.

ном Писании, на Божественных заповедях и указаниях апостольских, мы видим, что «молитва не есть какое-либо однократное, прерывчатое действие, а есть состояние духа, постоянное и непрерывное, подобно тому как постоянны и непрерывны в теле дыхание и биение сердца... Не подумайте, что тут разумеется какое-либо очень высокое, недосягаемое для житейских людей состояние. Нет. Оно точно есть высокое состояние, но достижимо для всех. Ведь и всякий иногда чувствует во время молитвы прилив теплоты и усердия, когда душа, от всего отрешаясь, глубоко входит в себя и горячо молится Богу. Вот это, по временам бывающее, как бы наитие духа молитвенного надо довести до постоянного состояния, – и будет достигнут предел молитвы»[60].

Конкретные советы даются самым разным людям в частной переписке: «Делание молитвы Иисусовой просто: стать вниманием в сердце пред лицем Господа и взывать к Нему: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! Дело не в словах, а в вере, сокрушении и предании себя Господу. С сими чувствами можно предстоять Господу и без слов, и это будет молитва... Не напрягайтесь сочинять молитву, а пусть сама изольется из сердца. Сие последнее есть наилучший путь к непрестанной молитве... Плод же молитвы – сосредоточение внимания в сердце и теплота. Это естественное действие. Достигать сего всякому можно. И молитву сию творить всякому, не монаху только, но и мирянину. Это не есть какое-либо высокое дело, а простое...

О вашем внутреннем деле утешительно слышать. Теплота сердечная во время молитвы очень хороший признак. Блюдите... Прелести нечего бояться. Она случается

[60] *Феофан, еп.* Четыре слова о молитве. М., 1912. С. 15–17.

с возгордившимися, кои начинают думать, что как зашла теплота в сердце, то это уж и есть конец совершенства. А тут только начало, и то, может быть, не прочное... Тут главный пункт внутренней брани. Вопрос решается следующим образом: сойди вниманием в сердце, стань там пред Господом и не допускай туда ничего греховного. В этом все дело внутренней брани. Больше этого не буду писать. Подробности найдете в книжках...

Не забывайте, что не должно ограничиваться одним механическим повторением слов молитвы Иисусовой... Суть дела – сознательное стояние в присутствии Господа со страхом, верою и любовью. Это настроение возможно и без слов. Его и надобно восстановлять в сердце прежде всего. Слова же потом будут идти, чтобы удержать на этом одном внимание и углубить названные чувства... Иисусова ли или другая какая краткая молитва – дело хорошее, если навязнет на языке. Позаботьтесь только при этом не в голове быть вниманием, а в сердце, и будьте там не во время только стояния на молитве, но и во всякое время. Потрудитесь образовать в сердце будто болячку какую. Труд постоянный скоро сделает это. Тут ничего нет особенного. Это натуральное дело. Но от этого собранности более будет...

Для того чтобы ум держался на одном при употреблении краткой молитвы Иисусовой, надобно свести его вниманием в сердце, ибо, оставаясь в голове, где происходит толкотня мыслей, он не успеет сосредоточиться на одном. Когда внимание сойдет в сердце, то привлечет туда в одну точку все силы души и тела... Если так молясь и в церкви и дома вы... дойдете до того, что мысли и чувства молитвенные сроднятся с умом вашим и сердцем, так что, стоите ли вы на молитве или нет, чувства те и мысли не отходят от внимания вашего и всегда держат его при-

лепленным к Богу, – то вы взошли на высшую степень молитвы, которую справедливо назвать умно-сердечною. Она бывает в душе и без слов, при беседе с другими и при занятии каким-либо делом. Это непрерывное внимание к Богу или хождение пред Богом и есть непрестанная молитва».

И, опять-таки, не уединившемуся в пустыне исихасту, а горожанину, многодетному семьянину предназначены следующие поучения: «Ум следует держать и согласить с сердцем, или заключить в сердце. Станьте вниманием в сердце при сем и, не отходя оттуда, молитесь там Господу каким словом хотите, хоть и без слов, одним обращением к Богу – сокрушенным и смиренным. Так и пребывайте там, не исходя. Когда есть это движение в сердце – оставляйте все и молитесь, сидя или вставши, только молитесь напряженно там в сердце... Ведайте, что из сердца никогда не должно выходить вниманием. Но дело в сердце иногда бывает только умное, умом совершаемое, а иногда и сердечное, то есть и начинаемое, и продолжаемое с теплым чувством. Се закон не одних отшельников, а всех, кои должны чисто Богу сердцем предстоять и пред лицом Его работать, то есть всех христиан... Сердечная молитва никогда не преждевременна. Она – начало дела. Утверждением ее в сердце дело Божие спеется. Развивать ее надо не жалея труда»[61].

Отвечая на письма отца Германа (Гомзина), будущего схиигумена и преподобного старца, свт. Феофан разрешает его сомнения: «Мысль, будто заниматься молитвою вам еще не время, – не верна. Все должны молиться сердцем и умом. Всякая другая молитва не молитва. Извольте

[61] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем. М., 1994. Вып. 1. № 188. Вып. 2. № 243, 244, 256, 320, 321, 322, 323, 326. Вып. 3. № 475.

же трудиться, не лениться... Молодым, новоначальным должно ли умную назначать молитву? Молитва без умного и сердечного к Богу обращения – не молитва. Это надо растолковать новоначальному»[62]. Наставления, адресованные инокам, по сути своей не отличаются от того, что советуется людям светским, семейным. В переписке с мирской особой, госпожой Унженской А. А., среди прочего говорится: «Иные употребляют механический способ творения молитвы Иисусовой. Можно и вам это делать. Делайте так. Ум свой из головы свесть в сердце, стать там вниманием и говорить: Господи Иисусе... Вниманием не исходите из сердца, что бы вы ни делали».

Главным образом к миру, к широкому кругу рядовых христиан обращено слово святителя-затворника, вдохновенного проповедника умного делания: «Вы говорите, будто умная молитва едва ли возможна для мирян: "Куда уж нам до умной молитвы!" – пишете вы. Но если нет у вас умной молитвы, то и никакой нет: ибо только умная молитва и есть настоящая молитва, угодная и приятная Богу. Она должна составлять душу домашней и церковной молитвы, так что коль скоро ее нет в них, то молитвословия имеют только имя молитвы, но не суть молитва. Что такое молитва?.. Существо молитвы есть умное восхождение к Богу в сердце. Станет ум в сознании пред лицом Бога и, исполнившись благоговейного страха, начнет изливать пред Ним сердце свое – вот и умная молитва!.. Без умной молитвы никому нельзя быть... Есть умная молитва без всяких внешних проявлений», чисто внутренняя. «И последняя тоже обязательна для мирских людей... Умное предстояние Богу обязательно; а если обязательно, то никто не имеет права говорить, что едва

[62] *Феофан Затворник, свт.* О молитве Иисусовой в письмах... М., 1998. С. 21, 40.

ли оно возможно. К невозможному Бог не обязывает... Спросит кто-либо: как же это сделать? Очень просто: возымейте страх Божий. Страх Божий, как чувство, привлечет внимание и сознание к сердцу, а как страх – заставит внимание и сознание стоять в сердце пред Богом. Вот и умное предстояние Богу, и молитва! Пока в сердце есть страх Божий, дотоле умное предстояние пред Богом не отойдет от сердца. Вот одно вседейственное средство для умной молитвы»[63].

Углубляясь в сердце

Праведный Иоанн Кронштадтский

«Отец Иоанн молился умом в сердце непрестанно»[64], – свидетельствуют близко знавшие святого подвижника. Но еще больше свидетельств, и самых непосредственных, о своей внутренней жизни оставил он сам в многочисленных дневниковых записях, позволяющих убедиться в его постоянном умно-сердечном предстоянии пред Господом. Из них же видно, что отец Иоанн, вслед за свт. Феофаном, призывал начинающих сразу же, еще на уровне словесной молитвы, понуждать себя к умному деланию – стараться согреть молитвенную мысль вниманием, оживить ее чувством, с тем чтобы отдельные вспышки сердечного воспламенения, постепенно сливаясь, охватили бы сердце непрестанным горением: «Необходимо возбуждать сердце свое к молитве – иначе совсем заснет... Благоустроенная молитва вся должна идти от

[63] *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем: Из неопубликованного. М., 2002. С. 343, 460, 461.

[64] *Альбицкий Петр, прот. // Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005. С. 247.

сердца... вся она должна быть непрерывным пламенем... Молясь, всемерно старайся о том, чтобы чувствовать сердцем истину или силу слов молитвы, питайся ими, как нетленною пищею, напояй ими, как росою, сердце свое, согревайся, как благодатным огнем... Силу слов чувствуй, когда молишься, а не болтай одни слова... Молясь, крепко внимай словам молитвы, чувствуй их сердцем. Не отвлекай от них ума ни в какие помышления».

«Живи в сердце, а не в голове» – эти слова становятся, можно сказать, девизом отца Иоанна. При этом дерзновенный молитвенник всех, внимающих ему, призывает к смелости – не дело из-за страха перед прелестью прозябать в молитве словесной, нет нужды опасаться тревожить сердце: «Зачем ты боишься входить в глубину молитвы и потрясти для нее все свое существо, а скользишь только по наружности, только слова шумят у тебя на устах? Приведи в движение не одни уста, руки и глаза, а все существо до глубоких движений ума и сердца! За этот труд получишь награду... Молитва должна быть углубленная, а не поверхностная. Бог слышит только призывающих Его всем сердцем... Почти же в сердце своем Бога. Никогда не вознеради до того, чтобы тебе не помолиться Богу от всего сердца: никогда не жалей для Него всего сердца. Пожалеешь, не принесешь Ему всего в дар – и вскоре сам увидишь, как худо сделал: в твоем сердце не окажется Того, Кто всегда должен занимать его... В молитве не жалей себя и молись непременно всегда от всего сердца. Не жалей себя для сердечной молитвы даже тогда, когда ты весь день провел в трудах... Братия! Научитесь из опыта, бывшего на мне, грешном, молиться всегда от всего сердца».

Вослед предшествующим наставникам отец Иоанн учит тому, что деятельная сердечная молитва прилична

новоначальным, что она подобает страстным и отнюдь не должна отлагаться до поры очищения от страстей: «Молись сердечною молитвою и укрепляй Божиею силою страстное, нетерпеливое сердце свое. Будь твердо уверен, что злодышащее разжжение сердца есть дело врага... Сердца не жалей для молитвы: сердце достань из-под привязанностей и страстей, да подними его к Богу, да освяти его разумом светлым – а то оно темно и в нем гнездится всякая гадина. В молитве бей прямо в грешное сердце, в его особенные недостатки, выжимай их из него, не щади; пролей о них слезы: со слезами выйдут. А коли пощадишь сердце, не тронешь его, вся дрянь так и останется – и нет тебе пользы от молитвы... Когда мы хотим молиться от сердца, тогда молитва наша встречается с *духами злобы*[65] в сердце нашем, которые препятствуют нам молиться от всего сердца и наводят сомнение, маловерие, хульные помыслы, тесноту, леность, холодность, лукавство. Но надо бороться всеми силами, призывая в помощь Господа Иисуса, и не расслабевать духом».

В дневниковых размышлениях отец Иоанн помимо беседы с самим собой обращается либо к своим сподвижникам – пастырям, либо к бесчисленной своей пастве. Так или иначе, все эти люди не иноки и не пустынники, но живущие и спасающиеся среди мира. Обратим внимание на то, какова, тем не менее, высота и строгость требований, предъявляемых отцом Иоанном. «Вот вы ходите в церковь и, по-видимому, молитесь Богу; иной посмотрит на вас и скажет: по всему вы вижу, аки благочестивые. Но не правда ли, что многие из вас не творят сердечной молитвы, а пришли в церковь только по

[65] Еф. 6, 12.

привычке, по необходимости и молятся только наружно – устами?.. Впрочем, легко при усиленном внимании заметить, кто молится только наружно и кто внутренно. Внутреннее выражается во внешнем. Если ты мыслишь только в голове, а не в сердце, то мышление твое не животворно, но если ты мыслишь в сердце, то есть мысли-мое все передаешь сердцу и ощущаешь его сердцем, то мышление твое животворно и истинно. Помысли в сердце своем. Во время молитвы каждое слово нужно произносить сердцем с тою силою, какая содержится в каждом из них... Если на молитве будем произносить слова без силы их, не чувствуя их истины сердцем, мы не получим пользы от молитвы, потому что истинная, плодотворная молитва должна быть *духом и истиною*...[66] Мы должны хранить крепко силу каждого слова в своем сердце, как в сосуде, и не иначе произносить его, как с соответствующей ему силою. Молиться непременно нужно сердцем, нужно сердце приближать к Богу, иначе трудно будет молиться; когда молишься от сердца, с любовью, всегда молишься легко и приятно... Молиться непременно нужно от всего сердца, иначе молитва оставит в сердце одну тяжесть, томление».

Что касается молитвенного правила, то какое «взялся исполнить, исполни его со всею добросовестностию и не исполняй дела Божия сердцем раздвоенным, так, чтобы одна половина его принадлежала Богу, а другая – плоти своей. Господь мститель на творящих это и уничижающих Его. Ревность Господа Бога не потерпит твоего лукавства, твоего самосожаления. Предаст Он тебя диаволу», и будешь мучим им – «диавол не даст покоя сердцу твоему за пренебрежение к Тому, Кто есть истинный по-

[66] Ин. 4, 23, 24.

кой твоего сердца... Каждая неискренняя молитва удаляет сердце от Бога и вооружает Его на самого человека, и, напротив, каждая искренняя молитва приближает сердце человеческое к Богу и делает его присным Богу».

Даже когда молимся по Молитвослову, «ум и сердце молящегося сами должны плодить из себя благие мысли и чувствования, – так что готовые молитвы должны только наводить их на собственные их чувства... Молитва должна быть духом и животом для молящегося, чтобы все шло от души, из ее жизни, из ее потребностей», – чтобы не произнести ни одного слова формального, «то есть слова, не вымолившегося, так сказать, из души, из ее потребности... У всякого должна быть своя основа: сердечная вера... потому что говорить чужими словами – не значит молиться. Если чужие слова молитвенные, как на нитку бисер, навязываются на нашу основу – на сердечную веру, тогда и молитва будет наша, хотя слова и не наши... Кто не молится духом или сердцем, тот не молится истиною. Это, вероятно, всякий испытал на себе. Не молясь сердцем, не чувствуешь пользы от молитвы, остаешься почти таким же, каким бываешь до молитвы... Поэтому во время молитвы каждое слово должно пройти чрез сердце».

Спроси сам себя: «Всем ли сердцем молишься и всем ли помышлением, всем ли упованием? Не спит ли твое сердце, не спит ли твоя мысль?.. Нужно также, чтобы сердце горело во время молитвы желанием благ духовных, любовию к Богу, ясно созерцаемому сердцем. У людей мало молящихся» немощное сердце, «трудно им молиться». Но «надо преодолеть себя: постараться молиться всем сердцем, потому что хорошо, легко молиться всем сердцем... Господь и во время и после сердечной нашей молитвы соединяется с нами, как соединяется после при-

нятия животворящих Тайн». Хотя, конечно, соединение «чрез Самую Плоть и Кровь бывает более тесное, преискреннейшее», но в обоих случаях «присутствие в нас Господа обнаруживается сердечною сладостию, миром или тишиною чувств».

Во время молитвы возлюби *Господа Бога твоего всем сердцем твоим*[67] – «так, чтобы в нем не оставалось никакого места пристрастной любви к чему-либо земному или вражды на кого-либо, чтобы все сердце безраздельно было отдано Богу... Дух Святой не может обитать в сердце, в котором нет мира... Чтобы молитва наша была действительна, нужно из сердца извергнуть всякую привязанность к земному, истребить всякую ненависть к брату и – сердцем полюбить предметы мира горнего, блага того века, то есть Царства Небесного, особенно же – Владыку того Царства... Крепко наблюдай, чтобы во время молитвы сердечное око твое непременно и прямо зрело к Богу или святым, к коим обращена молитва, а не уклонялось в сторону – к другим лицам и вещам... На молитве необходимее всего сердечное видение Господа с Его благостию, любовию, вездесущием и – видение только Его одного, исключающее всякое, хотя бы малейшее, устремление сердца к предметам мирским».

Но только «не торопись начинать молитву. Утверди наперед в сердце веру, что Бог есть, видит и слышит... Продолжая молитвы, надо входить мыслию в сущность слов и полагать их на сердце... Иногда в продолжительной молитве только одна минута бывает истинно угодна Богу и составляет истинную молитву, истинное служение Богу. Главное в молитве – близость сердца к Богу, свидетельствуемая сладостью Божиего присутствия в душе...

[67] Мф. 22, 37.

Царствие Небесное, сказано, *нудится*...[68] Так, на молитве нужно во всякое мгновение принуждать себя выговаривать каждое слово с силою, истинно, от сердца; в случае же оплошности, невнимания к своему сердцу, непринуждения себя к искренности молитва будет лицемерная, ложная, богопротивная. Нужно убедительно для себя самого говорить слова молитвы; когда убедительны для тебя самого будут молитвенные слова, тогда они будут убедительны и для Бога, а без убеждения себя не думай убедить твоею молитвою Бога даровать тебе какое-либо благо. Бог дает по сердцу нашему: чем больше искренности, сердечного жару в молитве, тем щедрее дар...

Когда молишься Отцу и Сыну и Святому Духу – в Троице Единому Богу нашему, не ищи Его вне себя, но созерцай Его в себе как в тебе живущего и совершенно тебя проникающего и знающего... Ты проникаешь меня и знаешь, говорит Давид в псалме...[69] *Уготованию сердца их внят ухо Твое*[70]. Слышишь, кому Бог внимает? Тем, у коих готово во время молитвы сердце, кои приготовили как должно сердце свое для великого дела – беседы с Богом. *Готово сердце мое, готово, Боже*[71]. А что бывает обыкновенно у нас, молельщиков? Не готово сердце: язык молится, а сердце далече от Бога, часто занято какими-нибудь суетными предметами или, по крайней мере, спит на молитве... Если мы ежедневно и от сердца молимся, то не даем в себе гнездиться греху, а если не молимся от сердца... тогда даем ему силу...

В молитве главное, о чем нужно прежде всего позаботиться, – это живая, ясновидящая вера в Господа: пред-

[68] Мф. 11, 12.
[69] Ср.: Пс. 138, 1–5.
[70] Пс. 9, 38.
[71] Пс. 56, 8.

ставь Его живо пред собою и в тебе самом[72] – и тогда, *еже хощеши, проси* о Христе Иисусе в Духе Святом: *и будет* тебе...[73] Зри Бога твердо сердечными очами... и Бог в минуты твоей веры, твоего сердечного единения с Ним все для тебя совершит, что тебе нужно ко спасению тебя и ближнего... Будь твердо уверен, что молитву слышит Господь и исполнит ее, если от всего сердца молишься. Касательно истины всех слов молитвы нимало также не сомневайся... Твердо положись сердцем на самые слова молитвы, с уверенностию, что в них сокрыты сокровища Духа Святого – истина, свет, животворящий огнь, прощение грехов...

Молясь Господу, Божией Матери или святым, всегда помни, что Господь дает по сердцу (*даст ти Господь по*

[72] Что это значит – «представить» Бога, да еще представить «в себе»? Здесь о. Иоанн не призывает, конечно, к игре фантазии, не предлагает зрительно воображать Бога, но говорит о восприятии «сердечными очами», об **умственном**, **незримом представлении о Нем**. Бог всепроникающе пребывает здесь, сейчас – пред нами, вокруг нас и в нас. Ему открыто каждое движение нашей мысли, Он переживает вместе с нами малейшее волнение чувства и напряжение воли. Прозревая насквозь нашу душу, Он ждет ответного нашего взгляда... А что же мы? Готовы ли все внимание уделить Ему? Постараемся же, не видя, ощутить духом своим живое, реальное присутствие не имеющего зримой формы Бога и тогда, как к живому, обратиться к Нему. Такой молитвы Он и ждет от нас. Что значит: Бог в нас? *Если кто*, – говорит Господь, – *отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним* (Откр. 3, 20); *придем*, – говорит, – *к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14, 23). Если мы отворяем Ему, позволяем *вселиться Христу в сердца* наши, дабы нам *утвердиться Духом Его во внутреннем человеке* нашем (Еф. 3, 16–17), то *Бог и Отец всех*, – как сказано, – пребывает *во всех нас* (Еф. 4, 6). Свт. Николай Сербский пишет: «Бог в тебе. Ты удивлен таким словам: как это возможно?.. Когда-нибудь ты почувствуешь Бога в себе и познаешь, что Он в тебе, но объяснить это будет трудно». Ты скажешь: «Бог во мне, словно свет в доме... или как жизнь в творении, или как сила, и любовь, и мысль в человеке», но никакие образы «не смогут выразить того, что чувствует человек, когда Бог вселяется в него». См.: *Николай Сербский, свт.* Миссионерские письма. С. 170.

[73] Ср.: Ин. 15, 7.

сердцу твоему[74]): каково сердце, таков и дар – если молишься с верою искренно, всем сердцем, нелицемерно, то сообразно вере твоей, степени горячности твоего сердца подастся тебе и дар от Господа. Чем же хладнее твое сердце, чем оно маловернее и лицемернее, тем бесполезнее твоя молитва, мало того: тем более она прогневляет Господа, Который *есть Дух* и *ищет* Себе *поклоняющихся духом и истиною*[75]. Потому, призываешь ли Господа, Божию Матерь, ангелов или святых, призывай всем сердцем; молишься ли о ком из живых или умерших, молись об них всем сердцем, выговаривая имена их с теплотою сердечною; молишься ли о даровании себе или другому какого-либо блага духовного или об избавлении себя или ближнего от какого-либо бедствия или от грехов и страстей, худых привычек, молись об этом от всего сердца, желая всем сердцем себе или другому просимого блага, имея твердое намерение отстать или желая другому освобождения от грехов, страстей и греховных привычек, – и *дастся тебе от Господа* дар *по сердцу твоему*[76]. *Егоже аще хощете, проси́те, и будет вам*[77]. Видишь, надо непременно хотеть того, чего просим, тогда только и получим»[78].

✣

[74] Пс. 19, 5.

[75] Ин. 4, 23–24.

[76] Ср.: Пс. 19, 5.

[77] Ин. 15, 7.

[78] *Иоанн Кронштадтский, прав.* Мысли христианина. М., 2006; *Иоанн Кронштадтский, прав.* Практические наставления пастырям. М., 2006; *Иоанн Кронштадтский, прав.* Священнику. М., 2005; *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Дневник. М., 2003–2006. Т. 2, 3, 4; *Иоанн Кронштадтский, прав.* Творения. Предсмертный дневник. 1908. М., 2003.

Умное ремесло

Схимонах Иосиф Исихаст

«Умная молитва для меня – как ремесло», – писал о себе старец Иосиф[79], выдающийся подвижник, известный сегодня всему православному миру. Окончив всего два класса начальной школы, этот человек достиг высшей «богонаученности» и, превосходя мирских мудре-

[79] **Иосиф Исихаст, Пещерник, Спелеотис, Афонский** (Коттис; 1898–1959), схимонах. Афонский пустынник, достигший вершин в подвиге созерцания. Будущий старец родился в Греции, в с. Левкес на о. Парос в простой и бедной семье Георгия и Марии Коттис, в крещении получил имя Франциск. Отслужив военную службу на флоте, юноша стал преуспевающим коммерсантом в Афинах. В 23 года он взялся изучать книги святых отцов и начал подвизаться в миру с необычайной для нашего времени строгостью. Вскоре, раздав все свое имущество, он прибыл на Афон (1921), где своим высоким подвигом послужил всему христианскому миру. Старец Иосиф – возобновитель многовековой исихастской традиции, воспитатель целой плеяды подвижников, способствовавших нынешнему духовному возрождению Афона. Сейчас во многих крупных и духовно крепких мон-рях Св. Горы, таких как Филофей, Ксиропотам, Ватопед, Дионисиат, Костамонит, игуменствуют и старчествуют ученики учеников старца Иосифа. Из пяти самых близких непосредственных воспитанников старца трое уже отошли в вечность – это присный его сподвижник схимон. Арсений Пещерник (Галанопулос; †1983), иеросхим. Ефрем Катунакский (Папаникитас; †1998) и архим. Харалампий Дионисиатский (Галанопулос; †2001); продолжают свое подвижническое служение – просветитель Северной Америки архим. Ефрем Святогорец (Мораитис; р. 1928) и схимон. Иосиф Монах, Ватопедский (р. 1921), старец мон-ря Ватопед. Старец Иосиф Исихаст скончался (15/28.08.1959) «преподобнически, в полном сознании и просвещенном уме, созерцая ангелов и святых», в день Успения Богородицы, Которая за 40 дней известила его о дне кончины. В Греции издано три тома поучений старца, его письма и воспоминания о нем. Частицы мощей о. Иосифа, как еще не канонизированного, но широко почитаемого подвижника, находятся в различных мон-рях Св. Горы. Элладская Церковь в настоящее время готовит материалы для прославления старца в лике преподобных.

цов, стал «мудр в вещах Божественных». Не светские науки, не человеческая премудрость, но «университет пустыни научил его тому», что *едино же есть на потребу*, «тому, в чем мы главным образом нуждаемся, – вещам небесным». В уединенных скитах и пещерах Афона стяжал старец *благую часть* неземной науки созерцания, науки, *яже не отѧ́мется* от него[80]. И потому искатели молитвы, открывая собрание писем богопросвещенного наставника, могут повторить вслед за его учеником: «Мы знаем, что монашествующим слова старца принесут пользу. Знаем, что принесут пользу и подвизающимся подвигом добрым в миру»[81].

Старец Иосиф – явление необычайное, «похвала новейшей истории Святой Горы», монах, именуемый «новоявленной звездой афонского небосвода». В наш расслабленный, падший век, «благодаря строжайшему аскетическому житию, превосходящему меру человеческих сил, старец Иосиф стал причастником Божественной жизни и... достиг пределов созерцания и бесстрастия». Почитаемый своими последователями «как преподобный», он «оказал огромное влияние на современных ему святогорцев и мирян как лично своей жизнью, подвигами и учением, так и через своих учеников и их воспитанников»[82]. Помимо признания и любви, которые старец Иосиф снискал на рубеже третьего тысячелетия в России, он стал известен и в англоговорящем мире, после

[80] Ср.: Лк. 10, 42.

[81] *Ефрем Святогорец, архим. // Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 12.

[82] *Емилиан Симонопетрский, архим. // Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 3–6.

того как аризонский монастырь св. Антония издал ряд книг о нем и опубликовал писания самого старца. Ныне письменное наследие отца Иосифа широко изучается в обоих полушариях планеты[83]. Старец, стяжавший почтительное прозвание Исихаст, «с непревзойденной яркостью изложивший свой опыт в многочисленных письмах», справедливо почитается «начальником возрождения аскетико-созерцательной традиции в Греции XX столетия» и «родоначальником современного афонского монашества». Его опыт, отраженный в писаниях, «необходим новому поколению монашествующих, возможно, более, чем яркие образцы древности»[84].

Старец Иосиф имел в своей жизни возможность соприкоснуться с выдающимися подвижниками исихазма и приять от них живое наследие традиции. Он скромно говорит об этом: «Когда я пришел на Святую Гору, то сразу стал искать пустынников, которые трудятся над молитвой. Тогда, сорок лет назад, были многие, которые имели жизнь внутри себя... Они были нашими наставниками». Умная молитва стала для старца «как ремесло для каждого человека, ибо, – говорит он, – я тружусь над ней более тридцати шести лет». Он так и трудился до последнего своего молитвенного вздоха, и вот как сам оценивает свои подвиги: «Труд в монашеском житии велик. Я не прекратил и не прекращаю день и ночь взывать и просить милость Господню и приближаюсь к отчаянию как ничего не делающий, как никогда не сотворивший начала.

[83] См.: *Ксензов Игорь* // Two Elders on The Jesus Prayer. Hayesville, USA, 2007.

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

Но, ежедневно творя начало, нахожу себя лжецом и согрешающим».

Завершая свой земной путь, старец Иосиф промыслительно завещал небольшой группе воспитанников начать самостоятельный подвиг, «чтобы после его смерти каждый из них жил на своей келии, дабы вокруг каждого из них собралось братство». Так «увеличивалась закваска», с тем чтобы впоследствии «детей пустыни с распростертыми объятиями приняли великие монастыри Святой Горы: Филофей, Дионисиат, Ватопед и другие. В этих обителях вместе с благословением старца Иосифа водворился и исихастский дух». Не иначе как чудо было воспринято то, «как практически в одно и то же время целый ряд святогорских монастырей был укреплен благодатными пастырями и благочестивыми монахами, по сути относящимися к одной духовной семье. Причем произошло это именно тогда, когда Святая Гора переживала далеко не лучший период своей истории»[85]. «Буквально несколько человек в несколько десятилетий дают заряд всему Афону, и он вновь, уже не первый раз в истории, становится источником собственно православного подхода как к богословию, так и к аскетике. Сейчас уже ясно, что заряд, всколыхнувший монашество к концу прошедшего столетия, был слишком мощным, чтобы остаться в пределах Афона. Ученики и ученики учеников старца Иосифа готовы свидетельствовать о плодах аскетического пути и вести по нему тех, кто решится»[86].

[85] *Иосиф Дионисиатис, мон.* Старец Арсений Пещерник. М., 2002. С. 110–113.

[86] *Панкратий (Жердев), еп.* Афон как источник возрождения монашества в XX веке. М., 2006.

Промысл Божий привел отца Ефрема[87], самого юного ученика старца Иосифа, в Новый Свет, где он стал просветителем современной Америки[88].

Обращаясь к учению старца Иосифа, отметим несколько моментов, связанных с занимающей нас теперь темой – переходом от словесной молитвы к умной и к сердечной. Прежде другого обратим внимание на то, с

[87] **Ефрем Святогорец, Филофейский** (Мораитис; р. 1928), архимандрит. Широко известный старец, бывший игумен афонского мон-ря Филофей, основатель и духовный руководитель мон-ря прп. Антония Великого (Аризона, США). Самый молодой из 5 ближайших учеников Иосифа Исихаста. В миру Иоаннис из г. Волос, сын Димитрия и Виктории Мораитис. Юноша не получил образования, окончил всего 2 класса гимназии; в 19-летнем возрасте прибыл на Афон (1947) и сразу поступил в послушание к старцу Иосифу. Принял священный сан и постриг в схиму, 12 лет провел «у ног старца». После кончины наставника о. Ефрем стал духовным руководителем Благовещенской кельи Нового Скита, потом кельи св. Артемия в Провате, затем, в течение 17 лет, оставался игуменом мон-ря Филофей (1974–1990). О. Ефрем активно способствовал возрождению духовной жизни на Афоне во второй половине XX в. после глубокого ее кризиса. Наладив внутреннюю жизнь обители, старец воспитал несколько групп учеников, восстановивших такие мон-ри, как Каракал, Костамонит, Ксиропотам, скит св. Андрея Первозванного. По особому указанию Божию старец Ефрем, вверив Филофей одному из своих воспитанников, покинул Афон (1990) и отправился в США и Канаду, где основал 17 мужских и женских мон-рей. Ныне (с 1995) этот пустынник с 60-летним монашеским опытом, уединившись в Аризонской пустыне – в основанной им обители св. Антония, недалеко от г. Финикс, принимает на исповедь огромное количество паломников со всех континентов и периодически навещает свое отечество, ради окормления святогорцев. Имеется немало свидетельств о случаях прозорливости старца и исцелений по его молитвам.

[88] Список монастырей (с именами их настоятелей), основанных, начиная с 1990 г., в Северной Америке архим. Ефремом (Мораитисом): **1. Holy Monastery of the Annunciation of the Theotokos**, *Abbess Theophano*; **2. Holy Monastery of St. Kosmas Aitolos**, *Abbess Alexia* (Canada); **3. Holy Monastery of Panagia Parigoritissa**, *Abbess Thekla* (Canada); **4. Holy Monastery of St. John Chrysostomos**, *Abbess*

какой решительностью отвергается в этом учении предрассудок прелестебоязни. Речь идет о распространенном «невежественном мнении», о «темной идее», авторство которой, несомненно, принадлежит диаволу, – о преувеличенном опасении впасть в прелесть по причине занятия Иисусовой молитвой. На самом же деле сама эта идея «как раз и есть прелесть», – отец Иосиф в этом отношении буквально повторяет мысль, изложенную свт. Игнатием, с трудами которого, до сих пор не переведенными даже на английский язык, он едва ли был знаком. Истинной причиной прелести старец, в согласии со всеми отцами, выставляет гордыню: если говоришь «я грешник», но при этом «в глубине души думаешь, что ты праведник, то не можешь избежать прелести», и если «поверишь своему помыслу, что ты есть то, что ты не есть», то тогда-то «обязательно прельстишься».

Что же касается умного делания, то, безусловно, «круговая молитва[89] внутри сердца никогда не боится прелести. Другие образы молитвы», – то есть такие виды словесной молитвы, как мечтательная и головная, –

Melanie; **5. Holy Protection Monastery**, *Abbess Olympiada*; **6. Holy Monastery of the Theotokos, the Live-Giving Spring**, *Abbess Markella*; **7. Holy Monastery of St. John the Forerunner**, *Abbess Efpraxia*; **8. Holy Monastery of St. Anthony**, *Archimandrite Paisios*; **9. Holy Archangels' Monastery**, *Archimandrite Dositheos*; **10. Holy Monastery of Panagia Vlahernon**, *Monk Modestos*; **11. Annunciation Monastery**, *Abbess Efpraxia*; **12. Holy Trinity Monastery**, *Hieromonk Joseph*; **13. Holy Monastery of Panagia Prousiotissa**, *Abbess Agne*; **14. Panagia Pammakaristou**, *Hieromonk Nektarios*; **15. Holy Monastery of St. Nektarios**, *Hieromonk Joseph*; **16. Holy Transfiguration Monastery**, *Abbot Akakios*; **17. Holy Monastery of St. Paraskevi**, *Abbess Paraskevi.*

[89] Термин «круговая молитва» обозначает умно-сердечную Иисусову молитву. См. об этом подробнее в главах «Исцеление души» («Центр жизни») и «Образ молитвы» («Молитва умно-сердечная»).

«могут быть опасны, ибо к ним легко приближается воображение и входит прелесть в ум... А умная молитва – односложное[90] призывание имени Божия – не допускает сомнения, и прелесть не может возникнуть из нее, поскольку внутри сердца постоянно призывается имя Христово и Он очищает нас от тьмы и ведет к свету... При сердечной молитве, как только ум войдет в сердце, он сразу просвещается, тотчас становится мирным, утишается, радуется, услаждается, очищается. Радуется и делается как малое дитя, чистое от страстей... Кроме круговой умной молитвы, все другие молитвы могут со временем извратиться. Тогда теряется простота и человек начинает одобрять сам себя», что и есть начало прельщения. «Но сердечная молитва не боится прелести», кроме, конечно, тех случаев, когда за нее берется тот, кто уже «сам по себе прельщенный», или некто, живущий без покаяния в тяжелых грехах и страстях, предпочитая оставаться в своем страстном устроении, не желая бороться со страстью.

Отправной пункт учения – необходимость с самого начала, как только человек обратится к молитвенным занятиям, пытаться постоянно, в течение суток, удерживать внутреннюю молитву. Без такой установки бессмысленно все остальное, без такого делания возжелавшему достичь исихии не помогут все прочие аскетические упражнения. Внешне исправное посещение всех служб и исполнение всех внешних правил, внешняя вычитка лю-

[90] «Односложная молитва» – еще одно традиционное именование Иисусовой молитвы. См. об этом понятии в гл. «Устне мои отверзеши» («От слова к мысли»).

бого количества молитв – не приближают к созерцанию. Оно недостижимо без того делания, которое называется *внутренним*: «Невозможно без делания прийти к созерцанию. Итак, подвизайся сейчас в том, чего требует делание, а высшее придет само собой». Это в полной мере касается мирян, а что до иноков, то и вовсе: «монах, который не научился Иисусовой молитве, не знает, зачем стал монахом».

На богослужении идет борьба за внутреннее внимание, и «ум пусть гонится за смыслом тропаря». Часы келейной молитвы – время напряженной брани за удержание ума в сердце и за удержание внимания в словах: «ум следит за тем и понимает то, о чем ты молишься и что ты говоришь. Ибо если ты не понимаешь, что говоришь, то как возникнет взаимопонимание с Богом и как Он может даровать тебе то, о чем ты просишь?» Все остальное время жизни, вся деятельность человека оплодотворяется внутренней молитвой, основанной на заповеди: *Просите... ищите... стучите*[91], независимо от того, где ты находишься – в пустыне или в миру: «Там, где ты есть, трудись. Говори неустанно молитву языком и умом. Когда язык устает, пусть начинает ум. И опять, когда тяжелеет ум, начинает язык. Только не прекращай. Делай поклонов много, бодрствуй ночью, сколько сможешь... Так как ты в миру и у тебя есть разные хлопоты, совершай молитву, когда находишь время. Но понуждай себя постоянно, чтобы не расслабиться». Таков удел искателя исихии – «постоянное настойчивое призывание помощи Божией.

[91] Мф. 7, 7.

В этом-то призывании, настойчивом, но и нелегком, – в таком состоянии всегда находился сам приснопамятный старец».

Путь умного делания – это в прямом смысле путь духовного воина. Подвиг – это ратный труд христианина. «Деланием называется не то, когда попробуешь и отступишь. А деланием называется то, когда выступишь на единоборство, победишь, проиграешь, выиграешь, потеряешь, упадешь, встанешь, когда разворотишь все и выйдешь на битву до последнего дыхания. И чтобы ты никогда не смалодушничал, пока душа еще в теле». Нельзя на этом пути ни расслабляться, ни успокаиваться, так как нет ничего постоянного и устойчивого в мире, который преходящ, а потому текуч, переменчив, ненадежен. Победы обязательно чередуются с неизбежными поражениями: «и когда душа поднимается к небу, она должна ожидать, что на следующий день спустится в ад». И так будет до конца. Но в этом и смысл: здесь школа воина и возможность роста. Здесь постигаются военные законы: «знай, что всегда благодать предшествует искушениям как некое извещение для предуготовления. И сразу, когда видишь благодать, напрягись и говори: "Пришло объявление войны!"» Нам вручено оружие и доспехи, задача – искусно владеть ими: «пусть будут укрепления прочными – исповедь каждый вечер, послушание своему старцу, смирение и любовь ко всем. И так облегчишь скорбь».

На первых порах «нужен прежде всего строжайший пост»: должна «утончиться кровь», должны стереться представления, сложившиеся с самого детства; сердце – источник сладострастия – должно смириться и очистить-

ся от накопившейся нечистоты. Вместе с этим надо понуждать себя к «ночным подвигам, дабы они помогли молитве». Требуется «постоянное бдение. Не один раз или два, но все время, чтобы утончился ум, грубый и неповоротливый». И сверх всего и всегда потребна «непрестанная молитва. Умом, словом и сердцем». Ибо «как умирает человек, если прекратится дыхание, так умирает и душа без непрестанной молитвы... И как младенец, зачатый в утробе матери, если прекратит дышать, задыхается и умирает, так же и в зачатии духовном – если прекращается умное делание». Помимо всего, нельзя расставаться с духовной литературой, ибо «чтение просвещает ум и помогает в молитве».

Весь процесс развития молитвы от словесной до умносердечной, вплоть до благодатного соединения ума с сердцем, отражен в письмах старца. Кратко изложим суть. Начало умного делания – это самопонуждение читать Иисусову молитву устами без перерыва. Произносится она, как обычно учат греческие отцы, быстро, «чтобы ум не успел образовать помысл рассеяния», внимать надо только словам молитвы, «дыхание пусть прилепится к имени Спасителя». Если заниматься этим достаточно долго, то ум привыкает и начинает сам читать молитву. Когда он хорошо освоит и эту, внутреннюю, молитву и насытится ею, тогда он посылает ее в сердце. Ум – питатель души, его работа – то, что усвоил, «опускать в сердце, в центр духовной и телесной силы человека – престол ума».

Далее молящийся занят сведением и удержанием ума в сердце, – он не позволяет уму ничего представлять, но только внимает словам молитвы; дыхание легкое, но не-

сколько сдержанное, – «он опускает ум в сердце, держит его внутри как бы в теснине и равномерно читает Иисусову молитву... При каждом дыхании произносится одна молитва: "Господи Иисусе Христе" – вдох, "помилуй мя" – выдох». Это труд трезвения: удерживать силой ум внутри сердца «без образов, чистым, внимающим только круговращению молитвы посредством вдоха и выдоха». Так, не успевая образовывать помысл парения, ум постепенно очищается благодатью молитвы. «Он более не услаждается лукавыми помышлениями и не хочет оставаться совершенно праздным. Но весь воспламеняется в помышлении о Божественном имени... Умная молитва совершается для того, чтобы пришла благодать. Когда есть благодать, ум не рассеивается». Таков образ деятельной сердечной молитвы, назначение которой – удержать ум чистым в сердце. Так происходит до тех пор, пока наконец, «благодаря непрестанному вхождению молитвы в сердце посредством дыхания», не подействует внутри души осеняющая благодать. Тогда наступает «соединение ума-слова-сердца... Мало-помалу, незаметно в душу приходит небо-рай. До этого было делание; то, что будет дальше, называется созерцанием».

Таков путь, но чтобы одолеть его, чтобы развивался внутренний человек и расцвел плод благого делания, чтобы обрести покой от страстей, все должно постоянно сопровождаться умной молитвой – всегда и везде. Особая борьба во время келейного правила: сражаешься и стоя, и сидя. «Когда устаешь, садишься – и опять встаешь, чтобы тебя не одолел сон. Это называется деланием. Ты показываешь свое намерение Богу». Молитва в

это время читается «вслух без перерыва, и когда ее примет ум, тогда ты отдохнешь от того, чтобы говорить языком»; затем, когда «ум устает ей внимать, опять говори устами, и ум снова ее воспримет». На первых порах это стоит немалых усилий, но зато потом, с годами, ум станет непрестанно «говорить молитву без труда... она будет звучать в тебе сама».

Умно-сердечная Иисусова молитва «очищает человека от всех страстей... Не прекращай призывать имя Христово. При каждом твоем вдохе вникай в Его Божественное имя, и даже если рассеивается твой ум, ты не беспокойся. Ибо это непрестанное занятие и постоянное стремление искать Его привлечет Его и Он придет Сам, чтобы тебя увидеть. И откроется в твоем сердце орошающий источник, взывающий: Господи Иисусе Христе, помилуй мя!.. Придет внутрь тебя Христос – радость, мир, любовь, свет... И тогда ты будешь непрестанно радоваться гласу и сладости Владыки Христа... А когда умножается благодать, она восхищает ум в созерцание, и пылает сердце от Божественной любви, и горит весь человек от любви. Тогда ум оказывается совершенно соединившимся с Богом. Пресуществляется и тает, тает как воск... Это называется созерцанием. И царствует в уме тишина. И умиротворяется все тело».

Предназначение человека, родившегося в эту жизнь, – «найти Бога... А молитва – это единственная помощь, которая содействует очищению разума, и без нее мы не можем жить духовно. Однако никто не может держать ум и молиться чисто, если не придет благодать божественного и духовного ведения... Подвижник должен знать, что не сам он держит ум, а Божия благо-

дать, и по мере Божией благодати он молится чисто. И пусть знает, что это не от него, а от Бога. И пусть благодарит Бога... Знай, что все – начало и вершина всякого блага – Христос. Мы сами ничего не можем сотворить, если прежде не посодействует Христос Своей Божественной благодатью»[92].

[92] *Иосиф Афонский [Исихаст], старец.* Изложение монашеского опыта. ТСЛ, 1998. С. 18–23, 34, 53, 111, 147, 178, 210, 232, 244, 248, 250, 255, 297, 298; *Иосиф [Исихаст], старец.* Выражение монашеского опыта. ТСЛ, 2006. С. 43, 29, 59, 205, 246, 288, 294; *Иосиф Монах.* Старец Иосиф Исихаст. ТСЛ, 2000. С. 40, 41.



Гдⷭ ІИСЕ ХРТЕ, СНЕ БЖІЙ,

ПОМИЛУЙ НАСЪ

ГРѢШНЫХЪ

Именной указатель

Жирным шрифтом обозначены номера страниц, на которых приведены краткие биографические сведения

Абеляр Петр (1079–1142), католический монах 640

Августин Блаженный, Иппонийский (Аврелий; 354–430), святитель 283, 465, 483, **642**

Аверкий (Таушев; 1906–1976), архиепископ 222

Агапий Валаамский, Слепец (Молодяшин; 1838–1905), схимонах 722, 771, 839, **840**, 872

Адам, святой праотец 25, 31, 34, 56, 64, 76, 78, 79, 80, 84–86, 98, 99, 136, 146, 232–234, 290, 333, 337, 339, 369, 760, 797, 835

Александр Гефсиманский, Затворник (Стрыгин; 1810–1878), иеросхимонах 839

Александр (Зверев; 1881–1937), священномученик **597**, 598

Александра (Агафья Мельгунова; †1789), преподобная 412

Александра Феодоровна (Романова; 1872–1918), страстотерпица 295

Алексий I (Симанский; 1877–1970), патриарх Московский и всея Руси 18, 130, 282, 600

Алексий Зосимовский, Затворник (Соловьев; 1846–1928), преподобный 839

Алексий Московский (Бяконт; 1300–1378), святитель 397, 502, 683, 718

Алексий Московский (Мечев; 1859–1923), праведный 594, **612**–617

Алипий (Воронов; 1914–1975), архимандрит 131

Амвросий (Ключарев; 1820–1901), архиепископ 249, 250

Амвросий Медиоланский (340–397), святитель 92, 518

Амвросий Оптинский (Гренков; 1812–1891), преподобный 129, 352, 497, 511, 561, 714, 749, 787, 817, 818

Амвросий (Янг; р. 1943), иеросхимонах 10, 1007

Аммон Египетский (IV), святитель, преподобный 426

Амфилохий Черногорский и Приморский (Радович; р. 1938), митрополит 53, 217, 218, 220, 243, 272, 330, 346, 348, 364, 377, 423–425, 521, 522, 561, 580, 642, 775, 777

Амфилохий (Макрис; 1889–1970), игумен 552

Амфитеатров Валентин Николаевич (1836–1908), протоиерей 589

Андрей Кесарийский (V), святитель 667

Андроник Глинский (Лукаш; 1889–1974), схиархимандрит 131

Андроник Пермский (Никольский; 1870–1918), священномученик 45, 46

Анна (Теплякова), схимонахиня 615

Антипа I, Афонский, Валаамский, Чудотворец (Лукиан; 1816–1882), преподобный 840

Антоний (Блум; 1914–2003), митрополит 220, 284, 503, 504, **512**, 513, 567, 642, 809, 810

Антоний Великий, Египетский (251–356), преподобный 17, 69, 181, 268, 269, 307, 315, 394, 398, 778

Антоний Воронежский (Смирницкий; 1773–1846), святитель 220

Антоний (Голынский-Михайловский; 1889–1976), архиепископ 10, 11, 48, 310, 389, 771, 1004, 1006, 1007

Антоний Оптинский (Путилов; 1795–1865), преподобный 870, 873

Антоний Радонежский (Медведев; 1792–1877), преподобный 666, 702, 816

Антоний Святогорец († 1991), иеромонах 130, 692, 729, 738

Антоний (Храповицкий; 1863–1936), митрополит 715, 839

Антония (Сухих; р. 1929), схимонахиня 12

Арсений Афонский († 1846), иеросхимонах 129

Арсений Великий (354–449), преподобный 280, 350, 524, 803

Арсений (Жадановский; 1874–1937), епископ 27, 206, 239, 583, 613, 839

Арсений Пещерник (Галанопулос; 1886–1983), схимонах 400, 549, 550, 551, 626, 627, 633, 918, 921

Арсеньев Дмитрий Сергеевич (1832–1915) **591**, 593

Архипп Глинский (Шестаков; 1825–1896), преподобный **411**

Афанасий Великий, Александрийский (293–373), святитель 135, 136, 143, 147, 148, 161, 169, 194, 224, 225, 284–286, 330, 331, 461, 463, 465, 515, 521–523, **665**, 669

Афанасий (Евгич; р. 1938), епископ 168

Афанасий Ковровский (Сахаров; 1887–1962), священноисповедник 254, 420

Афанасий (Коттис), схимонах 549

Афанасий Критский, иеромонах 448–450

Афанасий (Нечаев; ок. 1892–1943), архимандрит 722

Афанасий I, патриарх Константинопольский (XIII–XIV), святитель 169

Афанасий Площанский (Захаров; †1825), схимонах 875

Афиноген (Агапов; 1881–1979), архимандрит, в схиме Агапий 131

Борис (Монахов), монах – см. **Николай Валаамский** (Монахов), схимонах

Бреев Георгий, протоиерей 12, **618**, 1004, 1005

Брянчанинов Петр Александрович (1809–1891), в мон-ве Павел 876

Бурачок Степан Анисимович (1800–1876) 416

Буфеев Константин, священник 119, 245

Варлаам Калабрийский (1290–1348), монах 168, 173, 463, 464, 639, **640**–646, 648, 649, 655, 657, 667, 672, 755, 773, 847

Варнава (Иосия; I), апостол от 70-ти 344

Варнава Гефсиманский (Меркулов; 1831–1906), преподобный 839

Варсонофий Великий, Палестинский, Газский († 563), преподобный 49, 171, 193, 228, 395, 405, 409, 425, 559, 691, 735, 826

Варсонофий (Веревкин; 1894–1939), игумен 790

Варсонофий Оптинский (Плиханков; 1845–1913), преподобный 799

Василий Великий, Кесарийский (329–379), святитель 50, 58, 67, 77, 87, 106, 121, 135, 152, 169, 174, 210, 211, 225, 230, 250, 257, 265, 288, 308, 323, 348, 355, 363, 379, 398, 401, 404, 406, 408, 457, 459, 460, 464, 470, 518, 519, 521, 555, 561, 610, 655, 696, 742, 893

Василий Глинский, Белобережский (Кишкин; 1745–1831), преподобный 873

Василий (Гондикакис; р. 1936), архимандрит 9, 20, 24, 39, 40, 74, 199, 221, 267, 286, 291, 308, 310–312, 324, 355, 356, 367, 388, 671, 760, 763, 803

Василий Кинешемский (Преображенский; 1876–1945), священноисповедник 558, 651

Василий (Кривошеин; 1900–1985), архиепископ 73, 127, 151, 152, 457, 458, 464

Василий Поляномерульский (ок. 1692–1767), преподобный 386, 540, 651, 681, 694, 720, 728, 730, 787, 818–826, 836, **885**, 886, 888–893, 897

Василиск Сибирский, Туринский, Пустынник († 1824), преподобный 870

Вениамин (Благонравов; XIX), архиепископ 497

Вениамин (Милов; 1887–1955), епископ 582, 583, 600, 752, 859

Вениамин (Федченков; 1880–1961), митрополит 127, 202, 209, 240, 268, 269, 555

Верховской Сергей Сергеевич (1907–1986), профессор 24, 222, 334, 389, 545

Виссарион (Нечаев; 1822–1905), епископ 533, 534

Виталий (Сидоренко; 1928–1992), схиархимандрит 190, 205, 347, 791

Владимир (Петров; XIX), епископ 497

Воскресенский Александр Георгиевич (1875–1950), протоиерей 130

Гавриил (Булискерия; XX), схиигумен 703

Гавриил Дионисиатский (Казасис; 1886–1983), схиархимандрит 627

Гавриил С.-Петербургский (Петров-Шапошников; 1730–1801), митрополит 865

Гавриил Седмиезерский (Зырянов; 1844–1915), преподобный 94, 129, 434, 442

Гавриил (Ургебадзе; †1995), архимандрит 201

Георгий Григориатский (Капсанис), архимандрит 51, 64, 65, 66, 68, 101, 103, 104, 144, 147, 151, 155, 161, 163, 164, 167, 168, 183, 247, 338, 369, 451, 461, 490, 642, 657, 668, 672, 759, 801

Георгий Кавказский (XX), схиигумен 365

Герман Зосимовский (Гомзин; 1844–1923), преподобный **839**, 840, 850, 872, 908

Гнедич Петр Викторович (1904–1962), протоиерей, профессор МДА 79, 146, 198, 199, 233, 269, 286

Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) 607

Григора Никифор (1295 – ок. 1360) 396, **641**

Григорий (Акиндин; †1348), монах **641**, 642

Григорий Богослов, Назианзин, Младший, Константинопольский (330–389), святитель 18, 119, 120, 135, 141, 163, 164, 169, 183, 250, 453, 456, 835

Григорий Нисский (IV), святитель 50, 59, 68, 83–85, 87, 90, 124, 126, 135, 136, 169, 225, 250, 312, 438, 456, 458, 459, 461, 469, 670

Григорий Солунский, Фессалоникийский (Палама; 1296–1360), святитель 26–28, 31, 33, 34, 41, 42, 44, 51, 52, 57, 62, 65, 70, 75, 77, 78, 80, 87–89, 93, 100, 101, 119, 122, 123, 127, 128, 130, 135, 136, 141, 143–145, 152, 153, 155–157, 161, 163, 164, 167–169, 172–174, 176, 183, 225, 290, 306, 307, 310, 320, 321, 331, 333, 360, 365, 379, 388, 396, 397, 444, 445, 458–462, 465, 466, 470–472, 485–488, 490, 639, 640, 642, 643, 646–648, 650, 657, 661, 665, 668, 672, 681, 682, 690, 696, 698, 703, 712, 718, 720, 727, 754, 764, 777, 778, 780, 790, 795, 800, 801, 810, 824, 832, 845, 847, 862, 871

Григорий Синаит († ок. 1346), преподобный 37, 40, 52, 73, 81, 83–85, 97, 118, 119, 313, 321, 396, 441, 532, 646, 681, 698, 702, 710, 711, 714, 718, 720, 726, 747, 754, 756, 768, 779, 780, 826, 832, 836, 862, 885, 887, 888, 893

Григорий Шлиссельбургский (Лебедев; 1878–1937), священномученик 282

Давид Псалмопевец († XI до Р.Х.), святой пророк, царь Израильский 175, 221, 230, 251, 430, 432, 474, 507, 512, 517, 520, 524, 915

Давид Эвбейский (XVI), преподобный 414

Даль Владимир Иванович (1801–1872) 247, 845

Дамаскин (Орловский; р. 1949), игумен 327, 562, 597, 599, 670

Дамаскин (Христенсен), иеромонах 235

Даниил (Воронин; р. 1952), архимандрит 12, 1004, 1005

Даниил Катунакский (Димитриадис; 1846–1929), схимонах 102

Даниил Пророк († 600 до Р.Х.), святой пророк 482

Даниил Столпник († 490), преподобный 414

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) 258, 259

Диадох Фотикийский, Блаженный (V), святитель 27, 29, 30, 32, 35, 44, 47, 69, 93, 111, 225, 323, 395, 614, 698, 862, 895

Димитрий Ростовский (Туптало; 1651–1709), святитель 275, 276, 278, 279, 281

Дионисий Ареопагит (I), священномученик 24, 26, 55, 77, 88, 101, 106, 125, 126, 136, 137, 154, 156, 169, 170, 268–270, 456–458, 465, 466, 468, 470, 670, 696, 698, 758, 809, 829, 862

Дионисий Олимпийский, Филофеевский (XVI), преподобный 374

Доримедонт (Сухинин), иеромонах 869

Дорофей (XVI–XVII), иеромонах 176, 328, 334, 354, 367, 399, 401, 407, 424, 425, 501, 514, **535**, 537, 551, 556, 703, 705, 770, 852

Дорофей Палестинский, Газский, авва († 620), преподобный 36, 229, 381, 382, 570, 827

Досифей Палестинский, Газский (VII), преподобный 381

Дунаев А. Г. 774, 847

Ева, святая праматерь 56, 337, 338

Евагрий Понтийский (345–399), архидиакон 90, 93, 107, 117, 165, 313, 381, 737, 834

Евгения (Мещерская), игумения 615

Евдокимов Павел Николаевич (1900–1970) 136, 224

Евлогий (Георгиевский; 1868–1946), митрополит 655

Евлогия (Палеолог, урожд. Хумнина; 1291–1354/55), игумения 31

Евпраксия (Галанопулос), монахиня 626, 633

Елена Дивеевская (Мантурова; 1805–1832), преподобная 412

Елисеев Владимир, священник 690

Елисей Симонопетрский, игумен 193, 204

Емилиан Симонопетрский, Метеорский (Вафидис; р. 1935), архимандрит (Эмилиан) 193, 345, 374, 558, 676, 774, 792, 918

Епифаний Афинский (Феодоропулос; 1930–1989), архимандрит 501

Епифанович Сергей Леонтьевич (1886–1918), профессор КДА 80, 84, 97, 102–104, 109, 112, 116

Ефрем Валаамский (Хробостов; 1871–1947), иеросхимонах 772

Ефрем Ватопедский, архимандрит 374

Ефрем Катунакский (Папаникитас; 1912–1998), иеросхимонах 549, 554, 555, 742, 918

Ефрем Сирин (†373), преподобный 230, 327, 779

Ефрем Святогорец, Филофейский (Мораитис; р. 1928), архимандрит 10, 43, 375, 501, 547, 549, 581, 800, 817, 856, 918, 920, **922**, 1007

Закхей Мытарь (I) 259–263, 271, 272, 274, 280, 295, 297

Зарин Сергей Михайлович (1875 – после 1930), профессор СПбДА 46, 48, 50, 53, 68, 69, 76, 98, 124, 424, 824

Захария (Захару), архимандрит 161, 166, 179–182, 451

Зиновий (Мажуга; 1896–1985), митрополит, в схиме Серафим 248, 791, 794, 799

Зиновий Отенский (†1568), преподобный 163

Зосима Пустынник (Верховский; 1767–1833), преподобный 353, 385, 386, 662

Иаков Эвбейский (Цаликис; 1920–1991), архимандрит **414**, 415, 525, 652, 664

Игнатий (Душеин), игумен 658, 661, 662

Игнатий Кавказский (Брянчанинов; 1807–1867), святитель 16, 36, 38–40, 42, 44, 56, 58, 60, 66–68, 72, 76, 88, 109, 170, 183, 187, 188, 194, 196–199, 210, 235, 248, 249, 261–264, 289, 303, 307, 309, 314, 358, 363, 382, 383, 391, 419, 422, 423, 428, 431, 442, 446, 467, 482, 508, 509, 511, 572, 576, 577, 579, 614, 654, 657, 660, 664, 665, 675, 676, 685, 698, 699, 705, 706, 710, 711, 713, 717, 728, 731, 732, 737, 738, 740, 741, 746, 748, 752, 765, 768, 770, 775, 776, 778, 781, 787, 811, 814, 815, 819–823, 827, 829, 833, 834, 836, 849, 850, 856, 857, 862, 864–878, 885, 886, 894, 896–899, 923

Игнатий Ксанфопул (XIV), преподобный 42, 681, 698, 701, 703, **717**, 718, 796

Иеремия (VI до Р.Х.), святой пророк 230, 297

Иероним Афонский (Соломенцов; 1806–1885), иеросхимонах 399, 405, 496, 551

Иероним (Лукин; 1765–1847), иеросхимонах 205, **539**

Иероним Стридонский (†420), преподобный 284

Иероним Эгинский (Апостолидис; 1883–1966), иеросхимонах 382, 400, 569, 589, 626, **633**, 634, 636, 638,

Иерофей (Влахос), митрополит 29, 31, 33, 47, 50, 52, 57–59, 64, 71, 75, 101, 105, 109, 111, 154, 158, 161, 164, 175, 269, 301, 641, 645, 692, 769, 781, 782, 809, 833

Иисус Анзерский, Голгофский – см. Иов, преподобный

Иисус Навин (XVI до Р.Х.), святой праотец 454

Иисус, сын Иоседеков, святой праотец 454

Иларион Венский и Австрийский (Алфеев; р. 1966), епископ 18, 159, 641

Иларион Верейский (Троицкий; 1886–1929), священномученик 199, 200

Илий, схиигумен 12, 1005

Илия Фесвитянин (IX до Р.Х.), святой пророк 486, 539

Ильин Александр Иванович (1895–1971), протоиерей 750

Иннокентий Комельский (Охлябинин; †1521), преподобный 342, 347,885

Иннокентий Пензенский (Смирнов; 1784–1819), святитель 688

Иннокентий Херсонский (Борисов; 1800–1857), святитель 251, 273, 275, 276, 278, 283, 689

Иоанн Аксайский (Митропольский; 1836–1914), епископ 454

Иоанн Беспалый, Молдавский († 1843), схимонах **540**, 541

Иоанн Богослов († нач. II), апостол и евангелист 157, 163, 274, 314, 487, 763, 814

Иоанн Валаамский (Алексеев; 1873–1958), схиигумен 741, **772**

Иоанн Дамаскин (ок. 680 – ок. 780), преподобный 53, 55, 56, 68, 87, 119, 143, 151, 169, 224, 230, 373, 439, 459, 470, 643, 665

Иоанн Златоуст (347–407), святитель 15, 37, 45, 58, 87, 147, 163, 169, 175, 204, 219, 230, 269, 285, 286, 355, 369, **378**, 458, 462, 470, 489, 504, 517–519, 521, 523, 524, 614, 651, 665

Иоанн Кассиан – см. Кассиан Римлянин, преподобный

Иоанн Колов, Скитский, Отшельник, Младший (V), преподобный 279, **280**, 289, 482, 524

Иоанн (Крестьянкин; 1910–2006), архимандрит 12, **130**, 131–134, 191, 228, 264, 286, 335, 390, 601, 602, 605, 649, 838, 878, 1005

Иоанн Кронштадтский (Сергиев; 1829–1908), праведный 27, 42, 189, 203, 206, 207, 222, 229, 237, 238, 239, 242, 244, 253, 258, 271, 283, 290, 336, 337, 356–358, 372, 389, 394, 399, 403, 404, 409, 433, 455, 456, 471, 503, 520, 570, 583, 585, 594, 618–620, 650, 688, 701, 713, 776, 788, 850, 851, 909–911, 916, 917

Иоанн (Маслов; 1932–1991), схиархимандрит 412, 856

Иоанн (Попов; 1867–1938), мученик 136, 359, 438, 756

Иоанн Пророк, Палестинский, Газский (VI), преподобный 49, 171, 228, 395, 405, 409, 425, 559, 670, 691, 735

Иоанн Пророк, Предтеча и Креститель Господень 227

Иоанн Русский (+1730), исповедник 414

Иоанн Синайский, Лествичник (ок. 575–650), преподобный 93, 169, 193, 272, 321, 355, 424, 444, 446, 447–450, 467, 514, 553, 574, 575, 674, 712, 720, 725–727, 729, 731, 732, 765, 787, 788, 798, 803, 829, 851, 860, 891

Иоанн (Стеблин-Каменский; 1887–1930), священномученик **598**

Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский (Максимович; 1896–1966), святитель 253, 260, 262, 263, 274, 276, 284

Иов Многострадальный, праведный 45, 173, 480, 481, 483, 484

Иов Анзерский, Голгофский (в схиме Иисус; 1635–1720), преподобный 454

Иосиф Ватопедский, Монах (р. 1921), схимонах 54, 93, 103, 104, 106, 116, 125, 126, 140, 150, 162, 172, 235, 245, 246, 251, 288, 300, 313, 316, 318–320, 327, 336, 362, 377, 383, 389, 390, 399, 421, 447, 510, 546, **549**, 650, 652, 668, 694, 706, 759, 824, 837, 918, 919, 931

Иосиф Волоцкий (Санин; 1439–1515), преподобный 36, 37, 45, 163, 193, 205, 353, 354, 425, 501, 527, 531, 675

Иосиф Дионисиатский, монах 176, 400, 432, 551, 554, 632, 853, 921

Иосиф Исихаст, Пещерник, Афонский (Коттис; 1898–1959), схимонах 10, 17, 45, 93, 101, 103, 104, 108, 113, 116, 117, 125, 126, 140, 188, 191, 195, 235, 320, 327, 334, 355, 356, 375–377, 399, 405, 434, 499, 501, 507, 546, 547–**549**, 550, 626, 633, 652, 661–663, 668, 700, 705, 706, 742, 790, 817, 824, 836, 837, 852, 860, 862, **918**–923, 931, 1007

Иосиф Праведный, Обручник (I), праведный 276

Ирина Хрисоволантская (IX), преподобная **629**

Ириней Лионский (†202), священномученик 135, 143, 286, 331

Исаак Сирин, Сирский, Ниневийский (VII–VIII), преподобный 18, 47, 60, 80, 96, 102, 103, 105, 118, 120, 123, 124, 175, 178, 180, 182–184, 191, 196, 215, 227, 237, 248, 307, 312, 314, 321, 349, 355, 383, 384, 393, 400–402, 405, 409, 410, 424–426, 428, 471, 557, 562, 563, 664, 665, 773, 805, 815, 824, 828, 831, 867, 870, 881

Исихий Иерусалимский, Пресвитер (†433/451), преподобный 73, 91, 277, 614, 786, 885

Иустин Сербский (Попович; 1894–1978), преподобный 24, 32, 35, 54, 58, 61, 80–82, 84, 85, 92, 119, 153, 186, 204, 226, 232, 247, 327, 333–336, 462, 465, 569, 580, 602

Каллист I, патриарх Константинопольский (†1364), святитель 42, 396, 614, 681, 683, 698, 701, 703, 717, **718**

Каллист Ангеликуд, Катафигиот, Тиликуд (ок. 1325 – ок. 1395), преподобный 703

Каллист Диоклийский (Уэр), епископ 698, 780

Кассиан (Безобразов; 1892–1965), епископ 670

Кассиан Римлянин (Иоанн Кассиан; †435), преподобный 93, 116, 313, 357, 392, 398, 402, 431, 445, 446, 533

Киприан (Керн; 1899–1960), архимандрит 27, 44, 52, 62, 106, 122, 144, 152, 153, 157, 331, 647, 648, 669, 778, 780, 790, 795, 800, 810, 871

Кирик Афонский (XX), схиархимандрит **715**, 716, 816

Кирилл Александрийский (†444), святитель 143, 284, 454, 460

Кирилл Белоезерский (1337–1427), преподобный 411

Кирилл Иерусалимский (315–386), святитель 34, 274, 483, 758

Кирилл (Костопулос), архимандрит 462

Кирилл (Павлов; р. 1919), архимандрит 12

Климент Александрийский (II–III), пресвитер 136

Климент Римский, папа (†101), священномученик 262

Концевич Иван Михайлович (1893–1965) 74

Коржевский Вадим, священник 55, 121, 661

Кронид Троицкий (Любимов; 1858–1937), священномученик 600

Ксензов Игорь Владимирович (р. 1967) 10, 920, 1007

Лазарь (Абашидзе), архимандрит 197, 545, 672, 851

Лебедев Алексей Петрович (1845–1908), профессор МДА 647

Лев Оптинский (Наголкин; 1768–1841), преподобный 105, 121, 562, 784, 839, 860, 867, 873

Лев Римский, папа (†461), святитель 273, 278

Леонид (Кавелин; 1822–1891), архимандрит 839, 873

Леонтий (Стасевич; 1884–1972), преподобноисповедник **525**, 526

Леонтий Византийский (VI) 147

Лонгин Сотник, Каппадокийский, иже при Кресте Господнем (I), мученик 266, **277**, 278

Лосев Алексей Федорович (1893–1988), профессор 810, 812

Лосский Владимир Николаевич (1903–1958), профессор 24, 26, 31, 52, 59, 61, 79, 86, 115, 135, 136, 141, 149, 153, 156–158, 162, 164, 165, 215, 217, 219, 236, 310, 332, 334, 369, 464, 465, 641, 644, 669, 760, 871

Лука (I), апостол и евангелист 473, 475

Лука Крымский (Войно-Ясенецкий; 1877–1961), священноисповедник 55, 74, 304, 306, 324, 420, 490, 545

Макарий Алтайский (Глухарев; 1792–1847), преподобный 589

Макарий Великий, Египетский (300–390), преподобный 36, 41–43, 50, 52, 68, 69, 126, 136, 143, 156, 177, 230, 280, 286, 301, 321, 357, 359, 514, 698, 750, 756, 837, 858

Макарий (Веретенников), архимандрит 535, 585

Макарий Оптинский (Иванов; 1788–1860), преподобный 121, 869, 873–877

Максим Грек (Триволис; 1480–1556), преподобный 163

Максим Исповедник (580–662), преподобный 14, 26, 39, 45, 55, 80, 81, 83–85, 89, 97, 101–104, 109, 110–112, 115, 116, 135, 140, 141, 143, 146, 156, 169, 170, 178, 179, 268, 270, 286, 311, 332, 378, 381, 457, 462, 464, 465, 468, 665, 758, 829

Максим Кавсокаливит (†1354), преподобный 123, 665, 718

Мандзаридис Георгий 26, 32, 34, 62, 70, 77, 87–89, 92, 93, 135, 136, 140, 141, 145, 153, 154, 156, 164, 165, 176, 179, 225, 333, 461, 462, 645, 795, 796, 824

Мантуров Михаил Васильевич (1798–1858) 666

Мария Вифанская (I), праведная 116, 691

Мария Египетская († 522), преподобная 222, 624, 776

Мария (урожд. Пиленко; Скобцова; 1891–1945), канонизирована Константинопольским Патриархатом 159, 160, **655**, 656

Мария (Стахович), монахиня 503

Марк Ефесский (ок. 1391–1457), святитель 336

Марк Подвижник, Постник (V), преподобный 34, 109, 111, 234, 577, 614

Марфа Вифанская (I), праведная 116

Марфа Дивеевская (Мелюкова; 1810–1829), преподобная **412**, 413

Мейендорф Иоанн Феофилович (1926–1992), протопресвитер 24, 33, 38, 79, 137, 145, 146, 329, 331, 332, 444, 445, 462, 488, 650, 657, 682, 754, 759, 760, 777

Мелхиседек Псково-Печерский (Цебенко; 1915–1992), схиигумен 878, 879

Меркурий (Попов; †1997), монах 900

Мисаил Афонский (Сапегин; 1852–1940), схиархимандрит 743

Митрофан (Мякинин; 1902–1964), схиигумен 608

Михаил (Грибановский; 1856–1898), епископ 21, 48, 92, 216, 259, 343, 344, 477

Михаил (Козлов; 1826–1885), схиархимандрит **496**, 497

Моисей Агиорит (р. 1952), монах 191, 233, 419, 421, 555, 568, 653, 661

Моисей Боговидец, Пророк († 1531 до Р.Х.), святой пророк 124, 126, 142, 230, 290, 483, 486, 538, 629, 757

Моисей Оптинский (Путилов; 1782–1862), преподобный 870, 873

Мотовилов Николай Александрович (1809–1879) 37, 220, 312, 666

Назарий Валаамский, Саровский (Аносов; 1735–1809), преподобный 420, 865

Нектарий (Антонопулос), архимандрит 25, 220, 243

Нектарий Оптинский (Тихонов; 1853–1928), преподобный 586

Никита Стифат (ок. 1005–1090), преподобный 96, 342, 350, 790, 800

Никита Столпник, Переяславский († 1186), преподобный 129

Никифор I, патриарх Константинопольский († 828), святитель 462, 470

Никифор Монах, Уединенник, Исихаст, Исповедник († ок. 1340), преподобный 30, 320, 678, 681, 703, 720, 753, 756, **763**–765, 770, 781, 788, 806, 808

Никифор Феотокис (1731–1800), архиепископ 298, 539

Никодим Карульский (†1984), схимонах 49, 191, 496, **543**, 652, 675, 771, 856

Никодим Святогорец (Калливурцис; 1749–1809), преподобный 19, 28, 83, 85, 154, 171, 175, 417, 422, 428, 444, 460, 568, 696, 699, 713, 718, 719, 742, 770, 786, 788, 862

Николай Валаамский (Монахов; 1876–1969), схимонах 131, **507**, 508, 511

Николай (Кавасила; 1320–1371 или 1391), святитель 24, 149–151, 681, 777

Николай Месогейский, митрополит 248, 354, 355, 392, 395, 490, 759, 766

Николай Сербский (Велимирович; 1881–1956), святитель 28, 62, 91, 221, 233, 236, 255, 257, 273, 279, 290, 292, 296, 297, 299, 331–333, 341, 354, 534, 557, 916

Николай (Ярушевич; 1892–1961), митрополит 130

Никон Гжатский (Воробьев; 1894–1963), игумен 237, 241, 283, 342, 601

Никон Оптинский (Беляев; 1888–1931), преподобноисповедник 20, 422, 561, 585, 799, 850, 856

Никон (Рождественский; 1851–1919), архиепископ 497

Нил Синайский, Постник († ок. 450), преподобный 111, 403, 694, 834

Нил Сорский (Майков; 1433–1508), преподобный 321, 342, 347, 681, 707, 738, 826, 836, 885

Нифонт Цареградский, Блаженный (IV), святитель 228

Огицкий Дмитрий Петрович (1908–1994), профессор МДА 642

Онуфрий Валаамский († 1912), схимонах **502**, 503

Осипов Алексей Ильич, профессор МДА 641, 662, 663

Павел († 67), первоверховный апостол 18, 45, 74, 101, 123, 129, 130, 163, 175, 194, 230, 246, 247, 267, 276, 297, 307, 315, 344, 351, 408, 467, 609, 651, 763, 902

Паисий Великий (V), преподобный 280

Паисий Молдавский, Нямецкий (Величковский; 1722–1794), преподобный 49, 94, 108, 115, 118, 320, 401, 408, 424, 535, 539–541, 694, 702, 705, 707, 720, 754, 755, 787, 820, 825, 829, 831, 847, 871, 873, 875, 885, 886, 889, 894

Паисий (Федоров; XIX), игумен 497

Паисий Святогорец (Эзнепидис; 1924–1994), схимонах 17, 35, 55, 191, 237, 320, 323, 361, 362, 394, 399, 417, 423, 561, 652, **661**, 663, 675

Палеолог Ирина (Хумнина) – см. Евлогия, игумения 31

Панкратий Троицкий (Жердев; р. 1955), епископ 19, 323, 546, 691, 790, 920, 921

Парфений (1905–1993), схиигумен 552

Парфений (Апциаури; XX), архимандрит 191, 791

Парфений Киево-Печерский (Краснопевцев; 1790–1855), преподобный 784, 808

Пахомий Великий, Египетский, Фиваидский († ок. 348), преподобный 209, 210, 605

Пелих Тихон (1895–1983), протоиерей 590, **599**, 601

Петр († 67), первоверховный апостол 74, 157, 173, 262, 277, 324, 329, 477, 483, 487, 530

Петр I, Великий (Романов; 1672–1725), император 880

Петр Дамаскин (VIII), священномученик 313

Петр (Екатериновский; †1889), епископ 410, 416, 582, 726

Петр (Л'юилье), епископ 24, 31

Петр (Мещеринов), игумен 158, 658, 659, 662

Петр (Пиголь; р. 1955), игумен 12, 211, 307, 338, 396, 517, 520–522, 586, 683, 718, 726, 1005, 1006

Петр (Серегин; †1972), иеромонах 591

Пимен Великий, Египетский († ок. 450), преподобный 36, 218, 243, 280, 314, 424, 425, 482, 578

Питирим (Нечаев; 1926–2003), схимитрополит 12, 293, 307, 447, 1005

Плакида (Дезей; р. 1926), архимандрит 444, 445, 803

Платон Пустынник (XIX), схимонах 541, 542

Порфирий Афинский, Кавсокаливит (Баиракгарис; 1906–1991), иеромонах 190, 192, 200, 216, 235, 320, 359, 390, 392, 402, 515, 566, 569, 603, 604, 606, 610, 611, 621, 622, 626, 652, 662, 663, 674, 706, 707

Поселянин Евгений Николаевич (Погожев; 1870–1931) 401

Рафаил (Карелин), архимандрит 87, 106, 175, 190, 191, 194, 201, 208, 219, 225, 234, 248, 330, 339, 348, 354, 365, 368, 372, 373, 390, 419, 420, 424, 466, 467, 514, 525, 556, 566, 569, 571, 590, 641, 647, 652, 691, 703, 779, 791, 794, 798, 799, 803, 805, 809, 835, 838, 850, 884

Рерих Елена Ивановна (урожд. Шапошникова; 1879–1955) 811

Роман Московский (Медведь; 1874–1937), священноисповедник **594**, 595, 670

Романов Павел Александрович (1860–1919), Великий князь 591–593

Романов Сергей Александрович (1857–1905), Великий князь 591–593

Савва (Остапенко; 1898–1980), схиигумен 131, 419, 652

Савва Сарский (XVI), епископ 534, 585

Сампсон Странноприимец († ок. 530), преподобный 884

Свенцицкий Валентин (1882–1931), протоиерей 327

Серафим (Барадель), схиигумен 447

Серафим Глинский (Амелин; 1874–1958), преподобный 131, 652

Серафим Глинский (Романцов; 1885–1976), схиархимандрит 131, 838

Серафим (Звездинский; 1883–1937), священномученик 334, 337, 359

Серафим (Остроумов; 1880–1937), священномученик 130

Серафим Платинский (Роуз; 1934–1982), иеромонах 10, 235, 543, 652, 1007

Серафим (Розенберг; 1909–1994), архимандрит 131

Серафим Саровский (Мошнин; 1759–1833), преподобный 19, 20, 37, 105, 115, 119, 120, 312, 326, 345, 354, 377, 400, 402, 412, 413, 422, 488, 489, 514, 552, 553, 587, 600, 641, 650, 665, 666, 701, 702, 816, 872, 886, 896

Серафим (Соболев; 1881–1950), святитель 456, 469

Серафим (Чичагов; 1856–1937), священномученик 666, 839

Сергий (Мечев; 1892–1942), священномученик 612

Сергий Радонежский (1314–1392), преподобный 397, 641, 683, 707, 871

Сергий (Сребрянский; 1870–1948), преподобноисповедник 562

Сергий (Страгородский;1867–1944), патриарх Московский и всея Руси 199, 267, 269, 283, 286–288, 467

Сидоров Сергий, священник 353, 888

Силуан Афонский (Антонов; 1866–1938), преподобный 9, 19, 161, 166, 180–182, 190, 233, 286, 309, 320, 327, 359, 365, 369, 393, 403, 405, 496, 499, 505, 534, 543, 558, 620, 639, 652, 684, 687, 690, 709, 717, 721, 739, 741, 749, 756, 769, 771, 782, 801, 802, 816, 833

Сильвестр Омский (Ольшевский; 1860–1920), священномученик 840

Симеон Метафраст 152, 219, 231, 270, 605, 793

Симеон Новый Богослов (949–1021), преподобный 19, 25, 36, 39, 41, 61, 70, 73, 82, 89, 90, 108, 118, 127, 128, 143, 151–157, 192, 195, 196, 212–214, 230, 240, 242, 289, 300, 313, 318, 320, 379, 386, 405, 418, 431, 451, 457, 458, 462, 465, 488, 491, 495, 500, 560, 566, 582, 650, 679–681, 688–690, 692, 693, 707–709, 714, 719–723, 725–727, 729, 730, 732, 733, 755, 756, 764, 780, 781, 797, 800, 827, 845, 847, 866, 867, 889

Симеон Псково-Печерский (Желнин; 1869–1960), преподобный **413**

Симеон Солунский, святитель 718, 893

Симеон (Холмогоров; †1937), архимандрит 95

Сисой Великий (†429), преподобный 208

Скурат Константин Ефимович (р. 1929), профессор МДА 194, 224, 225, 284, 285, 286, 465, 515, 522, 523, 669

Смирнов Сергей Иванович (1870–1916), профессор МДА 873

Софроний Эссекский (Сахаров; 1896–1993), схиархимандрит 9, 16, 19, 53, 60, 98, 114, 137, 151, 152, 161, 166, 167, 177, 180, 182, 187, 189, 190, 196, 202, 215, 216, 221, 226, 228, 233, 236, 286, 320, 322, 327, 335, 359, 365, 368, 393, 403, 405, 441, 447, 452, 455, 458, 469–472, 499, 505, 534, 558, 564, 605, 639, 652, 653, **661**, 662, 676, 684, 687, 690, 691, 698, 709, 717, 721, 724, 739, 741–743, 749, 750, 756, 768, 780–782, 802, 816, 831–833, 835

Спиридон Просфорник, Киево-Печерский (XII), преподобный 525

Стефанида Скадарская и Битольская (Джурджевич; 1887–1945), преподобная 355, 372, 816

Сысоев Даниил, священник 163

Таврион (Батозский; 1898–1978), архимандрит 160, 641

Таисия Египетская, Блаженная (V), блаженная **279**, 280, 284, 289

Тарасий (Курганский; 1876–1904), иеромонах 163, 164

Тацис Дионисий, священник 382, 552, 569, 589

Тереза (Агнес Бояджиу; 1910–1997), католическая монахиня 883

Тереза Авильская, Старшая (1515–1582), канонизирована Католической Церковью 810, 811

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 155 – ок. 220), пресвитер 483

Тихон Задонский, Воронежский, Чудотворец (1724–1783), святитель 865

Тихон Калягрский (Голенков; 1884–1968), иеросхимонах **417**

Тихон, патриарх Московский и всея Руси (Белавин; 1856–1925), святитель 302, 327, 525

Тихон (Шевкунов), архимандрит 879

Троицкий Сергей Викторович (1878–1972), профессор МДА 459

Успенский Леонид Александрович (1902–1987) 459, 469, 470

Фаддей Тверской (Успенский; 1872–1937), священномученик 23, 45, 46

Феодор Едесский (IX), святитель 55, 90

Феодор (Поздеевский; 1876–1937), архиепископ 839

Феодор Санаксарский (Ушаков; 1718–1791), преподобный 399, 400, 489, 650, 651, 864

Феодор Студит (759–826), преподобный 469, 470

Феодорит Кирский († 457), епископ 89

Феодосий Карульский (Харитонов; 1869–1937), иеросхимонах 543, 752

Феодосий Тырновский (1300–1363), преподобный 718

Феоклит Дионисиатский, монах 19, 154, 444, 460, 568, 695, 742

Феолипт Филадельфийский († ок. 1322), митрополит **30**, 31, 169, 764

Феофан Затворник, Вышенский (Говоров; 1815–1894), святитель 29, 37, 42, 43, 55, 69, 73, 74, 121, 171, 189, 191, 194, 205, 313, 359, 380, 409, 411, 416, 429, 432, 443, 444, 497, 498, 502, 504, 560, 567, 588, 654, 674, 677, 686, 688, 698, 699, 701, 708, 707, 715, 716, 720, 740, 744, 751, 767, 770, 774, 782, 783, 787, 788, 809, 821, 822, 827, 834, 838–840, 842, 843, 857, 862, 865, 872, 874, 899–901, 903–905, 907–909

Феофан Новоезерский (Соколов; 1752–1832), архимандрит **864**–867

Феофилакт (XX), схимонах 549

Феофилакт Болгарский, Блаженный († ок. 1107), архиепископ 40, 654, 814

Фидий (V в. до Р.Х.) **373**

Филарет Глинский (Данилевский; 1777–1841), преподобный 849

Филарет Милостивый, Пафлагонянин († 792), праведный 884

Филарет Московский (Дроздов; 1782– 1867), святитель 18, 79, 144, 146, 192, 286, 287, 302, 371, 489, 606, 666, 691

Филимон, авва (ок. 470 – ок. 550), преподобный **524**

Филофей (Зервакос; 1884–1980), архимандрит 400

Филофей, патриарх Константинопольский (Коккин; †1379), святитель 119, 123, 128, 169, **396**, 397, 640, 646, 683, 718

Филофей Синайский, Синаит (IX), преподобный 63, 423, **694**, 788, 841, 885

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979), протоиерей 22, 67, 145, 147, 148, 152, 167, 177, 308, 323, 331, 457, 521, 669, 758

Фома Аквинский, Аквинат (1225–1274), канонизирован Католической Церковью 640

Фома Кемпийский (XIX) 867, 868

Фотий Великий, патриарх Константинопольский (ок. 820–891), святитель 51

Франциск Ассизский (1181 или 1182–1226), канонизирован Католической Церковью 810, 811

Фрейд Зигмунд (1856–1939) 87

Харалампий Дионисиатский (Галанопулос; 1910–2001), архимандрит 176, 347, 368, 398, 403, 406, 410, 549, 551, 553, 626–628, 632, 662, 663, 852, 918

Харитон Валаамский (Дунаев; 1872–1947), схиигумен 70, 74, **722**, 723, 771

Херувим (Карамбелас; 1920–1979), архимандрит 581

Христодул Агиорит, иеромонах 54

Четвериков Сергий (1867–1947), протоиерей 722, 754, 821

Швейцер Альберт (1875–1965), протестантский пресвитер 883

Шмеман Александр (1921–1983), протопресвитер 158, 641, 659, 660

Эмилиан, архимандрит – см. Емилиан Метеорский

Ювеналий (Тарасов; р. 1929), схимитрополит (Иувеналий) 205

Ярмолович Александра Федоровна 615

Библиография

Основные источники, использованные в работе над серией «Путь умного делания»*

Two Elders on The Jesus Prayer. Hayesville, Ohio, USA: Skete of the Entrance of the Theotokos into the Temple, 2007

Аверкий [Таушев], архиеп. Великий пост и сущность христианства. Киев: Православный благовестник, 2004

Аверкий [Таушев], архиеп. Провозвестник кары Божией русскому народу: свт. Феофан Затворник, Вышенский. М.: Елеон, 1999

Августин (Никитин), архим. Афон и Русская Православная Церковь // БТ. 1997. № 33

Автобиография игум. Аполлинарии и письма к ней прп. Амвросия. СПб.: Знамение, 1998

Агапий, мон. Божественное пламя, зажженное в моем сердце старцем Порфирием. М.: Сретенский мон., 2000

Адамов И.И. Свт. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Акафист прп. и богоносному отцу нашему Иосифу, Волоколамскому чудотворцу. М.: Моск. Патриархат, 1994

Акафист прпп. отцем и старцем, в Оптиной пустыни просиявшим. М.: Паломник, 1996

Аксаков Н.П. Духа не угашайте! М., 2002

Акты Святейшего Патриарха Тихона. М.: ПСТБИ, 1994

Александр (Миропольский), сщмч. Любовь – сущность христианства: православие и другие религии. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2003 (по изд.: 1910)

Алексеев С. Энциклопедия православной иконы: Основы богословия иконы. СПб.: Сатисъ, 2005

Алексий (Симанский), патриарх. Митр. Филарет о Церкви и государстве. Сергиев Посад: ТСЛ, 2005

Альфа и Омега: Ученые записки Об-ва для распространения Св. Писания в России. М., 1995–1998

Амвросий (Ключарев), архиеп. Искусство проповеди. М.: Сретенский мон., 2006

Амвросий (Полянский), сщмч. Учение о Царстве Божием. Тверь: Булат, 2003

Амвросий (Фонтрие), архим. Свт. Нектарий Эгинский: Жизнеописание. М.: Подвор. ТСЛ, 1998

Амфилохий (Радович), митр. Духовная жизнь по Алфавитному Патерику. Исихазм как освоение внутреннего мира. М.: Образ, 2004

* Сокращение «репр. изд.» означает: репринтное воспроизведение издания.

Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М.: Издат. совет РПЦ, 2008

Амфилохий (Радович), митр. Человек – носитель вечной жизни. М.: Сретенский мон., 2005. (Серия «Православное богословие»)

Амфитеатров Валентин, прот. Небесный дар любви: Духовные поучения. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2003 (по изд.: 1911)

Анатолий [Грисюк], иеромон. Историческій очеркъ сирійскаго монашества. Кіевъ, 1911

Андрей Кесарийский, св. Толкование на Апокалипсис. М.: Псково-Печерский мон.; Отчий дом, 2005

Андрей Кесарийский, свт. Толкование на Апокалипсис. Минск: Елисаветинский мон., 2005

Андроник [Никольский], архиеп. Как должно жить и действовать русским людям. М.: Православный паломник, 2003

Андроник (Никольский), архиеп. О Церкви, России. Фрязино: Православный паломник, 1997

Андроник (Никольский), еп. Наша церковно-народная жизнь как она есть // Голос Церкви. 1913. № 2–6; Пермские епарх. ведомости. 1916. № 31–33

Андроник (Никольский), еп. Станем добре, станем со страхом, вонмем: Письма архиерея к иереям // Пермские епарх. ведомости. 1914. № 29

Андроник (Никольский), сщмч. Творения. Кн. 1: Статьи и заметки. Тверь: Булат, 2004

Андроник (Никольский), сщмч. Творения. Кн. 2: Проповеди, обращения, послания. Тверь: Булат, 2004

Андроник (Никольский), еп. Христианам нужно знать христианское упование // Новгородские епарх. ведомости. 1908. № 42

Андроник (Трубачев), игум. «Обо мне не печальтесь...»: Жизнеописание свящ. Павла Флоренского. М.: Издат. совет РПЦ, 2007

Анна (Зерцалова), мч. Подвижник веры и благочестия: Воспоминания о прот. Валентине Амфитеатрове. М.: Сестричество им. прмч. Елизаветы, 2002

Анна (Теплякова), мон. Воспоминания. М.: Новая книга, 1998

Антоний (Блум), митр. Труды. М.: Практика, 2002

Антоний (Блум), митр. Человек перед Богом. М.: Центр по изучению религий, 1995

Антоний (Блум), митр. Школа молитвы. Клин: Христианская жизнь, 2000

Антоний Великий, св. Духовные наставления. М.: Сретенский мон., 1998. (Серия «Избранные творения святых отцов»)

Антоний Святогорец, иеромон. Жизнеописания афонских подвижников благочестия XIX в. М.: Афонское подвор., 1994 (репр. изд. Jordanville, 1988)

Антоний (Храповицкий), митр. О жизни по внутреннему человеку: Слова, беседы, речи. СПб.: Библиополис, 2002

Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. Псково-Печерский мон., 1994 (репр. изд.)

Антония (Сухих), схимон. Воспоминания и беседы: фонограмма. 1999, 2005. (Архив автора)

Арсений, иеромон. Афонские современные подвижники. М.: Пантелеимонов мон., 1904

Арсений, иеромон. Подвижники Святой Горы. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1996 (репр. изд. 1904)

Арсений (Жадановский), еп. Воспоминания. М.: ПСТБИ, 1995

Арсений (Жадановский), еп. Воспоминания о св. прав. Иоанне Кронштадтском. М.: Отчий дом, 2006

Арсений (Жадановский), еп. Духовный дневник. М.: Отчий дом, 2006

Архим. Антоний, наместник Св.-Троицкой Сергиевой Лавры. Сергиев Посад: ТСЛ, 1990 (репр. изд.)

Архим. Иннокентий [Просвирнин] в воспоминаниях духовных детей и учеников. 1998

Архим. Павел (Груздев). М.: Отчий дом, 2006

Архим. Пимен, настоятель Николо-Угрешского монастыря. Николо-Угрешский мон., 1998

Афанасий Великий, свт. Жизнь и наставления прп. Синклитикии. Сергиев Посад: ТСЛ, 2000

Афанасий (Евтич), еп. Хлеб богословия. М.: Сретенский мон., 2004

Афанасий (Нечаев), архим. Старый Валаам: Воспоминания // Русскій паломникъ. 1990. № 1

Афонская трагедия: Гордость и сатанинские замыслы / сост. игум. Петр (Пиголь). М., 2005; http://www.prokimen.ru/article_1479.html

Афонский Патерик, или жизнеописание святых, на Святой Афонской Горе просиявших. М.: Афонское подвор., 1994 (репр. изд. 1897)

Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Тверь: Булат, 2001

Бекорюков Алексий, диак. Франциск Ассизский и католическая святость. М.: Сретенский мон., 2001

Белгородский старец архим. Серафим (Тяпочкин) / сост. иеродиак. Софроний (Макрицкий). Сергиев Посад: ТСЛ, 1998

Белгородский старец схиархим. Григорий (Давыдов): Жизнеописание / сост. свящ. Сергий Клюйко. Сергиев Посад: ТСЛ, 1997

Бенешевич В.Н., проф. Сборник памятников по истории церковного права. Петроград, 1914

Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923

Беседа: религиозно-философский журн. Ленинград–Париж, 1988. № 7

Беседы великих русских старцев. М.: Трифонов-Печенгский мон.; Ковчег, 2003

Беседы св. прав. Иоанна Кронштадтского с игум. Таисией. М.: Паломник (репр. изд. 1909)

Беседы старца Варсонофия Оптинского с духовными детьми. М.–Рига: Благовест, 1995

Беседы схиархим. Оптинского скита старца Варсонофия с духовными детьми. СПб.: ТСЛ, 1991

Бестужев-Рюмин К. Русская история. СПб., 1872

Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: Международные отношения, 2003

Бисер многоценный: Праведные жены Кавказа. М.: Ковчег; Параклит, 2000

Битва во Христе: беседы на Святой Горе Афон. Пермь: Панагия, 2005

Благодатный огонь: православный журн. М.: Москва, 2000–2008

Благословенная Оптина: Воспоминания паломников об обители и ее старцах. М.: Отчий дом, 1998

Блаженная старица схимон. Ольга (Ложкина). М.: Русскій Хронографъ, 1996

Блаженный инок: Жизнеописание инока Владимира, Важеозерского чудотворца. М.: Русскій Хронографъ, 2007

Блаженный старец Филофей Зервакос. Салоники, 1994

Богословие образа. Икона и иконописцы: антология. М.: Паломник, 2002

Богословские труды: сборник. М.: Издат. совет РПЦ

Богослужебный язык Русской Церкви: История. Попытки реформации. М.: Сретенский мон., 1999

Божией милостью архиерей Русской Церкви: Три жизни митр. Нестора Камчатского. М.: Правило веры, 2002

Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М.: Поколение, 2007

Большаков С. На высотах духа: Делатели молитвы Иисусовой. М.: Трим, 1995

Борис [Монахов], мон. Наставление о молитве Иисусовой. Jordanville, USA: Троицкий мон., 2001. http://www.narod.ru/biblio

Борис (Холчев), архим. Огласительные беседы с крещаемыми. Беседы о молитве Господней. М.: Моск. Патриархат, 1991

Боханов А. Император Александр III. М.: Русское слово, 1998

Боцис П. Старец Иероним, молчальник Эгинский. М.: Паломник, 2003

Бреев Георгий, прот. Пастырские беседы. О молитве: фонограмма. М.: Храм Рождества Богородицы в Крылатском, 2003. (Архив автора)

Бумис Панайотис. Непогрешимость православия. Моск. Патриархат, Молдавск. митроп., 2003

Буткевич Тимофей, свящ. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Киев: Пролог, 2007. (Серия «Библейские исследования»)

Буфеев Константин, свящ. Православное вероучение и теория эволюции. М.–СПб.: Об-во свт. Василия Великого, 2003

Бычков В. Православная эстетика в период позднего византийского исихазма // Вестник РХД. Париж, Нью-Йорк, М., 1992. № 164

Бэттс Р., Марченко В. Духовник Царской Семьи свт. Феофан Полтавский, Новый Затворник: Жизнеописание, проповеди, письма. М.: Валаамское об-во Америки, 1996

В Псково-Печерском монастыре: Воспоминания насельников. М.: Отчий дом, 1998

Валаам Христовой Руси. М.: Хризостом, 2000

Валаамский монастырь и его святыни. Л.: Русский музей, 1990

Валаамский Патерик: в 2 т. М.: Валаамский мон.; Паломник, 2001–2003

Валдайский подвижник: Жизнеописание и письма архим. Лаврентия (Макарова). М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1997

Варнава (Белеяев), еп. Тернистым путем к небу. М.: Паломник, 1996

Варсонофий Великий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. М.: Правило веры, 1995 (репр. изд.)

Варсонофий (Веревкин), игум. Учение о молитве по «Добротолюбию». Рыбинск, 2002

Варсонофий Оптинский, старец. Келейные записки. М., 1991

Варфоломей, архим. Как возделать сад своей души: Христианская жизнь по учению святых отцов Православной Церкви. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2002

Василий Великий, свт. Избранные поучения. М.: Братство ап. Иоанна Богослова, 2003

Василий Великий, свт. Примите слово мое. М.: Сретенский мон., 2006

Василий Великий, свт. Слова подвижнические. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001 (по изд.: 1911). http://www.wco.ru/biblio

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 (Гролимунд), иеромон. Послесловие // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Афон: Симона-Петра мон., 1989. http://www.hesychasm.ru/library

Василий (Зеленцов), сщмч. Доклады на Соборе 1917–1918 гг. // БТ. 1997. № 33

Василий Кинешемский, свт. Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 2003

Василий (Кривошеин), архиеп. Две встречи. СПб.: Сатисъ, 2003

Василий (Кривошеин), архиеп. Православное духовное предание. http://pravbeseda.org/library/

Василий (Кривошеин), архиеп. Прп. Симеон Новый Богослов. Н.Новгород: Братство св. Александра Невского, 1996

Василий (Кривошеин), архиеп. Символические документы и вопрос составления нового. http://pravbeseda.org/library/

Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви. Сардоникс, 2003

Василий (Кривошеин), архиеп. Спасенный Богом: Воспоминания, письма. СПб.: Сатисъ, 2007

Василий (Росляков), иеромон. Дневник: рукопись (ксерокопия). (Архив автора)

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

Великие русские старцы. М.: Новая книга, 2000

Великие русские старцы XX века. М.: Ковчег, 2002

Великий князь Сергей Александрович Романов: Биографические материалы. Кн. 1: 1857–1877. М.: Новоспасский мон., 2006

Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. Афон: Пустынь Новая Фиваида, 2005. Т. I. (Серия «Bibliotheca hesychastica»)

Великий сборник: в 3 т. Мукачево, 1992

Вениамин (Милов), еп. Дневник инока. Сергиев Посад: ТСЛ, 1999

Вениамин (Милов), еп. Пастырское богословие с аскетикой. М.: Подвор. ТСЛ, 2002

Вениамин (Милов), еп. Чтения по литургическому богословию. Киев: Изд-во им. свт. Льва, 2004

Вениамин (Федченков), митр. На северный Афон. М.: Отчий дом, 2003

Вениамин (Федченков), митр. О богослужении Православной Церкви. М.: ТСЛ; Отчий дом, 2001

Вениамин (Федченков), митр. О вере, неверии и сомнении. М.: Отчий дом, 2007

Вениамин (Федченков), архиеп. Небо на земле. М.: Паломник, 1994

Вениамин (Федченков), митр. Божьи люди. Мои духовные встречи. М.: Отчий дом, 1997

Вениамин (Федченков), митр. Житие прп. Серафима, Саровского чудотворца. М.: Отчий дом, 2006 (по изд.: Париж, 1935)

Вениамин (Федченков), митр. Литургия верных. М.: ТСЛ; Правило веры, 2006

Вениамин (Федченков), митр. Отец Иоанн Кронштадтский. М.: Паломник, 2000

Вениамин (Федченков), митр. Письма о монашестве. М.: Скименъ, 2003

Вениамин (Федченков), митр. Размышления о двунадесятых праздниках: от Рождества Богородицы до Сретения Господня. М.: Правило веры, 2008

Вениамин (Федченков), митр. Размышления о двунадесятых праздниках: от Богоявления до Вознесения. М.: Правило веры, 2008

Вениамин (Федченков), митр. Царство Святой Троицы. М.: ТСЛ; Правило веры, 2006

Вера и жизнь христианская по учению св. отцов и учителей Церкви. Кн. 1: О богопознании. Кн. 2: О Священном Писании и Священном Предании. Сергиев Посад: ТСЛ, 2004

Вернувшийся домой. Т. I: Жизнеописание и сборник трудов митр. Нестора (Анисимова). М.: ПСТГУ, 2005

Вертьянов С. Происхождение жизни: факты, гипотезы, доказательства. Очерк естествознания. Сергиев Посад: ТСЛ, 2003

Верховской С.С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете православия. М.: ПСТГУ, 2004

Вестник Русского Христианского Движения. Париж, Нью-Йорк, М.: 1992–1997

Виссарион (Нечаев), еп. Духовная пища. М.: Храм Космы и Дамиана на Маросейке, 2002

Виссарион (Нечаев), еп. Уроки покаяния в Великом каноне св. Андрея Критского, заимствованные из библейских сказаний. М.: Отчий дом, 2008

Владимиров Артемий, прот. Циклы бесед о книгах серии «Путь умного делания». Радио «Радонеж», 6.02.–3.04. 2001; 26.10.2004–4.01.2005; 21.02.–2.05. 2006. (Фонограмма. Архив автора)

Владимиров Артемий, прот. Любовь и вера. М.: Братство свт. Филарета; Харизма, 2001

Владыка Питирим – почетный профессор академии. М.: Академия труда и социальных отношений, 2000

Власий, мон. Сияние святости. М.: Русскій Хронографъ, 1999

Воейков В.Н. С Царем и без Царя: Воспоминания последнего дворцового коменданта Государя Императора Николая II. М.: Родник, 1994

Волоколамская земля / под ред. митр. Питирима (Нечаева). М.: Просветитель, 1994

Волоколамский Патерик. М.: Наука, 2000

Воробьев Владимир, прот. Покаяние, исповедь, духовное руководство. Решма: Свет Православия, 1997

Воспоминания архим. Пимена, настоятеля Николаевского мон-ря, что на Угреше. Николо-Угрешский мон., 2004 (по изд.: 1877)

Воспоминания об о. Александре Звереве. М.: Свт. Киприан, 2001

Вострышев М. Патриарх Тихон. М.: Молодая гвардия, 1995. (ЖЗЛ)

Все вы в сердце моем: Жизнеописание и духовное наследие сщмч. Серафима (Звездинского). М.: ПСТГУ, 2007

Второе Евангелие: соборные Послания св. ап. Павла (с избранным толкованием и кратким житием). М.: Фавор XXI, 2003. (Серия «Православная народная книга»)

Высота монашеского подвига в наше время. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1995 (репр. изд. 1903)

Вязовский И., Вязовская Н. Молитвенники земли Русской. СПб.: Сатисъ, 2003

Гавриил (Краньчук), иеромон. Афонское приношение. М.: Казанский храм в Ясенево, 2000

Гавриилия, мон. Подвиг любви. Ивановская епарх., 2000

Гаврюшин Н.К. Русское богословие: очерки и портреты. Н.Новгород: Глагол, 2005

Георгий Затворник, Задонский. Творения. М.: Паломник; Правило веры, 1994 (репр. изд. 1894)

Георгий [Капсанис], архим. Об опыте Божией благодати. Владимирск. епарх., 2001

Георгий (Капсанис), архим. Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. М.: Даръ, 2008

Георгий [Капсанис], архим. Бог явися во плоти: Рождественские послания. Пермь: Панагия, 2007

Георгий [Капсанис], архим. Обожение как смысл человеческой жизни. Владимирская епарх., 2000

Георгий (Капсанис), архим. Пастырское служение по священным канонам. М.: Святая Гора, 2006

Георгий [Капсанис], архим. Православие и гуманизм. Православие и папизм. Пермь: Панагия, 2005

Георгий [Капсанис], архим. Свт. Григорий Палама – учитель обожения: Четыре речи о его богословии. Афон: Мон. прп. Георгия; Пермь: Панагия, 2006

Георгий (Тертышников), архим. Архим. Антоний (Медведев), наместник Св.-Троицкой Сергиевой Лавры: Жизнеописание. Сергиев Посад: ТСЛ, 1996

Георгий (Тертышников), архим. Житие прп. иеромон. Варнавы. Фессалоники, 1995

Георгий (Тертышников), архим. Прп. Варнава, старец Гефсиманского скита. Сергиев Посад: ТСЛ, 1996

Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс, 1995 (по изд.: St. Vladimir's Seminary Press, 1993)

Герман Зосимовский (Гомзин), схиигум. Заветы о молитвенном делании. М.: Паломник, 1995 (по изд.: Берлин, 1923)

Глас Византии: Византийское церковное пение как неотъемлемая часть православного Предания. М.: Святая Гора, 2006

Глинская мозаика: Воспоминания паломников о Глинской пустыни (1942–1961). М.: Православный паломник, 1997. (Библиотека «Паломника»)

Глинские чтения: журн. об-ва «Наследники Александра Невского».

Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб.: Библиополис, 2002

Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Св.-Владимирское Братство, 2002

Гнедич Петр, прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Сретенский мон., 2007. (Серия «Православное богословие»)

Гоголь Н.В. Избранные сочинения. М.: Правда, 1985

Гоголь Н.В. Петербургские повести. М.: Художественная литература, 1965

Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905

Голубцов С.А., канд. богословия. Николай Федорович Каптерев: Жизнь, деятельность и его научные труды. М.: Мартис, 2003

Голубцов Сергий, протодиак. Троице-Сергиева Лавра за последние 100 лет. М.: Братство «Споручница грешных», 1998

Горение ко Христу: Духовный преемник прав. Иоанна Кронштадтского новгородский прот. Александр Ильин. М.: Ковчег, 2001

Горбунов Андрей, свящ. За всех и за вся. М.: Св.-Троицкое Братство, 2006

Горохов С.В. Подвижник Святых гор старец Софроний. СПб.: Сатисъ; Держава, 2004

Горшков А.К. Кавказская Голгофа: Жизнь прот. Петра Сухоносова и его мученическая кончина. М.: Издат. совет РПЦ, 2002

Грехи против Духа Святого. М.: Отчий дом, 1997 (по изд.: 1908)

Греческая Андроникова икона Божией Матери в истории Византии и России. СПб.: Фонд В.Пикуля, 1999

Григорий, иеромон. Литургия Божественной евхаристии. Клин: Христианская жизнь, 2001

Григорий Богослов, свт. Алфавит духовный. М.: Братство ап. Иоанна Богослова, 2005

Григорий Богослов, свт. Избранные слова. М.: Братство ап. Иоанна Богослова, 2002

Григорий (Борисоглебский), архим. Сказание о житии оптинского старца отца иеросхим. Амвросия. М., 1893

Григорий (Круг), инок. Торжество Фаворского Преображения: Мысли о православной иконе. М.: Аксиос, 2002

Григорий (Лебедев), еп. Проповеди. Благовестие св. евангелиста Марка. Письма. М.: ТСЛ; Отчий дом, 1996

Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя. М.: Храм Космы и Дамиана, 1999

Григорий Нисский, свт. Человек есть образ Божий. М.: Храм Космы и Дамиана, 1995 (по изд.: 1861)

Григорий Нисский, свт. Что значит имя христианин. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2000 (репр. изд. 1867)

Григорий Палама, свт. Беседы (Омилии): в 3 ч. М.: Паломник, 1993 (репр. изд. Монреаль, 1965–1984)

Григорий Палама, свт. Исповедание православной веры. http://pravbeseda.org/library/

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. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. (Серия «Патристика: тексты и исследования»)

Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. (Серия «Патристика: тексты и исследования»)

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995

Григорий Синаит, прп. Творения / пер. еп. Вениамина (Милова). М.: Новоспасский мон., 1999

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1978 (по изд.: 1882)

Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия: в 7 кн. Тверь: Булат, 1992–2003

Дамаскин (Орловский), игум. Беседа в Иосифо-Волоцком монастыре: фонограмма. 5.03.2004. (Архив автора)

Дамаскин (Орловский), игум. Беседа с главным редактором сервера «Русское Воскресение». М., 2000. http://www.fond.ru

Дамаскин (Орловский), игум. Беседа с участниками Рождественских чтений: фонограмма. 2004. (Архив автора)

Дамаскин (Орловский), игум. Выступление на конференции, посвященной Н.Я. Данилевскому: фонограмма. 29.05.2001. (Архив автора)

Дамаскин (Орловский), игум. Житие сщмч. Владимира // Реутов православный. Реутов, 2004. № 1

Дамаскин (Орловский), игум. Претерпевшие до конца / сцен. и текст: Дамаскин (Орловский), реж.: Б.Криницын. Киностуд. Отечество. 1997

Дамаскин (Орловский), игум. Святые РПЦ в период гонений XX столетия: доклад на XVI Международных Рождественских образовательных чтениях. М., 2008

Дамаскин (Христенсен), иеромон. Не от мира сего: Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза). М.: Русский паломник, 1995

Даниил Катунакский, старец. Ангельское житие. М.: Подвор. ТСЛ, 2005

Данилевский Н.Я. Горе победителям. М.: Алир, 1998

Данилевский Н.Я. Дарвинизм: критическое исследование. СПб.: Изд-во М.Е. Комарова, 1885. http://fond.ru/inst/darvinizm.htm

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб.: Глаголъ, 1995; или: http://fond.ru/inst/danyl.htm

Данилевский Н.Я. и современность: К 180-летию со дня рождения: сб. ст. Тверь–М.: Булат, 2004

Даниловский благовестник: журн. Московского Свято-Данилова мон-ря. 1995–2001. № 6–12

Дар любви. М.: Русскій Хронографъ, 2003

Два дивных подвижника. М.: Галактика, 1996

День за днем: Дневник православного священника. М.: Отчий дом, 2005 (по изд.: 1908). (Серия «Духовный собеседник»)

Десницкий Андрей. Писание – Предание – Современность. Киев: Центр православной книги, 2007

«Детки мои любимые...» Схиигумения Фамарь (княжна Марджанова): Письма. Стихи. Воспоминания. М.: Паломник, 2006

Дивеевские предания. М.: Валаамский мон.; Православный паломник, 1996

Дивное Дивеево. Серафимо-Дивеевский мон., 2001

Диомид (Дзюбан), еп. Митр. Арсений (Мацеевич). М.: Зеркало, 2001

Дионисий Ареопагит, св. Корпус сочинений. С приложением толкований прп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»)

Дневники Императора Николая II. М.: Орбита, 1991

Добротолюбие: в 5 т. Сергиев Посад: ТСЛ, 1992 (репр. изд. 1900)

Добротолюбіе (на слав. яз.): в 2 т. М.: Сретенский мон., 2001 (репр. изд. 1902)

Долгов К.М. Восхождение на Афон: Жизнь и миросозерцание К. Леонтьева. М.: Отчий дом; К свету, 2008

Домострой. Ярославль: СП РСФСР, 1991

Домострой. М.: Паломник, 2005

Доримедонт (Сухинин), иеромон. К неверующим в то, что в наше время возможно доброе послушание пастырю. М.: Святая Гора, 2004

Доримедонт (Сухинин), иеромон. Учение свт. Игнатия (Брянчанинова) о послушании в свете святоотеческого Предания. М.: Святая Гора, 2002

Дорогой любви: Жизнь и советы старца Иеронима Эгинского. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2000

Дорофей, авва. Душеполезные поучения и послания. Псково-Печерский мон., 1994 (репр. изд. 1913)

Достоевский Ф.М. Человек есть тайна. М.: Известия, 2003

Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад: ТСЛ, 1993 (репр. изд. 1855)

Древние иноческие уставы. М.: Валаамский мон., 1994 (репр. изд. 1892)

Древний Патерик, изложенный по главам. Издат. отд. Моск. Патриархата, 1991 (репр. изд. 1899)

Древнерусские иноческие уставы. М.: Северный паломник, 2001. (Серия «Русский типик»)

Духовник старцев: Воспоминания о прот. Александре Воскресенском. М.: Благовест, 2001

Духовничество и старчество: Православный календарь. 2007. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006

Духовные дочери старца Нектария. М.: Паломник, 1999

Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей Русской Церкви XVII–XX вв. М.: МСД, 1999

Духовный собеседник: журн. Самарской епарх., 1995–2005

Душа моя – храм разоренный: что разделяет человека и Бога. М.: Русскій Хронографъ, 2005

Душа разлучается с телом. М., 2004

Душеполезный собеседник: 1889. Сергиев Посад: ТСЛ, 2005 (репр. изд. 1889)

Евагрий, авва. Творения: Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994

Евдокимов Павел. Искусство иконы: Богословие красоты. Клин: Христианская жизнь, 2005 (по изд.: France, 1970)

Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М.: Московский рабочий, 1994

Евлогий (Смирнов), архиеп. Это было чудо Божие: История возрождения Данилова монастыря. М.: Даниловский благовестник, 2000

Евфросиния (Лобанова), мон. Воспоминания о митр. Питириме: рукопись. 2004. (Архив автора)

Евфросиния (Лобанова), мон. Рассказы матушки Антонии: рукопись. 1999. (Архив автора)

Елисеев Владимир, свящ. Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения. М.: Даниловский благовестник, 1995

Елисей Симонопетрский, игум. // Impressions. 2007. http://alexey-juriev.livejournal.com/

Емилиан, архим. Богопознание. Богослужение. Богомыслие. М.: Храм мц. Татианы, 2002

Емилиан, архим. Слова и наставления. Т. 1–2: Печать истинная. Жизнь в духе. М.: Храм мц. Татианы, 2006

Епифаний (Феодоропулос), архим. Добрачные отношения. Гражданский брак. Аборты. М.: Святая Гора, 2004

Епифанович С.Л. Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003

Ефрем Ватопедский, архим. Выступление на конференции «Россия – Афон: 1000-летие духовного единства». 1–4.10.2006. http://www.pravoslavie.ru

Ефрем Ватопедский, архим. Пролог // *Иосиф Ватопедский, Монах.* Блаженный послушник. М.: Подвор. ТСЛ, 2004

Ефрем Святогорец, архим. Жемчужины подвижнической мудрости. Главы о молитве и послушании. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001

Ефрем Святогорец, архим. Отеческие советы. Саратов: Изд-во Саратовской епарх., 2006

Ефрем Сирин, прп. Избранное. М.: Братство ап. Иоанна Богослова, 2002

Жевахов Н.Д., князь. Раб Божий Николай Николаевич Иваненко. Бари, 1924. http://www.voskres.ru

Жизнеописание девицы Мелании, затворницы. М.: Даниловский благовестник (репр. изд. 1873)

Жизнеописание игум. Антонии, настоятельницы Алексеевского и Страстного мон-рей в Москве. М.: Зачатьевский мон., 1997. (Серия «Духовный опыт русского женского подвижничества»)

Жизнеописание иеромон. Никона, последнего старца Оптиной пустыни. СПб.: Сатисъ, 1994

Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Льва. Оптина пуст., 1991 (репр. изд. 1876)

Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария / сост. архим. Агапит (Беловидов). М.: Отчий дом, 1997

Жизнеописание Патриарха Алексия I // БТ. № 34

Жизнеописание прп. Кукши (Величко) исповедника. М.: Народная библиотека, 1995

Жизнеописание прп. старца Парфения Киево-Печерского. М.: Русскій Хронографъ, 1993 (по изд.: 1856)

Жизнеописание сщмч. Сергия Мечева // Надежда: Душеполезное чтение: [альманах]. Базель–М., 1993. № 16

Жизнеописание старицы Спасо-Бородинского монастыря схимон. Рахили. М.: Центр православной лит-ры, 1994

Жизнеописание старца иеросхим. Симеона [Желнина]. М.: Подвор. Псково-Печерского мон., 1995

Жизнеописание старца иеросхим. Стефана (Игнатенко). М.: Новая книга, 1999

Жизнеописание схимон. Магдалины. М.: Даниловский благовестник (репр. изд. 1903)

Жизнеописание Троекуровского затворника старца Илариона. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998 (репр. изд. 1888)

Жизнеописания оптинских новомучеников иеромон. Василия, ин. Ферапонта, ин. Трофима. Благословенно воинство: Мученичество в жизни Церкви. Оптина пуст., 2003

Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв.: в 13 т. / сост. архим. Никодим. Оптина пуст., 1994 (репр. изд. 1906–1912)

Житие иеросхим. Аристоклия: подвиги и чудеса. М.: Красный звон, 1995

Житие иеросхим. Льва. Оптина пуст., 1994 (репр. изд. 1917)

Житіе и писанія Молдавскаго старца Паисія Величковскаго. Оптина пуст., 2001 (репр. изд. 1847)

Житие и подвиги прп. и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. Сергиев Посад: ТСЛ, 1904

Житие и поучения оптинского старца Анатолия (Зерцалова). Оптина пуст., 1994

Житие и поучения прп. отца нашего Феодора Санаксарского. Санаксарский мон., 2000

Житие и чудеса прп. Александра Свирского. СПб.: Царское дело, 1995 (репр. изд. 1905)

Житие и чудеса прп. Кукши Одесского. Одесса: Успенский мон., 2000

Житие и чудеса прп. Сергия Радонежского и всея России чудотворца. Сергиев Посад: ТСЛ, 2005

Житие оптинского старца Нектария. Оптина пуст., 1996

Житие оптинского старца Никона. Оптина пуст., 1996

Житие прп. Гавриила, старца Седмиезерной пустыни. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1997

Житие прп. Иоанна Румына, Нового Хозевита. М.: Православный паломник, 1997

Жития прмч. Иоасафа и сщмч. Ярослава: Новомученики Св.-Екатерининского мон-ря. М.: ПСТБИ, 2002

Житие св. старца-пустынножителя Василиска Сибирского. Екатеринбург: Ново-Тихвинский мон., 2005

Житие свт. Афанасия, еп. Ковровского, исповедника и песнописца. М.: Отчий дом, 2000

Житие свт. Иннокентия, Пензенского чудотворца. Пензенское епарх. управ., 2000

Житие сщмч. Арсения / сост. свящ. Олег Митров. Тверь: Булат, 2001

Житие старца Аристоклия. М.: Афонское подвор., 2003

Житие старца Серафима, Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. М.: ВООПиК, 1991 (репр. изд. 1893)

Житие схиархим. Моисея (Путилова). Оптина пуст., 1992 (репр. изд. 1882)

Жития и творения русских святых. М.: Донской мон.; Современник, 1993

Жития новомучеников и исповедников Российских XX века Московской епархии: в 8 кн. Тверь: Булат, 2002–2005

Жития новомучеников и исповедников Российских XX века / сост. игум. Дамаскин (Орловский). Тверь: Булат, 2005

Жития святых Российской Церкви. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993 (репр. изд.): в 2 т. (Сентябрь. Октябрь)

Жития святых свт. Димитрия Ростовского: в 15 т. Оптина пуст., 1993–1994 (репр. изд. 1904–1906)

Жития святых свт. Димитрия Ростовского. СПб., 1992 (репр. изд. 1903–1904)

Жмакин Василий, прот. Обличитель масонства: Жизнеописание свт. Иннокентия Пензенского. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2006

Журавлев В.К. Русский язык и русский характер. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации Моск. Патриархата, 2002

Журавский Иоанн, прот. О внутреннем христианстве: Тайна Царствия Божия, или забытый путь опытного богопознания. СПб.: Сатисъ, 1994

Журавский Иоанн, прот. Тайна Царствия Божия, или забытый путь истинного богопознания. СПб., 1996

Журнал Московской Патриархии РПЦ. 1943, 1969, 1970–1979, 1998, 2003

За Крест Честной и свободу золотую. Русско-Сербское Братство свв. Царя Николая и Николая Сербского, 2004

За Христа пострадавшие. М.: ПСТБИ, 1997

Забытые страницы Русского имяславия: Сборник документов и публикаций

по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М.: Паломник, 2001

Заветы жизни: Из жизни и учения архим. Епифания (Феодоропулоса). М.: Святая Гора, 2003

Заветы инокам. М.: Правило веры, 1997

Закон Божий. М.: Сретенский мон., 1998

Записки Н.А. Мотовилова. М.: Отчий дом, 2005. (Серия «Библиотека "Прп. Серафим"»)

Записки игум. Таисии, настоятельницы Леушинского монастыря. М.: Русскій Хронографъ, 1994 (по изд.: 1916)

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). Англия, Эссекс: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Лепта, 2002

Златоуст XX века: митр. Николай (Ярушевич) в воспоминаниях современников. СПб.: Нева-Визит, 2003

Знаменский П. Руководство к русской церковной истории. Казань, 1888

Зоитакис Афанасий Георгиевич. Косма Этолийский: Житие и пророчества. М.: Святая Гора, 2007

Золотая нить православия. М., 2004

Зосима (Верховский), схимон. Житие блаженного старца Василиска. М.: Сполохи, 1998

Зосима (Верховский), прп. Творения. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Зосима (Давыдов), иеромон. Положил основание на камне: архиеп. Феодор (Поздеевский): Жизнь. Деятельность. Труды. М.: Даниловский благовестник, 2000

Зызыкин М. Царская власть в России. М.: Москва, 2004. (Серия «Наследие русского зарубежья»)

Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: Вербум-М, 2002

И Бог в нем пребывает: Жизнь и служение прот. Александра Воскресенского / сост. К.С. Полунина. М.: Артос-Медиа, 2005

Иванов В.Ф. Русская интеллигенция и масонство: от Петра I до наших дней. М.: Москва, 1999

Иверский Патерик / сост. М. Сабинин. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2004 (по изд.: 1873)

Игнатий (Брянчанинов), свт. Будущее России в руках Божественного Промысла. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998

Игнатий (Брянчанинов), свт. Отечник, составленный свт. Игнатием. М.: Правило веры, 1996 (репр. изд.)

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. М.: Отчий дом, 2008

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о человеке. М.: Оптина пуст., 1997

Игнатий (Брянчанинов), свт. Странник. М.—СПб.: Лествица, 1998

Игнатий (Брянчанинов), свт. Странствие ко вратам вечности: Переписка с оптинскими старцами. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2001

Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения: в 5 т. М.: Сретенский мон., 1996—1998 (репр. изд. 1904)

Игнатий (Душеин), игум. Куда ведет «Странник»? http://www. pravbeseda.ru

Игнатий (Душеин), игум. О произведениях архим. Софрония (Сахарова) http://www. pravbeseda.ru

Игнатий (Душеин), игум. Так ли страшен Гарри? http://www. pravbeseda.ru

Игнатия, мон. Церковные песнотворцы. М.: Подвор. ТСЛ, 2005

Игнатия (Петровская), мон. Монашество последних времен: Жизнеописание схиархим. Игнатия (Лебедева). М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998

Игнатия [Петровская], мон. Старчество на Руси. М.: Подвор. ТСЛ, 1999. (Серия «Библиотека журн. "Альфа и Омега"»)

Игумен русских святогорцев: Жизнеописание схиархим. Макария (Сушкина). М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998

Иеросхим. Антипа. СПб.: Валаамский мон., 1997. (Серия «Валаамский Патерик»)

Иерофей (Влахос), митр. Богословие старца Софрония // ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ. Греция, Навпактос, 2000. № 56, сентябрь

Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники. Симферополь: Таврия, 2002

Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Сергиев Посад: ТСЛ, 1997

Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998

Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. Сергиев Посад: ТСЛ, 2004

Иерофей (Влахос), митр. Рай и ад. Сардоникс, 2005

Из глубины воззвах к тебе, Господи: Творения Платона, митр. Московского. М.: Паломник, 1996

Избранные письма в Бозе почившего афонского старца иеромон. о. Арсения. Мелиса, 2004 (по изд.: 1899)

Избранные труды свт. Иннокентия, митр. Московского. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1997

Иларион (Троицкий), сщмч. Без Церкви нет спасения. М.—СПб.: Сретенский мон., 2001

Иларион, схимон. На горах Кавказа. СПб.: Воскресение, 1998

Иларион, схимон. О Божественной евхаристии. СПб.: Воскресение, 2000 (по изд.: 1911)

Ильин В.Н. Запечатанный гроб: Пасха нетления. Клин: Христианская жизнь, 2001

Ильин И.А. О грядущей России: Избранные статьи. М.: Воениздат, 1993

Ильин И.А. О России. М.: ТРИТЭ; Российский архив, 1996

Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. М.: Даръ, 2005

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: Рарогъ, 1993

Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1993

Имяславие: Антология. М.: Факториал пресс, 2002

Иннокентий Пензенский, свт. Богословие деятельное. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2003

Иннокентий Херсонский, архиеп. О путях Промысла Божия в жизни человеческой. М.: Казак, 1996 (по изд.: 1901)

Иннокентий Херсонский, свт. От Рождества до Крещения. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2003 (по изд.: 1907)

Иннокентий Херсонский, свт. Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М.: Лествица; Елеон, 2000

Иннокентий Херсонский, свт. С нами Бог! Беседы на Рождество Христово. Клин: Христианская жизнь, 2000

Иннокентий Херсонский, свт. Сочинения: в 4 т. Единец: Молдавск. митроп., 2005–2006 (по изд.: 1872–1877)

Иноземцева З.П., канд. ист. наук. Агиографический труд игум. Дамаскина (Орловского) // Новая книга России. 2003. №11

Иноземцева З.П., канд. ист. наук. Архим. Паисий (Величковский) и его роль в освоении святоотеческого наследия // Оптина пустынь и русская культура: Материалы 2-х Всероссийских Киреевских Чтений. Калуга, 1998

Иоанн Аксайский, еп. История Вселенских Соборов. Киев: Изд-во им. свт. Льва, 2004

Иоанн (Алексеев), схиигум. Загляни в свое сердце: Жизнеописание, письма. СПб.: Северное сияние, 2002

Иоанн (Алексеев), валаамский старец, схиигум. Письма о духовной жизни. ТСЛ., Валаамский мон., 2007

Иоанн (Алексеев), схиигум. Письма духовным чадам. http://www.voskres.ru

Иоанн (Восторгов), сщмч., прот. Полное собр. соч.: в 5 т. СПб.: Царское дело, 1995 (репр. изд. 1916)

Иоанн Дамаскин, прп. Душеполезная повесть о Варлааме и Иоасафе. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998 (репр. изд. 1910)

Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М., 1992 (репр. изд. 1894)

Иоанн Дамаскин [прп.]. Три слова в защиту иконопочитания. СПб.: Азбука-классика, 2001

Иоанн Златоуст. свт. О чтении Священного Писания. М.: Афонское подвор., 2002

Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Беседы на Деяния апостольские. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1994 (репр. изд. 1903)

Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Беседы на Евангелие от Иоанна. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993 (репр. изд. 1902)

Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Беседы на Послание к Римлянам. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1994 (репр. изд. 1903)

Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Толкование на св. Матфея Евангелиста. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993 (репр. изд. 1901)

Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Собрание поучений. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993 (репр. изд. 1887)

Иоанн Златоуст, свт. Письма к Олимпиаде. М.: Отчий дом, 1997

Иоанн Златоуст, свт. Полное собр. творений: в 12 т. М.: Златоуст, 1998 (репр. изд. 1900)

Иоанн Златоуст, свт. Увещеваю вас, возлюбленные: Избранные беседы. М.: Отчий дом, 2007

Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Писания. Сергиев Посад: ТСЛ, 1993 (репр. изд. 1892)

Иоанн (Крестьянкин), архим. http://www.pravoslavie.ru/shengen/ioann.htm.

Иоанн (Крестьянкин), архим. Опыт построения исповеди. М.: Подвор. Псково-Печерского мон., 1995

Иоанн (Крестьянкин), архим. Письма. Псково-Печерский мон., 2000

Иоанн (Крестьянкин), архим. Проповеди: в 2 кн. Псково-Печерский мон., 1994

Иоанн Кронштадтский, прав. В мире молитвы. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации Моск. Патриархата, 1994

Иоанн Кронштадтский, прав. Живой колос с духовной нивы. М.: Данилов мон., 1991 (репр. изд. 1909)

Иоанн Кронштадтский, прав. Моя жизнь во Христе: в 2 т. Валаамский мон., 1991 (репр. изд. 1893)

Иоанн Кронштадтский, прав. Мысли христианина. М.: Отчий дом, 2006. (Серия «Духовный собеседник»)

Иоанн Кронштадтский, прав. Мысли христианина о покаянии и св. причащении. М.: Синодальн. библиотека Моск. Патриархата, 1990 (репр. изд.)

Иоанн Кронштадтский, прав. Неизданный дневник. М., 1992

Иоанн Кронштадтский, прав. Новые грозные слова: О Страшном поистине Суде Божием, грядущем и приближающемся. 1906–1907 гг. М.: Скит, 1993

Иоанн Кронштадтский, прав. О Кресте Христовом: В обличение мнимых старообрядцев. М: ПСТГУ, 2005 (по изд.: 1897)

Иоанн Кронштадтский, прав. Правда о Боге, мире и человеке. Л.: Радар., 1991 (репр. изд. 1900)

Иоанн Кронштадтский, прав. Практические наставления пастырям, заимствованные с опыта: Извлечения из дневниковых тетрадей за 1860–1865 гг. М.: Отчий дом, 2006

Иоанн Кронштадтский, прав. Предсмертный дневник. М.: Паломник, 2003

Иоанн Кронштадтский, прав. Священнику: Извлечения из дневниковых тетрадей. М.: Отчий дом, 2005

Иоанн Кронштадтский, прав. Творения. Дневник. Т. 1. Кн. 1: Мысли при чтении Св. Писания. 1856–1858. М.: Отчий дом, 2001

Иоанн Кронштадтский, прав. Творения. Дневник. Т. 1. Кн. 2: Духовные опыты. Наблюдения. Советы. 1856–1858. М.: Отчий дом, 2002

Иоанн Кронштадтский, прав. Творения. Дневник. Т. 2: Богопознание и самопознание, или внутреннее священнонаучение от Святого Духа. 1859–1860. М.: Отчий дом, 2003

Иоанн Кронштадтский, прав. Творения. Дневник. Т. 3: Созерцательное богословие. 1860–1861. М.: Отчий дом, 2005

Иоанн Кронштадтский, прав. Творения. Дневник. Т. 4: Душеполезные наставления. Познай самого себя. 1862. М.: Отчий дом, 2006

Иоанн Кронштадтский, прав. Творения. Предсмертный дневник. 1908. М.: Отчий дом, 2003

Иоанн (Маслов), схиархим. Глинский Патерик. М.: Самшит, 1997

Иоанн (Маслов), схиархим. Глинская пустынь: История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI–XX веках. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1994

Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. М.: Изд. Н.В. Маслова, 2001

Иоанн (Маслов), архим. Прп. Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие. М.: Братство свт. Алексия, 1993

Иоанн (Маслов), схиархим. Свт. Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Мир Отечества, 1993

Иоанн (Маслов), схиархим. Слово перед исповедью. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001

Иоанн (Попов), мч. Конспект лекций по патрологии. Тверь: Булат, 2006

Иоанн Постник, прп. Послание к деве, преданной Богу. М.: Русскій Хронографъ, 1995

Иоанн Синайский, прп. Лествица. М.: Лествица, 1997 (репр. изд. 1908)

Иоанн Синайский, прп. Лествица. Псково-Печерский мон., 1994 (репр. изд. 1898)

Иоанн (Снычев), митр. Быть русским. М.: Ковчег, 2002

Иоанн (Снычев), митр. Епископ: Духовно-нравственный облик русского архиерея. СПб.: Царское дело, 2003

Иоанн (Снычев), митр. Жизнь и деятельность Филарета, митр. Московского. Тула: Русский лексикон, 1994

Иоанн (Снычев), митр. Наука смирения: Письма монашествующим. СПб.: Царское дело, 1998

Иоанн (Снычев), митр. Одоление смуты: Слово к русскому народу. СПб.: Царское дело, 1995

Иоанн (Снычев), митр. Посох духовный. СПб.: Царское дело, 2000

Иоанн (Снычев), митр. Русская симфония: Очерки русской историософии. СПб.: Царское дело, 1998

Иоанн (Снычев), митр. Стояние в вере: Очерки церковной смуты. СПб.: Царское дело, 1996

Иоанн Шанхайский, свт. Слова. М.: Казак, 1998 (репр. изд. 1994)

Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции. М.: Лепта, 2003

Иоанн (Шаховской), архиеп. О тайне человеческой жизни. М.: Лодья, 1999

Иосиф [Исихаст], старец. Выражение монашеского опыта. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Иосиф Афонский [Исихаст], старец. Изложение монашеского опыта. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998

Иосиф Ватопедский, старец. В память вечную будет праведник: Воспоминания о подвижниках Кипра и Афона. Единец: Молдавск. митроп., 2006

Иосиф Ватопедский, старец. О кончине века и антихристе. М.: Подвор. ТСЛ, 2006

Иосиф Ватопедский, старец. От смерти к жизни. М.: Подвор. ТСЛ, 2007

Иосиф Ватопедский, старец. Аскеза – матерь освящения. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2005

Иосиф Ватопедский, старец. Афонские беседы: Ответы афонского старца на вопросы паломников. СПб., 2004

Иосиф Ватопедский, старец. Ватопедские оглашения: Беседы о монашеской жизни. Богородице-Сергиева пуст., 2004

Иосиф Ватопедский, Монах. Блаженный послушник: Жизнеописание старца Ефрема Катунакского. М.: Подвор. ТСЛ, 2004

Иосиф Ватопедский, старец. Слова утешения: Беседы о духовной жизни и о монашестве. Богородице-Сергиева пуст., 2005

Иосиф [Ватопедский], Монах. Старец Иосиф Исихаст. Сергиев Посад: ТСЛ; Валаамский мон., 2000

Иосиф Волоцкий, прп. Послание иконописцу. М.: Изобразительное искусство, 1994

Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. М.: Валаамский мон., 1993

Иосиф Волоцкий, прп. Просветитель. Иосифо-Волоцкий мон.: Просветитель, 2006

Иосиф Дионисиатис, мон. Наставник молитвы Иисусовой: Жизнеописание старца Харалампия Дионисиатского. М.: Новая Фиваида, 2005

Иосиф Дионисиатис, мон. Старец Арсений Пещерник, сподвижник Иосифа Исихаста. М.: Подвор. ТСЛ, 2002

Ириней Псковский, архиеп. Толковая Псалтирь. М.: Лествица, 1991 (репр. изд. 1903)

Исаак, иеромон. Житие старца Паисия Святогорца. М.: Святая Гора, 2006

Исаак Сирин, прп. Слова духовно-подвижническія / 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

Искатель непрестанной молитвы. М.: Братство иконы Божией Матери «Неопалимая Купина»

Искушения наших дней. В защиту церковного единства. М.: Даниловский благовестник, 2003

Истолкование молитвы Господней словами свв. отцов. / сост. свт. Феофан Затворник. Минск: Елисаветинский мон., 2007

Исторический очерк русского проповедничества. СПб., 1879

История Русского на Афоне Св.-Пантелеимонова монастыря // К свету: альманах. М., 2000. № 18

Иулиания (Соколова), мон. Жизнеописание московского старца Алексия Мечева. М.: Храм свт. Митрофана Воронежского

Иустин (Полянский), еп. Песнь пустыннолюбивой горлицы: Учение прп. Исаака Сирина. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2003

Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Пневматология. М.: Издат. совет РПЦ, 2007

Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Экклесиология. М.: Издат. совет РПЦ, 2005

Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Эсхатология. М.: Издат. совет РПЦ, 2005

Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве. М.: Сретенский мон., 2001

Иустин (Попович), прп. О рае русской души // Кронштадтский пастырь: альманах. Вып II. М.: Отчий дом, 2004

Иустин (Попович), прп. Православная философия истины: статьи. Пермь, 2003

Иустин (Попович), прп. Собр. творений. М.: Паломник, 2004.

Ищите Царствия Божия / сост. иеромон. Киприан. СПб.: Сатисъ, 2003

К батюшке Серафиму: Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823–1927). М.: Отчий дом, 2006. (Серия «Библиотека "Прп. Серафим"»)

К свету: альманах. М., 1997–2002

Как научиться Иисусовой молитве. Куйбышев: Оптина пуст., 1990 (репр. изд. 1912)

Как научиться понимать молитвы утренние, вечерние и ко Святому Причащению. М.: Отчий дом, 2005

Как правильно относиться к духовному отцу. СПб.: Сатисъ, 2001

Калиацос А. Идеже хощет Бог: Жизнь и чудеса старца Порфирия. Саратов–М.: Подвор. ТСЛ, 2004

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

Каломирос А. Река огненная. Сардоникс, 2003

Канонизация святых. Поместный Собор РПЦ, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Сергиев Посад: ТСЛ, 1988

Канонизация святых. Сергиев Посад: ТСЛ, 1998

Канонизация святых в XX веке. М.: Сретенский мон., 1999

Канонник, или полный Молитвослов. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1994

Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т. М.: Валаамский мон., 1996 (репр. изд. 1909)

Карагандинский старец прп. Севастиан. М.: Православный паломник, 1998

Карамзин Н.М. Предания веков: Из истории государства Российского. М.: Правда, 1988

Кассиан (Безобразов), еп. Да приидет Царствие Твое: сб. статей. Paris: St. Serge Institut de Theologie Orthodoxe, 2003

Катков М.Н. Имперское слово. М.: Москва, 2002

Киево-Печерский Патерик, или сказания о житии и подвигах свв. угодников Киево-Печерской Лавры. Киев: Лыбидь, 1991 (репр. изд. 1903)

Киевские подвижники благочестия: в 3 кн. Киев: Киево-Печерская Лавра, 1994 (по изд.: 1906–1919)

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996

Киприан (Керн), архим. Воспоминания о митр. Антонии (Храповицком) и еп. Гаврииле (Чепуре). М.: ПСТБИ, 2002

Киприан (Керн), архим. Крины молитвенные: сб. ст. по литургическому богословию. М.: Изд-во свв. Кирилла и Мефодия, 2002

Киприан (Керн), архим. Литургика: Гимнография и эортология. М.: Крутицкое Патриаршее подвор., 2002

Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. Клин: Христианская жизнь, 2002

Киреев Александр, протодиак. Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002

Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. М.: Правило веры, 2002

Кирик, схиархим. Иноческие поучения. Spain, Мадрид, 1973

Кирилл (Костопулос), архим. Папство – это ересь. Моск. Патриархат, Молдавск. митроп., 2003

Кирилл (Павлов), архим. Беседа с редактором обозрения «Русское Воскресение». http://www.voskres.rulinkssection9.shtml.html

Кирилл (Павлов), архим. Беседа с учащимися и преподавателями Московской Духовной академии: фонограмма. Сергиев Посад: ТСЛ, 1996. (Архив автора)

Кирилл (Павлов), архим. Ближе к Богу! М.: Российский писатель, 2003

Кирилл (Павлов), архим. Интервью газете «Благовест». 2001. № 1 // Нет общения света со тьмой. М., 2006

Кирилл (Павлов), архим. Похвала Божией Матери. М.: Подвор. ТСЛ, 1999

Кириллин В.М., Кожинов В.В. Обличитель ересей непостыдный. М.: Фонд им. прп. Иосифа Волоцкого, 1999

Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»)

Климент, мон. Имябожнический бунт, или плоды учения книги «На горах Кавказа». Петроград, 1916

Климент, святогорский мон. Имябожнический бунт, или плоды учения книги «На горах Кавказа»: краткий исторический очерк афонской смуты. М.: К свету, 2005

Ключевский В.О. Исторические портреты: Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990

Ключ к Псалтири. М.: Аксиос, 2002

Ключ разумения: Русские подвижники благочестия о молитве Иисусовой / сост. игум. Авраам (Рейдман). М.–Екатеринбург: Издат. совет РПЦ, 2003

Книга правил святых апостол, святых Соборов вселенских и поместных и святых отец. ТСЛ, 1992 (репр. изд.1893)

Ковалевский Андрей, прот. Иеросхим. Иероним, духовник Русского на Св. Афонской Горе Пантелеимонова монастыря, и его присный ученик игум. священноархим. Макарий. М.: К свету, 2006

Козма (Палеоянис), иеромон. Превыше поста и молитвы. М.: Святая Гора; Русскій Хронографъ, 2002

Колобков В.А. Митр. Филипп и становление Московского самодержавия: Опричнина Ивана Грозного. СПб.: Алетейя, 2004

Кому посвящаю дело мое: Православный взгляд на творчество. СПб.: Сатисъ, 2003

Константин, мон. Беседа о молитве: Как сохранить душевный мир и живую молитву в условиях современной суеты. Задонск: Рождество-Богородицкий мон., 2005. (Серия «Из бесед с кавказским пустынником»)

Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. М.: Форум, 2000

Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Сергиев Посад: ТСЛ, 1995 (репр. изд.)

Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993

Коняев Н.М. Апостольский колокол: Повествование о Валаамском монастыре, его древностях и святынях. СПб.: Сатисъ; Держава, 2003

Коняев Н.М. Сщмч. Вениамин, митр. Петроградский. М.: Благо, 2005

Коржевский Вадим, свящ. Пропедевтика аскетики: Компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004

Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана съ подлинника Патріарха Іосифа. СПб.: Воскресение, 2004 (по изд.: 1650)

Коялович М.О. История русского самосознания. Минск: Лучи Софии, 1997

Красковский И.Ф. Макарий Афонский, игум. и священноархим. Св.-Пантелеимонова монастыря. М., 1889

Крест – дверь райская: Кавказский новомученик прот. Петр Сухоносов, убиенный в Чечне. М.: Новая книга, 2000

Крестный путь патриарха Никона. М.: Казанский храм в Ясенево, 2000 (по изд.: 1902)

Крусталакис Г. Старец Порфирий, духовный отец и наставник. М.: Сретенский мон., 2000

Кронид (Любимов), архим. Беседы, проповеди, рассказы. Сергиев Посад: ТСЛ, 2004

Кронид (Любимов), архим. Троицкие цветки с луга духовного. Сергиев Посад: ТСЛ, 1997

Кудрявцев Матфей, диак. История православного монашества. М.: Крутицкое Патриаршее подвор., 1999 (по изд.: 1881)

Курские епарх. ведомости. 2004–2008

Лазарь (Абашидзе), архим. Ангелу Лаодикийской Церкви. М.: Сретенский мон., 1998

Лазарь (Абашидзе), архим. Бетания – Дом бедности. М.: Подвор. ТСЛ, 1998

Лазарь (Абашидзе), архим. В пещи вавилонской: О грехе блуда. М.: Подвор. ТСЛ, 1998

Лазарь (Абашидзе), архим. Грех Адамов: Возможно ли спасение некрещеных младенцев? М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2001

Лазарь (Абашидзе), архим. Душе, отягощенной духом уныния. М.: Братство свт. Филарета, 2000

Лазарь (Абашидзе), архим. Мучение любви: Келейные записки. Саратов: Изд-во Саратовской епарх., 2005

Лазарь (Абашидзе), архим. Пасха без креста, или еще раз об экуменизме. М.: Подвор. ТСЛ, 1998

Лазарь [Абашидзе], архим. Таинство исповеди. М.: Родник, 1995

Лебедев А.П. Великий и в малом: Московский митр. Филарет. М.: Патриаршие пруды, 1999

Левицкий Н. Житие, подвиги, чудеса и прославление прп. Серафима, Саровского чудотворца. М.: Отчий дом, 2007 (по изд.: 1905)

Леонид (Кавелин), архим. Житие оптинского старца Макария. Оптина пуст., 1995 (репр. изд.)

Леонид (Кавелин), иеромон. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. М., 1885

Леонид (Поляков), иеромон. Схиархим. Паисий (Величковский) и его литера-

турная деятельность: диссертация на соискание ученой степени магистра богословия. Л., 1956

Леонтий Византийский: сб. исследований. М.: Империум Пресс, 2006

Леонтий (Севрук), иеромон. Божии откровения о конце мира. Иваново: Иваново-Вознесенская ДС, 2006

Леонтьев К. Отец Климент [Зедергольм], иеромон. Оптиной пустыни. М.: Талан, 1997

Леонтьев К. Храм и Церковь. М.: АСТ, 2003. (Philosophi)

Лескин Димитрий, свящ. Спор об имени Божием. М.: Алетейя, 2004. (Серия «Византийская библиотека»)

Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / сост. архим. Серафим (Чичагов). М.: Рождественский мон., 1996 (репр. изд.)

Лисицын М., прот. Первоначальный славяно-русский Типикон. СПб., 1911

Литургия: проповеди сщмч. Серафима (Звездинского). М.: Зачатьевский мон., 2002

Литургия св. Иоанна Златоустого: на церковнославянском и русском языках с приложением. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2006. (Серия «Богослужение Православной Церкви»)

Лобанов М.П. В сражении и любви: опыт духовной автобиографии. М.: Трифонов-Печенгский мон.; Ковчег, 2003

Логинов М.Н. Новиков и московские мартинисты. М., 1867

Лосев. А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995

Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. (Серия «Philosophi»)

Лосский В.Н. Боговидение. М.: Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1995

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

Лосский В.Н., еп. Петр (Л'юилье). Толкование на Символ веры. Киев: Храм прп. Агапита, 2000

Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994

Лосский Н.О. Характер русского народа. Frankfurt Main: Посев, 1957; М.: Ключ, 1990

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа и тело. М.: ПСТБИ, 1997

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Сила Моя в немощи совершается. М.: Форма-Пресс, 1997

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Я полюбил страдание: Автобиография. М.: Русскій Хронографъ, 1995

Лука (Войно-Ясенецкий), свт. «Благодатный жар покаяния...» Великопостные проповеди. М.: Артос-Медиа, 2006

Любовью побеждая страх: Жизнеописания новомучеников Российских. Фрязино, 1998

Макарий (Веретенников), архим. Афон и Русская Православная Церковь // БТ. 1997. № 33

Макарий (Веретенников), архим. Жизнь и труды свт. Макария, митр. Московского и всея Руси. М.: Издат. совет РПЦ, 2002

Макарий (Веретенников), архим. Из истории русской иерархии XVI в. М.: Подвор. ТСЛ, 2006

Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. Сергиев Посад: ТСЛ, 1994 (репр. изд. 1904)

Макарий Египетский, прп. Новые духовные беседы. М.: Интербук, 1990

Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М.: Паломник, 1999

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/library

Маккавейский Николай. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев: Пролог, 2006 (по изд.: 1891). (Серия «Библейские исследования»)

Максим Грек, прп. Духовно-нравственные слова. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты М.: Мартис, 1993. (Серия «Святоотеческое наследие»)

Максим Исповедник, прп. Творения. Кн. 2: Вопросоответы к Фалассию М.: Мартис, 1993. (Серия «Святоотеческое наследие»)

Максимов П.Н. Творческие методы древнерусских зодчих. М.: Стройиздат, 1976

Мандзаридис Г. Обожение человека. Сергиев Посад: ТСЛ, 2003

Мансветов И.Д. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885

Мансуров Сергий, свящ. Очерки из истории Церкви. Клин: Христианская жизнь, 2002

Мария (Скобцова), прмц. Что такое церковность. Киев: ИМКА-Пресс, 2006

Мария (Стахович), мон. Безмолвие внутреннее: Иеросхим. Михаил, последний великий старец валаамский. М.: Русскій паломникъ, 2006

Марк (Лозинский), игум. Духовная жизнь мирянина и монаха. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1997

Мартынов В.И. История богослужебного пения. М.: РИО ФА, 1994

Мартынов В.И. Пение, игра и молитва в русской богослужебнопевческой системе. М.: Филология, 1997

Марущак Василий, протодиак. Святитель-хирург: Житие архиеп. Луки (Войно-Ясенецкого). М.: Даниловский благовестник, 1997

Маслов Н.В. Благодатный старец схиархим. Иоанн [Маслов]. М.: Самшит, 1997

Маслов Н.В. Православное учение о спасении по трудам Глинских старцев. М.: Самшит, 2002

Матушка Фамарь. М.: ПСТБИ, 1995

Медведева И., Шишова Т. Наследники царя Ирода. Клин: Христианская жизнь, 2006

Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–М.: Весть, 1992

Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2001

Мейендорф Иоанн, прот. Живое предание. М.: Паломник, 2004

Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997

Мейендорф Иоанн, прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Ин-т ДИ-ДИК; ПСТБИ, 2003. (Серия «Древо»)

Мейендорф Иоанн, прот. Православие в современном мире. Клин: Христианская жизнь, 2002

Мейендорф Иоанн, прот. Рим – Константинополь – Москва: Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2005

Мелетий [Каламарос], митр. На Господа уповах: Жизнеописание старца Иоиля. М.: Подвор. ТСЛ, 2008

Мелинос М. Я говорил со святым Нектарием. Сергиев Посад: ТСЛ, 1995

Мелихов Д.Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М., 1997

Мельник В. Птенцы гнезда Серафимова: Мотовилов и Мантуров. М.: Даръ, 2007

Меньшиков М.О. Национальная империя. М.: Имперская традиция, 2004

Меньшиков М.О. Письма к русской нации. М.: Москва, 2002

Меркурий [Попов], мон. В горах Кавказа: Записки современного пустынножителя. М.: Православный паломник, 1996

Меркурий [Попов], мон. Записки монаха-исповедника. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001

Мессель Э. Пропорции в античности и в Средние века. М.: ИАА, 1936

Миллер Л. Царская семья – жертва темной силы. Мельбурн, 1998; М.: Лодья (репр. изд)

Минин П. Мистицизм и его природа. Киев: Пролог, 2003 (по изд.: 1913)

Миронова Т. Человек голосующий // Наш современник. 2004. № 1

Макарий (Невский), митр. Московский. Избранные слова, речи, беседы, поучения (1884–1913). М.: Подвор. ТСЛ; Отчий дом, 1996

Митров Олег, свящ. Житие священномученика Арсения. Тверь: Булат, 2001

Митров Олег, свящ. Истоки трагедии России в XX в. // Фонд «Память мучеников и исповедников РПЦ». Труды. Вып. 1: Новомученики XX века. Тверь–М.: Булат, 2004

Митров Олег, свящ. Опыт написания житий святых, новомучеников и исповедников Российских: Проблемы жанра: доклад на XI Международных Рождественских образовательных чтениях. М., 2003. http://www.fond.ru

Митрофан, мон. Загробная жизнь: Как живут наши умершие и как будем жить и мы по смерти. Киев, УПЦ, 1992 (репр. изд. 1897)

Михаил, иеромон. Литургика: курс лекций. М.: ПСТБИ, 1996

Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003

Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. http://www.hesychasm.ru/library/gribanovsky/lecture_0.htm

Михаил (Грибановский), еп. Над Евангелием. М.: ПСТГУ, 2004

Михаил (Козлов), архим. Записки и письма. М.: Бобренев мон., 1996

Моисей Агиорит, мон. Афонское повечерие. М.: Феофания, 2007

Моисей Агиорит, мон. Блаженный старец Георгий (Карслидис). М.: Сретенский мон., 2000

Молись, борись, спасайся! Письма митр. Макария (Невского) духовной дочери. М.: Лодья, 1998

Молитвенный дневник старца Феодосия. СПб.: Валаамский мон., 1997

Молю о тех, кого Ты дал мне: Владыка Серафим (Звездинский) в воспоминаниях духовной дочери. М.: Даниловский благовестник, 1999

Монахиня N. Плач третьей птицы. СПб., 2008

Монашеское делание. М.: Данилов мон., 1991

Московский батюшка: Воспоминания об отце Алексее Мечеве. М.: Данилов. мон., 1994

Московский Патерик. М.: Столица, 1991

Мультатули П.В. Господь да благословит решение мое: Император Николай II во главе действующей армии и заговор генералов. СПб.: Держава; Сатисъ, 2002

Мультатули П.В. Свидетельствуя о Христе до смерти. Екатеринбургское злодеяние 1918 г.: новое расследование. СПб.: Сатисъ; Держава, 2007

Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам. М.: Книга, 1990 (репр. изд. 1846)

Мысли русских патриархов от начала до наших дней. М.: Ковчег, 1999

Надежда: Душеполезное чтение: [альманах]. Базель–М., 1993. № 16, 17

Назаров М. Кто наследник Российского Престола? М.: Русская идея, 1998

Назаров М. Миссия русской эмиграции. М.: Родник, 1994. Т. 1

Найденова Л.П. Мир русского человека XVI–XVII вв. М.: Сретенский мон., 2003

Нарочницкая Н. За что и с кем мы воевали. М.: Минувшее, 2005

Нарочницкая Н. Протестантизм и православие. М.: Родина, 2003

Нарочницкая Н. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2003

Настольная книга для монашествующих и мирян / сост. Иоанн (Крестьянкин), архим. М.: Псково-Печерский мон.; Отчий дом, 2006

Настольная книга священнослужителя: в 9 т. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1992–1998

Настольная книга священнослужителя. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001

Наш современник: журн. писателей России. 2004. № 1, 2

Не оставляй Божественной молитвы: Оптинские старцы о молитве Иисусовой. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2005

Неизвестная Оптина. СПб.: Знамение, 1998

Неизвращенная история Украины-Руси // История русской провинции: журн. № 33. Орел: Братство вмч. Георгия, 2006

Неколебимый камень Церкви: Сщмч. Петр (Полянский) на фоне русской церковной истории XX века. СПб.: Светослов, 1998

Нектарий (Антонопулос), архим. Возвращение: покаяние и исповедь. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Непрестанно молитесь! О молитве Иисусовой. М.: Лара, 1992

Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000 (репр. изд. 1887)

Нестеров С.В. Словом и житием наставляя: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М.: ПСТГУ, 2005

Нестор (Кумыш), иеромон. Записки о старце Николае, составленные его духовным чадом. СПб.: Сатисъ, 2003

Нестор (Кумыш), иеромон. Старец Николай Залитский. СПб.: Сатисъ, 2002

Нет общения света со тьмой: По материалам научно-практических конференций. М., 2006

Никита (Вутирас), архим. Жизнь во Христе согласно опыту свв. отцов. М.: Сретенский мон., 2008

Никифор Феотокис, архиеп. Благословенным христианам Греции и России. М.: Даниловский благовестник, 2006

Никодим Карульский, схимон. Дневник опытов и мыслей от молитвы трудовой-художественной. http://www.hesychasm.ru

Никодим Святогорец, прп. Невидимая брань. Сергиев Посад: ТСЛ, 1991 (репр. изд. 1912)

Никодим Святогорец, прп. О хранении чувств. М.: Подвор. ТСЛ, 2000

Никодим Святогорец, прп., Макарий Коринфский, свт. Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Тайн. Сумы: Братство прп. Симеона Нового Богослова, 2001

Николаев В. Из рода в род. Курск, 2004

Николай (Кавасила), архиеп. Изъяснение Божественной литургии. Киев, 2003 (по изд.: 1856)

Николай (Кавасила), св. О жизни во Христе. М.: Сретенский мон., 2006

Николай (Кавасила), св. Христос. Церковь. Богородица. М.: Храм мц. Татианы, 2007

Николай Месогейский, митр. Человек на границе миров: От неразрешимых вопросов к «логике иной». Минск: Елисаветинский мон., 2007

Николай (Могилевский), митр. Тайна души человеческой: Святоотеческое учение о борьбе со страстями. М.: Отчий дом, 1999 (по изд.: 1914)

Николай (Могилевский), митр. Тайна души человеческой: Святоотеческое учение о борьбе со страстями. СПб.: Библиополис, 2007

Николай (Сахаров), иеродиак. Учение архим. Софрония о старчестве // Источник: журн. Ин-та богословия и философии. 2001. № 10. http://www.sophrony.narod.ru

Николай Сербский, свт. Душа Сербии: сб. М.: Сретенский мон., 2006

Николай Сербский, свт. Жизнь св. Саввы, сербского просветителя и чудотворца. М.: Покров, 2004

Николай Сербский, свт. Избранное. Минск: Елисаветинский мон., 2004

Николай Сербский, свт. Миссионерские письма. М.: Подвор. ТСЛ, 2003

Николай Сербский, свт. Молитвы на озере. М.: Подвор. ТСЛ, 2002

Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001

Николай Сербский, свт. Слово о законе: Номология. М.: Феофания, 2005

Николай Сербский (Велимирович), свт. Творения: Библейские темы. М.: Паломник, 2005

Николай Сербский (Велимирович), свт. Толкования. М.: Покров, 2003

Николин Алексей, свящ. Церковь и государство: История правовых отношений. М.: Сретенский мон., 1997

Никольский Н.К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI вв. и в начале XVII в. // Христианское чтение. 1907

Никон (Беляев), иеромон. Дневник последнего духовника Оптиной пустыни. СПб.: Сатисъ, 1994

Никон (Беляев), прп. На Господа возвергаю надежду! Сардоникс, 2003

Никон (Воробьев), игум. Нам оставлено покаяние: Письма. М., 1997

Никон (Воробьев), игум. Неопубликованные письма // Благодатный огонь. М.: Москва, 2002. № 8

Никон (Рождественский), архиеп. Козни врагов наших сокруши: Дневники 1910–1917. Минск: Православная инициатива, 2004 (по изд.: 1910–1917)

Никон (Рождественский), архиеп. Меч обоюдоострый. СПб., 1995 (по изд.: 1913)

Никон (Рождественский), архиеп. Православие и грядущие судьбы России. М.: Ковчег, 2000

Нил Синайский, прп. Подвижнические письма. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2000 (репр. изд.)

Нил Синайский, прп. Творения. М.: Подвор. ТСЛ, 2000

Нил Сорский, прп. О восьми главных страстях и о победе над ними. М.: Изд-во Моск. Патриархии; Благо, 1997

Нил Сорский, прп. Предание о жительстве скитском. М.: Правило веры, 1997 (репр. изд. 1852)

Нилус С. Великое в малом. Новосибирск: Благовест, 1992

Нина (Ларионова), мон. Impressions. 2007. http://alexey-juriev.livejournal.com

Новиков Н.М. Подвиг в миру. М.: Отчий дом, 2006. (Серия «Путь умного делания»)

Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // К свету: альманах. М., 1997. № 16

Новоселов М.А. Письма к друзьям. М.: ПСТБИ, 1994

Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: Энциклопедия. http://www.stolica.narod.ru

О борьбе с грехом и страстями по учению прп. Нила Сорского. Псково-Печерский мон., 1993

О духовничестве. Клин: Христианская жизнь, 2000

О жизни и подвигах старца-затворника Гефсиманского скита иеромон. Александра. М.: Даниловский благовестник (репр. изд. 1900)

О жизни схиархим. Виталия: Воспоминания духовных чад. Письма. Поучения. М.: Новоспасский мон., 2002

О молитве Иисусовой и Божественной благодати / сост. Новиков Н.М. Красногорск, 2000. (Серия «Путь умного делания»)

О терпении скорбей: Учение св. отцов, собранное еп. Игнатием (Брянчаниновым). М.: Издат. совет РПЦ, 2004 (по изд.: 1893)

Об акафистах. Разъяснение акафистных наименований Богоматери. М.: Круг чтения, 2001

Обитель старца Зосимы (Верховского) / сост. княжна Е. Горчакова. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998

Овчинников Михаил, прот. Между жизнью и смертью: свидетельства с порога вечности. М.: Паломник, 2005

Огицкий Д.П. Переписка с еп. Афанасием (Сахаровым). http://www.liturgica.ru/tematich.html

Огицкий Д.П., Козлов Максим, свящ. Православие и западное христианство. М.: МДА, Отчий дом, 1995

Октоих, сиречь Осмогласник: в 2 т. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1996

Олонецкие епарх. ведомости. 1903–1908

Оптина пустынь: Русская православная духовность. М.: Канон+, 1997

Отец Василий Борин. М.: Братство свт. Филарета, 1997

Отец Геннадий [Огрызков]: Книга воспоминаний. М.: Отчий дом, 1999

Отец Иннокентий (Просвирнин, 1940–1994). М.: Глобус, 2004

Отец современного иночества: Воспоминания современников о свт. Игнатии [Кавказском]. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1996

Отец Тихон – последний великий русский старец на Афоне. Сергиев Посад: ТСЛ, 1997

Откровение помыслов старцу и исповедь перед духовником. Старчество. М.: Издат. отд. РПЦ, 2002

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Сергиев Посад: ТСЛ, 1991 (по изд.: YMCA-Press, 1989)

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Сергиев Посад: ТСЛ, 1997

Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М.: ПСТБИ, 2002

Офицер, монах и пастырь: архим. Исаакий (Виноградов). М.: Паломник, 2005

Очерки истории Санкт-Петербургской епархии / сост. митр. Иоанн (Снычев). СПб.: Андреев и сыновья, 1994

Павел Алеппский, архидиак. Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиак. Павлом Алеппским. М.: Об-во сохранения литературного наследия, 2005 (по изд.: 1896–1900)

Павел, патриарх Сербский. Уясним некоторые вопросы нашей веры. Минск: Изд-во Д.В. Харченко, 2007

Павлов Валерий, прот. Светильник веры: Житие Филиппа (Ставицкого), архиеп. Астраханского. Астрахань, 2002

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 (Эзнепидис), схимон. Возвращение к Богу от земли на небо. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1997

Паисий [Эзнепидис], старец. Отцы святогорцы и святогорские истории. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001

Паисий Святогорец, старец. Письма. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001

Паисий Святогорец, старец. Послания. Киев: Издат. отд. Киевск. митроп., 2002

Паисий Святогорец, старец. Прп. Арсений Каппадокийский. Суроти, Фессалоники: Мон. св. Иоанна Богослова; Сергиев Посад: ТСЛ, 1997

Паисий Святогорец, старец. Слова. Т. 1: С болью и любовью о современном человеке. М.: Святая Гора, 2002

Паисий Святогорец, старец. Слова. Т. 2: Духовное пробуждение. М.: Святая Гора, 2001

Паисий Святогорец, старец. Слова. Т. 3: Духовная борьба. М.: Святая Гора, 2003

Паисий Святогорец, старец. Слова. Т. 4: Семейная жизнь. М.: Святая Гора, 2004

Паисий Святогорец, старец. Слова. Т. 5: Страсти и добродетели. М.: Святая Гора, 2008

Палестинский Патерик. Сергиев Посад: ТСЛ, 1996 (репр. изд. 1907)

Памятники литературы древней Твери. Тверь, 2002

Памятники отечества: альманах. М.: ВООПИК, 1991–1993

Панкратий (Жердев), еп. Афон как источник возрождения монашества в XX веке: доклад на конференции «Россия – Афон: 1000-летие духовного единства». М., 2006

Панкратий (Жердев), еп. Учение старца Иосифа Исихаста и современное монашество в России: доклад на конференции. Кипр, 2006

Пантелеимон [Сархо], архим. Отец Иоанн: Жизнь валаамского старца. Ново-Валаамский мон., 1992

Пападопулос Стилианос. Блаженный старец Иаков (Цаликис). М.: Святая Гора, 2007

Парфений, схиигум. Тропинка к единому на потребу – к богообщению. СПб.: Библиополис, 2007

Пастырь добрый: Жизнь и труды московского старца прот. Алексея Мечева. М.: Паломник, 1997

Патриарх Никон: Трагедия русского раскола. М.: Издат. совет РПЦ; Даръ, 2006

Первые книги Святой Руси. М.: Даръ, 2005. (Серия «Русская культура»)

Пестов Н.Е. Жизнь для вечности. М.: Храм Преображения в Тушино, 1999

Петербургский батюшка: Жизнь, служение, творчество прот. Владимира Шамонина. М.: Отчий дом, 2006

Петр Дамаскин, прп. Творения. М.: Скит, 1993 (репр. изд. 1901)

Петр (Екатериновский), еп. О монашестве. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998 (репр. изд. 1904)

Петр (Екатериновский), еп. Правила и практика православной аскезы. СПб.: Сатисъ, 2002 (по изд.: 1856)

Петр (Екатериновский), еп. Указание пути к спасению: Опыт аскетики. М.: Сретенский мон., 1994 (репр. изд. 1905)

Петр (Зверев), сщмч. Экзегетический анализ первых двух глав Послания ап. Павла к Евреям. Тверь: Булат, 2004

Петр (Мещеринов), игум. О Святом Духе. http://www.cdrm.ru/kerigma/rek-Ht/teolog/petr/DeklaracoDuhe.htm

Петр (Мещеринов), игум. Духовничество: ошибочное восприятие // Радонеж. 2004. № 8 (149)

Петр (Пиголь), игум. Афонский старец иеросхим. Иероним (Соломенцов) и К. Леонтьев. К вопросу духовного преемства: доклад. 2006. http://www.pravaja.ru

Петр (Пиголь), игум. Всему миру во вразумление его. О духовно-светском образе жизни: доклад. Курск: 2006. http://www.prokimen.ru/article_1988.html

Петр (Пиголь), игум. Духовные истоки победы на Куликовом поле: доклад. 2005. http://www.prokimen.ru

Петр (Пиголь), игум. Исихазм – путь к обожению // Философские науки: журн. М., 2005. № 2; или http://www.prokimen.ru/article_1564.html

Петр (Пиголь), игум. О псалмопении. http://www.dearfriend.narod.ru/books/other/34.html

Петр (Пиголь), игум. Принципиальные основы аскетической системы К. Леонтьева для устроения христианского общества: доклад. 2006. http://www.prokimen.ru

Петр (Пиголь), игум. Прп. Григорий Синаит и его духовные преемники. М.: Макцентр, 1999

Петр (Пиголь), игум. Традиции афонского монашеского общежития и чин избрания преемника игумену в Русском Пантелеимоновом мон-ре: доклад на конференции «Россия – Афон: 1000-летие духовного единства». 2006. http://www.prokimen.ru

Петр (Серегин), иеромон. Поучения // Вестник РХД. Париж, Нью-Йорк, М., 1992. № 164

Пешношский Патерик. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998 (репр. изд. 1898)

Письма архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006

Письма аскета: Из переписки архим. Игнатия (Брянчанинова) с С.Д. Нечаевым. СПб.: Сатисъ, 1993 (по изд.: 1895)

Письма Валаамского старца схиигум. Иоанна. М.: Сестричество им. прмч. Елизаветы, 1997

Письма великих оптинских старцев. М.: Сретенский мон., 2003

Письма игум. Антония Оптинского. Благовест, 1996 (репр. изд. 1869)

Письма оптинского старца Льва к мон. Иоанникию. Оптина пуст., 2002

Письма патриарха Алексия I своему духовнику. М.: Сретенский мон., 2000

Письма о. Серафима (Роуза). Jordanville, USA: Троицкий мон., 2005

Питирим (Нечаев), митр. Беседы в храме Воскресения Словущего: рукопись. 1986–1987

Питирим (Нечаев), митр. Введение в курс «Культурно-религиозное наследие России». М.: МИИТ, 2003

Питирим (Нечаев), архиеп. В единении традиции и актуальности // БТ. Юбилейный сборник МДА

Питирим (Нечаев), архиеп. Церковь как претворение Тринитарного Домостроительства // ЖМП. 1975. № 1

Питирим (Нечаев), митр. Культурное наследие Руси как объект паломничества: курс лекций. М.: Фактория-С, 2003

Питирим (Нечаев), митр. Подвиг пастыря // Духовник старцев. М.: Благовест, 2001

Питирим (Нечаев), митр. Свет согревающий // Саввинское слово. 2004. № 1 (27)

Питирим (Нечаев), еп. Чин двенадцати псалмов // ЖМП. 1969. № 5

Питирим (Нечаев), митр., Александрова Т.Л. Хрестоматия по русской религиозно-философской поэзии XIX века. М.: МИИТ, 2003

Плакида (Дезей), архим. «Добротолюбие» и православная духовность. М.: ПСТГУ, 2006

Пленный рыцарь: Воспоминания о последних годах митр. Питирима (Нечаева). М.: 2006. http://www.danuvius.orthodoxy.ru./Pitirim.htm.

Плигузов А.И. Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия. М.: Индрик, 2002

Поведский Валерий, свящ. Письма в лагерь. Таллин, 2000

Под патриаршим омофором. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1995

Под сенью любви: архим. Исаакий (Виноградов). М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000

Подвижник веры и благочестия: прот. Валентин Амфитеатров. М.: ПСТБИ, 1995

Подвижники благочестия XX столетия: Подвиги и чудеса. М.: Трим, 1994

Подвижницы Спасо-Бородинского монастыря. Бородинский мон., 1994

Полное жизнеописание свт. Игнатия Кавказского. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2002

Полный церковнославянский словарь / сост. прот., магистр Григорий Дьяченко. М.: Моск. Патриархат, 1993 (репр. изд. 1900)

Помазанский Михаил, прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении. Новосибирск–Рига: Благовест, 1993 (репр. изд. Jordanville, 1963)

Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. о церковном пении: сб. протоколов и докладов. М.: ПСТБИ, 2002

Пономарева О. Во имя Твое. Курган: Звонница, 2003

Пономарева О. Печаль ваша в радость будет. М.: Русскій Хронографъ, 2003

Попов Евгений, прот. Нравственное богословие для мирян. М.: Правило веры, 1993 (репр. изд. 1901)

Попов И.В. Труды по патрологии. Сергиев Посад: ТСЛ, МДА, 2004. Т. I

Поповский М.А. Жизнь и житие свт. Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. СПб.: Сатисъ, 2003

Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова. Малоярославец: Никольский мон., 2006

Поселянин Е. Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. М.: Талан, 1998 (по изд.: 1902)

Поселянин Е. Русские подвижники XIX века. СПб., 1901

Поселянин Е. Русская Церковь и русские подвижники XVIII века. СПб., 1905

Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. 1723 г. http://www.liturgica.ru/tematich.html

Последование во святую и великую Неделю Пасхи и во всю Светлую седмицу. Варшава, 1926

Посмертные поучения прп. Нила Мироточивого, Афонского. Ново-Голутвинский мон., 1992 (репр. изд. 1912)

Почитаемые могилы и захоронения: Подвижники благочестия, в Москве погребенные. М.: Фонд Твердислов, 2006

Правда о «гонениях» на зилотов, занимающих монастырь Эсфигмен на Святой Афонской Горе. Святая Гора, Св. Кинот Святой Горы Афон, 2003

Праведник наших дней: Белгородский старец архим. Серафим (Тяпочкин) / сост. прот. Николай Германский. Белгородская епарх., 2003

Православная икона: Канон и стиль: К богословскому рассмотрению образа. М.: Православный паломник, 1998

Православная Церковь и культура: Материалы секции XIII Международных Рождественских образовательных чтений. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ. 2005

Православное богослужение: Практическое руководство для клириков и мирян. СПб.: Сатисъ, 1996

Православное образование: журн. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ. 2003–2005

Православное учение о человеке: Богословская наука сегодня: избранные статьи. М.–Клин: Христианская жизнь, 2004

Православный Алтай // К свету: альманах. М., 2002. № 20

Практическая энциклопедия православного христианина: Основы церковной жизни. СПб.: Сатисъ, 2001

Прп. Варсонофий Оптинский. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. Оптина пуст., 2005

Прп. Давид Гареджийский и его святая Лавра. М.: Преображенский храм, 1996

Прп. Иосиф Волоцкий и созданная им обитель / под ред. митр. Питирима (Нечаева). М.: Северный паломник, 2001

Прп. Никон Оптинский: Жизнеописание и духовные наставления. М.: Сретенский мон., 1998

Прп. Парфений Киево-Печерский. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1996

Прп. Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. М.: Пантелеимонов мон., 2004

Прп. Паисий Величковский: Автобиография. Житие. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Прп. Серафим Саровский. München: Neimanis; Иово-Почаевский мон.; М.: Воскресенье, 1993

Прп. Силуан и его ученик архим. Софроний: по материалам «Силуановских чтений». Клин: Христианская жизнь, 2001

Прпп. Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белоезерские. СПб.: Глагол, 1993

Прпп. Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Сочинения. СПб., 2005

Принадлежу всем вам: Жизнеописание игум. Марии (Тучковой). Письма свт. Филарета Московского. М.: Ксения, 2003

Припачкин И.А. Иконография Господа Иисуса Христа. М.: Паломник, 2001

Проблема канона. М.: Наука, 1973

Пролог в поучениях. М.: Елеон, 1999 (по изд.: 1888)

Проповеди московских священников. М.: Новая книга; Ковчег, 2000

Просветитель: вестник духовного просвещения. Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ, 1994, 1995

Прославление в лике святых Собора прпп. отцов и старцев, в Оптиной пуст. просиявших. Оптина пуст., 1996

Простые беседы о пути в монастырь. Коломна: Ново-Голутвин мон.; Благо, 2005

Проценко П.Г. Биография еп. Варнавы (Беляева). Н.Новгород: Братство св. Александра Невского, 1999

Прошу тебя отеческим гласом: Письма прп. Иосифа Оптинского. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998

Псалтирь в святоотеческом изъяснении. Θεσσαλονίκη: Пантелеимонов мон., 1997

Псалтирь с параллельным переводом на русский язык. М.: Миръ, 2002 (по изд.: XIX в.)

Псалтирь Ефрема Сирианина. Задонский мон., 1996 (репр. изд. 1913)

Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М., 1997

Пустынникова Г.Н. Восстановление речевого и певческого голоса у служителей Церкви. М., 2005

Пути Промысла Божия и святоотеческое наследие: сб. докладов. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ, 2008

Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения свв. отцов-исихастов. М.: Братство свт. Филарета, 1999

Путь на небо через Голгофу: Оптинский старец Рафаил (Шейченко). М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2004

Путь немечтательного делания: игум. Арсения и схимон. Ардалиона. М.: Правило веры, 1999

Путь умного делания. О молитве Иисусовой и Божественной благодати / сост. Н.М. Новиков. Красногорск, 2000

Пыльнева Г.А. Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхим. Иннокентии. М.: Русскій Хронографъ, 1998

Размышления о бессмертной душе / сост. Иоанн (Крестьянкин), архим. М.: Псково-Печерский мон.; Отчий дом, 2006

Размышления смиренного сердца / сост. архим. Амвросий (Погодин). Серафимо-Дивеевский мон.; Скит, 1994

Раковалис А. Отец Паисий мне сказал... М.: Святая Гора, 2003

Рафаил (Карелин), архим. В аду на земле. М.: Саввино-Сторожевский мон., Благо, 2001

Рафаил (Карелин), архим. О вечном и преходящем. М.: Полиграф Ателье Плюс, 2007

Рафаил (Карелин), архим. О духовном делании. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2004

Рафаил (Карелин), архим. Векторы духовности. М.: Лествица, 2004

Рафаил (Карелин), архим. Вся жизнь в нашем мире – хождение по водам. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2005

Рафаил (Карелин), архим. Вызов новомодернизма. М.: Лествица, 1999

Рафаил (Карелин), архим. Дыхание жизни: О молитве. Саратов: Изд-во Саратовской епарх., 2007

Рафаил (Карелин), архим. Еще раз о еретических заблуждениях профессора МДА Осипова А.И. М.: Крест св. Нины, 2003

Рафаил (Карелин), архим. На пути из времени в вечность. Воспоминания. Саратов: Изд-во Саратовской епарх., 2008

Рафаил (Карелин), архим. Путь христианина: Слова и беседы. М.: Подвор. ТСЛ, 2006

Рафаил (Карелин), архим. Тайна спасения. М.: Подвор. ТСЛ, 2004

Рафаил (Карелин), архим. Умение умирать, или искусство жить. М.: Подвор. ТСЛ, 2003

Ревнитель православного просвещения: обзор архива архим. Иннокентия [Просвирнина]. М., 2005

Реутов православный: Духовное обозрение. Реутов, 2003–2005

Рождественские чтения 1996: сб. докладов. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации Моск. Патриархата, 1996

Рождественские чтения памяти митр. Питирима: сб. докладов. М.: МИИТ, 2004

Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003

Романова Александра Феодоровна, Государыня Императрица. Дивный свет: Дневниковые записи, переписка, жизнеописание. М.: Братство прп. Германа Аляскинского; ПСТБИ, 2000

Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. М.: ТРИТЭ, 1993. Вып. 4. 1994. Вып. 5

Россия – Афон: 1000-летие духовного единства. Материалы конференции. 1–4.10.2006. http://www.pravoslavie.ru

Рукова С.А. Беседы о церковном пении. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999

Русская идеология: Православный богословский церковно-монархический сборник. М.: Лествица, 2000

Русская изба: Иллюстрированная энциклопедия. СПб.: Искусство–СПБ, 2004

Русскій паломникъ: журн. СПб., 1910. № 1–12

Русскій паломникъ: журн. Валаамского общества Америки. Platina, Cal. USA

Русский синодик: Помянник Московского Сретенского мон-ря: исторический справочник. М.: Сретенский мон., 1995

Русский старец Тихон Святогорец: Воспоминания старцев Паисия и Агафангела Святогорцев. М.: Сретенский мон., 2001

Русское зарубежье в год тысячелетия Крещения Руси. М.: Столица, 1991

Русь уходящая: Рассказы митрополита. М., 2004

С крестом и Евангелием. Задонск: Рождество-Богородицкий мон., 2008

С любовью о Господе ваш Д.О.С.: Жизнеописание старца схиигум. Саввы. М.: Лествица, 1998

Саввинское слово. 2004. № 1 (27)

Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.: РОССПЭН, 1996

Сборник пленарных докладов XIII Международных Рождественских образовательных чтений. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ, 2005

Сборник о молитве Иисусовой / сост. игум. Харитон (Дунаев). М.: Валаамский мон., 1994 (по изд.: 1936, 1938)

Сборник решений недоуменных вопросов из пастырской практики. СПб.: Знамение, 1997

Свенцицкий Валентин, прот. Граждане неба: Путешествие к пустынникам Кавказских гор. СПб.: Сатисъ, 1994 (по изд.: 1915)

Свенцицкий Валентин, прот. Диалоги. М.: ПСТБИ, 1995

Свенцицкий Валентин, свящ. О молитве Иисусовой. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000

Свенцицкий Валентин, свящ. Тайное поучение. О нашем спасении: О молитве Иисусовой. Пенджикент: машинопись. 1924. (Архив МДА)

Свет Оптиной: Жизнеописание старца Амвросия (Иванова). Спас-Прогнань: Храм Преображения, 1998

Свет радости в мире печали: митр. Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф. М.: Паломник, 2004

Свете тихий. Кн. 1: Жизнеописание и труды еп. Арсения (Жадановского). М.: Православный паломник, 1996

Святое православие и имябожническая ересь. Харьков, 1916

Святой Елеон: Русский Спасо-Вознесенский женский мон. на св. горе Елеон. Иерусалим: Русская духовн. миссия, 1986

Светоч: общероссийский православный журн. Пермь, 2005–2006

Св. прав. Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях самовидцев. М.: Отчий дом, 1997

Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский: Воспоминания самовидцев. М.: Отчий дом, 2004

Св. прав. Иоанн Русский. Фессалоники: Орфодоксос Кипсели, 1992

Свт. Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец. Сергиев Посад: ТСЛ, 2003

Свт. Николай, митр. Алма-Атинский и Казахстанский. М.: Паломник, 2000

Святая Гора Афон: Календарь. 2005. М.: Святая Гора, 2005

Святитель Русского Зарубежья вселенский чудотворец Иоанн. М.: Православный паломник, 1998

Святоотеческое учение о душе: Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой / сост. прот. Стефан Кашменский. Пермь: Панагия, 2002 (по изд.: 1865)

Святые жены в пустынях Востока. М.: Лодья, 1998

Святые отцы о молитве и трезвении: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении, или о внимании в сердце к Богу. М.: Отчий дом, 1997 (репр. изд. 1889)

Святые русской земли. М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ, 2007

Священномученик архим. Кронид (Любимов), наместник Св.-Троицкой Сергиевой Лавры. Сергиев Посад: ТСЛ, 2000

Серафим, иеромон. Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1999 (репр. изд. 1912)

Серафим (Барадель), схиигум. О молитве приснопамятного схиархим. Софрония // *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. СПб.: Сатисъ, 2003

Серафим (Кузнецов), игум. Православный Царь-Мученик. М.: Православный паломник, 1997

Серафим (Роуз), иеромон. Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. Христанское православное ведение. М.: Валаамское об-во Америки; Русский паломник, 2004

Серафим (Роуз), иеромон. Душа после смерти. СПб.: Царское дело, 1995

Серафим (Роуз), иеромон. Православный взгляд на эволюцию. СПб.: Светослов, 1997

Серафим (Роуз), иеромон. Святые отцы православия. М.: Валаамское об-во Америки, 2000

Серафим (Роуз), иеромон. Тайная монахиня Агния // Русскій паломникъ. Platina, Cal., USA, 2003. № 27

Серафим (Соболев), свт. Жизнеописание и сочинения. Platina, Cal., USA: St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992

Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. Краснодар: Текст, 2006. (Серия: «Софиология: материалы и исследования»)

Серафим (Соболев), архиеп. Об истинном монархическом миросозерцании. М.–СПб.: Лествица; Диоптра, 2002. (Серия «Русская идея»)

Серафим (Соболев), архиеп. Русская идеология // Русская идеология: Право-

славный богословский церковно-монархический сборник. М.: Лествица, 2000

Серафим (Чичагов), митр. Да будет воля Твоя: в 2 кн. М.—СПб.: Паломник, 1993

Серафима (Зражевская), мон. Воспоминания: фонограмма. 1999. (Архив автора)

Серафимово послушание: Жизнь и труды Н.А. Мотовилова. М.: Валаамский мон., 1996

Сергий (Королев), архиеп. Духовная жизнь в миру: Жизнеописание архиеп. Сергия. М.: Крутицкое подвор.; Изд-во свв. Кирилла и Мефодия, 2003

Сергий (Королев), архиеп. Духовная жизнь в миру. М.: Русское зерцало, 1998. http://www.wco.ru/biblio

Сергий (Махаев), сщмч. Подвижницы милосердия: О подвиге русских сестер милосердия. М.: ПСТБИ, 2003

Сергий (Мечев) сщмч. Проповеди // Надежда: Душеполезное чтение: [альманах]. Базель—М., 1993. № 17

Сергий (Страгородский), патриарх. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию. М.: Изд-во Моск. Патриархии; Приход храма прав. Иоанна Русского, 2001

Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. М.: Издат. отд. Московского Патриархата; Иосифо-Волоцкий мон., Просветитель, 1991 (по изд.: 1898)

Сергия (Клименко), мон. Минувшее развертывает свиток. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1998

Сестры: очерк жизни сестер-подвижниц Анисии, Матроны и Агафии. М.: Новоспасский мон., 2001

Сидоров Сергий, свящ. О странниках земли Русской // Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М.: ПСТБИ, 2002

Силуан Афонский, прп. Слово о святом послушании, каким родом оно выше поста и молитвы // *Софроний [Сахаров], иеромон.* Старец Силуан. Фессалоники: Православный пчельник, 1994. http://www.wco.ru

Симеон Новый Богослов, прп. Его же другие сто глав богословских и практических. http://www.fond.ru

Симеон Новый Богослов, прп. Сто глав богословских и практических. http://www.pagez.ru

Симеон Новый Богослов, прп. Творения: в 3 т. Сергиев Посад: ТСЛ, 1993 (репр. изд. 1890)

Симеон (Холмогоров), архим. Един от древних: повесть о жизни и подвигах схиархим. Гавриила (Зырянова). М.: Паломник, 1996

Синодик Успенского Иосифо-Волоколамского монастыря (1479—1510 гг.) / сост. Т.И. Шаблова: рукопись. СПб., 2001

Сказание о жизни и подвигах старца Адриана Югского. М.—Рига: Благовест, 1995 (по изд.: 1885)

Сквозь пелену пяти веков. М.: ИФА, 2002

Скитский Патерик: О стяжании евангельских добродетелей. М.: Подвор. ТСЛ, 2001 (по изд.: 1875)

Скурат К.Е. Лампада глинская: старчество в современном мире. М.: Русскій Хронографъ, 2005

Скурат К.Е. Учение о спасении свт. Афанасия Великого. Сергиев Посад: ТСЛ, 2006

Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). М.: Сретенский мон., 2006

Славяно-русский корнеслов / сост. А.С. Шишков. СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой; Фонд славянск. письменности и культуры, 2005

Слова духовно-нравственные прпп. отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. М.: Подвор. Псково-Печерского мон., 1995 (репр. изд. 1911)

Словарь переносных, образных и символических употреблений слов в Псалтири / сост. Л.П. Клименко. Н.Новгород: Братство св. Александра Невского, 2005

Служба с акафистом свт. Игнатию (Брянчанинову). СПб.: Сатисъ, 1999

Служба Собора новомучеников и исповедников Российских. М.: Издат. совет РПЦ, 2003

Служебник. М.: Сретенский мон., 1997

Смирнов С.И., проф. Древнее духовенство и его происхождение. М.: Богословский вестник, 1906

Смирнов С.И., проф. Древнерусский духовник. М.: ПСТБИ, 2004 (по изд.: 1913)

Смирнов С.И., проф. Духовный отец в древней Восточной Церкви. М.: ПСТБИ, 2003 (по изд.: 1906)

Смирнова Т.С. Память сердца: Материалы к биографии архим. Иоанна (Крестьянкина). Псково-Печерский мон., 2006

Смолич И.К. Русское монашество, 988–1917. Жизнь и учение старцев // История Русской Церкви. М.: Православная энциклопедия, 1997. Т. 9

Собр. писем блаженной памяти оптинского старца иеросхим. Макария: Письма к мирским особам. СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой, 1993 (репр. изд. 1862)

Собр. писем блаженной памяти оптинского старца иеросхим. Макария: Письма к монашествующим. СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой, 1994 (репр. изд. 1862)

Собр. писем оптинского старца иеросхим. Амвросия. М.: Паломник, 1995 (репр. изд.)

Собр. писем свт. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского, исповедника и песнописца. М.: Правило веры, 2001

Собр. писем свт. Игнатия / сост. игум. Марк (Лозинский). М.–СПб., 1995

Сове Б.И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX вв. // БТ. 1970. № 5

Современное обновленчество – протестантизм «восточного обряда». М.: Мелиса, 2003

Соколов Владимир, свящ. Младостарчество и православная традиция. М.: Паломник, 2005

Соколов Леонид. Свт. Игнатий: Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения. М.: Сретенский мон., 2003

Соколов Н.А. Убийство царской семьи. Баку, 1991

Соколова Н.Н. Архипастырь Сибири. М.: Издат. совет РПЦ, 2003

Соловецкий Патерик. М.: Синодальная библиотека Моск. Патриархата, 1991 (репр. изд.)

Соль земли. М.: Православный паломник, 1998

Софроний (Сахаров), архим. Беседы: фонограмма. Essex, Great Britain: Monastery of St. John the Baptist, 1992. (Архив автора)

Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex, Great Britain: Monastery of St. John the Baptist; Lazarica Press, 1985

Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; ТСЛ, 2006

Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; СПб.: Сатисъ, 1997

Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2003, 2007

Софроний (Сахаров), архим. Молитвенное приношение. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2004

Софроний (Сахаров), архим. О молитве. СПб.: Сатисъ, 2003

Софроний [Сахаров], архим. О молитве: сб. ст. СПб.: Сатисъ, 1994

Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Георгием Флоровским. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; ТСЛ, 2008

Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. М.: Отчий дом, 1997

Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2003

Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания: Письма с Афона. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2002

Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. Essex: Иоанно-Предтеченский мон.; М.: Паломник, 2001

Софроний [Сахаров], иеромон. Старец Силуан. Paris, France, 1952

Сочинения Иннокентия Херсонского: в 3 т. Киев: Киево-Печерская Лавра, 2000 (репр.изд)

Спасо-Бородинский монастырь и его основательница. Бородинский мон., 1993

Спасский А.А. Начальная стадия арианских движений и первый Вселенский Собор в Никее: Исследования по истории древней Церкви. СПб., Изд-во О.Абышко, 2007. (Серия «Библиотека христианской мысли»)

Старец Ефрем Катунакский. М.: Русский Хронографъ, 2002

Старец Захария: Житие. Подвиги и чудеса. М.: Православный паломник, 1998

Старец Зосима Верховский. М.: Паломник, 1994 (репр. изд. 1889)

Старец Иаков Эвбейский. Владимир: Макариев-Решемский мон., 1998

Старец иеромон. Клеопа Покровский, ученик прп. Паисия [Величковского]: Жизнеописание. М.: 2004

Старец иеросхим. Аристоклий. М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», 1998

Старец Иларион: Житие. Подвиги и чудеса. М.: Трим, 1994

Старец прот. Тихон Пелих. Сергиев Посад: ТСЛ, 2000

Старец схиархим. Гедеон. М.: Отчий дом; Стефано-Махрищский мон., 1998

Старец Феофил. Киев: Китаевская пуст., 2002

Старцы Площанской пустыни. М.: Издат. совет РПЦ, 2002

Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв.: в 2 кн. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1994 (репр. изд. 1913)

Старческое наставление отца Назария, игум. Валаамского. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1996 (репр. изд. 1853)

Степанов А. Черная сотня: Взгляд через столетие. СПб.: Царское дело, 2000

Стефанида Скадарская и Битольская, прп. Христе, Жизнь моя. М.: Новоспасский мон., 2007

Странник: журн. 1908, ноябрь–декабрь

Сурский И.К. Отец Иоанн Кронштадтский. М.: Паломник, 1994 (по изд.: 1938)

Сусанна (Барыкина), мон. Воспоминания о владыке Питириме: фонограмма. 2004. (Архив автора)

Схиигум. Мария (Дохторова): Жизнеописание. Письма. Сергиев Посад: ТСЛ, 2001

Схимон. Агапий. СПб.: Валаамский мон., 1997. (Серия «Валаамский Патерик»)

Схимон. Филипп, основатель пещерной обители и киновии Боголюбивой Богоматери при Гефсиманском ските близ Св.-Троицкой Сергиевой Лавры. М.: Паломник (репр. изд. 1882)

Сысоев Даниил, свящ. «Кто, как Бог?», или сколько длился день Творения. М.: Центр св. Иоанна Кронштадтского, 2003

Таинственный мир молитвы. М.: Казанский храм в Ясенево, 2001

Таисия, мон. Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. Сергиев Посад: ТСЛ, 1992 (репр. изд. Jordanville, 1985)

Таисия (Солопова), игум. Автобиографические записки. Беседы с о. Иоанном Кронштадтским. М.: Отчий дом, 2006 (по изд.: 1909, 1916)

Тайна Библии / сост. Синельников Вячеслав, диак. М.: Сестричество во имя прмц. Елизаветы, 1996

Тайный правитель России: К.П. Победоносцев и его корреспонденты. М.: Русская книга, 2001

Тальберг Н. История Русской Церкви. М.: Сретенский мон., 1997 (репр. изд. Jordanville, 1959)

Тальберг Н.Д. Победоносцев: Очерки истории императорской России. М.: Сретенский мон., 2000

Тальберг Н.Д. Святая Русь. М.: Братство свт. Филарета, 2002

Танеева (Вырубова) А.А. Страницы моей жизни. М.: Благо, 2000

Тарасий (Курганский), иеромон. Перелом в древнерусском богословии. М.: Крутицкое Патриаршее подвор., 2003

Таубе М.А. Аграфа: О незаписанных в Евангелии изречениях Иисуса Христа. М.: Крутицкое Патриаршее подвор., 2007

Тацис Дионисий, свящ. Архондарик под открытым небом. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998

Тацис Дионисий, свящ. Когда чужая боль становится своей. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1999

Тацис Дионисий, свящ. Подвижник Панагуды: Воспоминания о старце Паисии. М.: Подвор. ТСЛ, 2002

Тацис Дионисий, свящ. Поучения старцев. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1997

Творения древних отцов-подвижников. М.: Мартис, 1997. (Серия «Свято-отеческое наследие»)

Тернистым путем к Богу. СПб.: Русская классика, 2007

Тесные врата: Виды подвижничества в русской земле. М.: Благовест, 1996 (по изд.: 1893)

Тимофей, свящ. Православное мировоззрение и современное естествознание. М.: Паломник, 2004

Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: Облиздат, 1998

Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: Москва, 2000

Тихомиров Л.А. Тени прошлого. М.: Москва, 2000

Тихомиров Л.А. Христианство и политика. Калуга: Алир, 2002

Тихон (Тихомиров), еп. Жизнеописание. 2001. http://www.voskres.ru

Тихон (Шевкунов), архим. Псково-Печерская обитель. DVD video. М.: Сретенский мон., телеканал «Спас», 2007

Толкование особых изречений Псалтири, изложенное по руководству свв. отцов Церкви / сост. прот. С.Г. Терновский. М.: Лествица, 2000 (по изд.: 1891)

Тортенстен Т.В. Наследник оптинских старцев: Воспоминания о прп. Севастиане Карагандинском. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2001

Требник: в 2 кн. УПЦ, Киевск. митроп., 1997–1998

Трезвенное созерцание. М.: Подвор. ТСЛ, 2002

Три встречи. М.: Православный паломник, 1997

Триодь постная: в 2 т. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1992

Триодь цветная. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1992

Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и оптинские старцы. М.: Мартис, 1997

Трифон (Туркестанов), митр. Проповеди и молитвы. М.: Новая книга, 1999

Троицкий П.В. Русские на Афоне: XIX–XX вв. М., 2003

Троицкий П.В. Свято-Андреевский скит и русские кельи на Афоне. М.: Храм Троицы на Шаболовке, 2002

Троицкий С.В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар: Ильинский храм, 2002

Троицкий Патерик. Сергиев Посад: ТСЛ, 1992 (репр. изд. 1896)

Трофимчук М.Х. Академия у Троицы: Воспоминания о Московских духовных школах. Сергиев Посад: ТСЛ, 2005

Труды Св. Патриарха Московского и всея Руси Сергия. Н.Новгород: Вознесенский Печерский мон., 2007

Ты испытал меня, Боже, и знаешь: Жизнеописание иеромон. Василия (Рослякова). М.: Свт. Киприан, 2001

Ты мой Бог, я Твой раб: Жизнеописание архим. Игнатия (Малышева). СПб.: Сатисъ, 2000 (по изд.: 1899)

У Бога все живы: Воспоминания о Даниловском старце архим. Георгии (Лаврове). М.: Даниловский благовестник, 1996

У пещер, Богом зданных: Псково-Печерские подвижники благочестия XX в. М.: Правило веры, 1999

Улыбин В. Яко ад сокрушилися. СПб.–М.: Диоптра; Лествица, 2002. (Серия «Русская идея»)

Успенский В. Жизнь и подвиги прп. Нила Столобенского чудотворца. М., 1913

Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Зап.-Европ. Экзархат, Московский Патриархат, 1989

Успенский Н.Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в. // БТ. № 13

Устав РПЦ. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000

Утверди, Господи, сердце мое по Тебе горети: Блаженная старица схимон. Сепфора [Сенякина]. М.: Свт. Киприан, 2000

Уфимские епарх. ведомости. 1902. № 13–24

Учение Православной Церкви о молитве Иисусовой. СПб.: Сатисъ, 2000

Учение свящ. Анатолия Гармаева: педагогическая новация, ошибка или заблуждение? Смоленская епарх., прилож. к газете «Смоленск Православный»

Училище благочестия, или примеры христианских добродетелей, избранные из житий святых. М. (репр. изд. 1891)

Фаддей Витовницкий, старец. Мир и радость в Духе Святом. М.: Новоспасский мон., 2008

Фаддей Тверской, архиеп., сщмч. Радуйтесь! М.: Елеон, 1998

Фаддей (Успенский), архиеп. Тверской, сщмч. Творения. Кн. 1: Проповеди. Тверь: Булат, 2002

Фаддей (Успенский), архиеп. Тверской, сщмч. Творения. Кн. 2: Записки по дидактике. Тверь: Булат, 2003

Федоров И.Г. Владимир Соловьев и православие. М.: Ковчег, 2000

Феодор Санаксарский, прп. Наставления духовным чадам. Санаксарский мон., 2003

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. Внутренняя жизнь: Избранные поучения. М.: Сестричество во имя прмц. Елизаветы, 1998

Феофан Затворник, свт. Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения, в последовательном порядке изложенная словами свв. евангелистов. М.: Правило веры, 1997 (по изд.: 1885)

Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года. М.: Сретенский мон.; Правило веры, 1995 (репр. изд.)

Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года: по церковным чтениям из Слова Божия. М.: Отчий дом, 2006

Феофан Затворник, свт. Напоминание всечестным инокиням: Беседы и проповеди. Сергиев Посад: ТСЛ, 1995

Феофан Затворник, свт. Неизданные письма. http://www.moskvam.ru/blessed_fire/09_2002/letters.htm

Феофан Затворник, свт. О молитве Иисусовой в письмах к схиигум. Герману и схимон. Агапию. М.: Валаамский мон., 1998

Феофан Затворник, свт. О покаянии, исповеди, причащении Святых Христовых Тайн и исправлении жизни. М.: Православный паломник, 1998

Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М.: Богородице-Рождественский мон.; Правило веры, 1996 (репр. изд. 1897)

Феофан Затворник, свт. Советы православному христианину и комментарии. М.: Галактика, 1994

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

Феофан Затворник, свт. Творения. Толкования посланий ап. Павла: Послание к Галатам. М.: Сретенский мон., 1996

Феофан Затворник, свт. Творения. Толкования посланий ап. Павла: 1-е Послание к Коринфянам. М.: Сретенский мон., 1998

Феофан Затворник, свт. Творения. Толкования посланий ап. Павла: 2-е Послание к Коринфянам. М.: Сретенский мон., 1998

Феофан Затворник, свт. Толкование на псалмы шестопсалмия. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 2002

Феофан [Затворник], еп. Четыре слова о молитве. М.: Пантелеимонов мон., 1912

Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Сестричество во имя прмц. Елизаветы; Правило веры, 1996

Феофан Затворник, свт. Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. М.: Новая книга, 1995

Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник: в 3 т. М.: Сретенский мон., 2003–2004

Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник, или толкование на св. Евангелие. М.: Скит, 1993

Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Деяния св. апостолов. М.: Скит, 1993

Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Послания св. апостола Павла. М.: Скит, 1993

Филадельф [Боголюбов], иеромон. Заступница Усердная. М.: Русский духовный центр, 1992

Филарет Глинский, прп. До и после пострига: Поучение монахам Глинского игум. Филарета [Данилевского]. М.: Даниловский благовестник (репр. изд. 1897)

Филарет (Дроздов), свт. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М.: ПСТБИ, 2003

Филарет Московский, свт. Избранные творения. М.: Храм мц. Татианы, 2004

Филарет Московский, свт. Письма к игумении Сергии. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1998 (репр. изд. 1890)

Филарет, митр. Московский и Коломенский. Творения. М.: Отчий дом, 1994

Филимонов В.П. Старец иеросхим. Серафим Вырицкий и Русская Голгофа. СПб.: Сатисъ, 1999

Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: антология. М.: Прогресс, 1993

Филофей, свт. Житие свт. Григория Паламы. Сергиев Посад: ТСЛ, 2004

Фирсов С.Л. Время в судьбе. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский). СПб.: Сатисъ, 2005

Флоренский Павел, свящ. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993

Флоренский Павел, свящ. Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996

Флоренский Павел, свящ. Иконостас. СПб.: Мифрил; Русская книга, 1993

Флоровский Георгий. Восточные отцы IV века. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006

Флоровский Георгий, свящ. Восточные отцы V–VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006

Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (репр. изд. Париж, 1937)

Фонд «Память мучеников и исповедников РПЦ». Труды. Вып. 1: Новомученики XX века. Тверь–М.: Булат, 2004

Фотий, св. патриарх. Избранные трактаты из «Амфилохий». М.: Индрик, 2002

Фотий (Спасский), архим. Письма. М.: Синтагма, 1998

Франциск Ассизский, св. Сочинения. М.: Изд-во францисканцев, 1995

Харалампий Бусьяс. Старец Анфим из скита св. Анны. Минск: Елисаветинский мон., 2005

Харитон (Дунаев), игум. Об идеале монашества // Валаамский Патерик. М.: Валаамский мон.; Паломник, 2003. Т. 2

Херувим (Карамбелас), архим. Из удела Божией Матери. Киево-Печерская Лавра, 1998

Херувим (Карамбелас), архим. Современные старцы Горы Афон. М.: ПСТБИ, 1998

Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Гуманитарная литература, 1998

Хоружий С.С. О психоанализе за 1500 лет до Фрейда. Фома: журн. М., 2005. № 7

Храм Николая Чудотворца в Клённиках. М.: Московский журнал, 1991

Христа ради юродивые. М.: Донской мон., 1992 (репр. изд. 1902)

Христианство. Энциклопедический словарь: в 2 т. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993

Христодул, архиеп. Ополчись против Голиафа: Слова и проповеди. М.: Сретенский мон., 2003

Христодул Агиорит, иеромон. Избранный сосуд. Ивановская епарх.: Новый город, 2000

Христодул Агиорит, иеромон. Старец Паисий. Ивановская епарх.: Новый город, 2000

Хрущов И.П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, прп. игумена Волоцкого (репр. изд. СПб., 1868)

Худошин А. Искусство и православие. М.: Благовест, 2004

Царственные мученики в воспоминаниях верноподданных. М.: Новая книга; Ковчег, 1999

Цветник священноинока Дорофея. Валаамский мон.; Китеж. 2005

Цветочки Оптиной пустыни: Воспоминания о последних оптинских старцах о. Анатолии (Потапове) и о. Нектарии (Тихонове). М.: Паломник, 1995

Цветочки св. Франциска Ассизского. М.: Вся Москва, 1990 (репр. изд.)

Церковное Предание и святоотеческое наследие / сост. игум. Петр (Пиголь). М.: Отд. религиозн. образов. и катехизации РПЦ, 2004

Церковь владыки Василия (Кривошеина). Н.Новгород: Братство св. Александра Невского, 2004

Церковь и время: журн. ОВЦС Моск. Патриархата. 2000, 2001, 2003

Церковь и демократия. М.: Отчий дом, 1996

Цыпин Владислав, прот. История Русской Православной Церкви: 1917–1990: учебник для православных духовных семинарий. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1994

Цыпин Владислав, прот. Проблемы канонического устроения Церкви // БТ. 1997. № 33

Цыпин Владислав, прот. Русская Церковь: 1917–1925. М.: Сретенский мон., 1996

Цыпин Владислав, прот. Русская Церковь: 1925–1938. М.: Сретенский мон., 1999

Часослов. М.: Афонское подвор., 1994

Чекрыгин Олег, прот. Кто мы: христиане или иудеи? Читая Евангелие: размышления на евангельские чтения. Трифонов-Печенгский мон., 2003

Черняев А.Ф. Золото Древней Руси: Русская матрица – основа золотых пропорций. М.: Белые альвы, 1998

Чесноков Александр, свящ. Глинская пустынь и ее старцы. Сергиев Посад: ТСЛ, 1994

Четвериков Сергий, прот. Правда христианства: Молдавский старец Паисий (Величковский), его жизнь, учение и влияние на православное монашество. М.: Крутицкое Патриаршее подвор., 1998

Четверухин Илья, прот. Иеросхим. Алексий, старец-затворник Зосимовской пустыни. Сергиев Посад: ТСЛ, 1995

Чудеса на дорогах войны. М.: Полиграф Ателье Плюс, 2005

Чудеса прп. Серафима в записях монахов Саровской пустыни. М.: Серафимо-Дивеевский мон.; Отчий дом, 2006. (Серия «Библиотека "Прп. Серафим"»)

Шаргунов Александр, прот. Православная монархия и новый мировой порядок. М.: Новая книга, 1999

Шкаровский М. Церковь зовет к защите Родины: религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны. СПб.: Сатисъ, 2005. (Серия «Русская Церковь в XX столетии: документы, воспоминания, свидетельства»)

Шмелев И.С. Душа России: сб. ст. 1924–1950. СПб.: Библиополис, 1998

Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005

Шмеман А., прот. Евхаристия: Таинство Царства. М.: Паломник, 1992

Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 2000

Эггер М. Архимандрит Софроний – монах для мира // *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. СПб.: Сатисъ, 1997

Эмилиан, архим. – см.: *Емилиан, архим.*

Эсхатологическое учение Церкви. Материалы конференции 14–17.11.2005. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2007

Ювеналий (Половцев), архиеп. От учения преподобных отец. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1996 (репр. изд. 1885)

Ювеналий Рязанский (Масловский), сщмч. Письма из лагеря. М.: Изд-во им. свт. Игнатия, 1995

Ювеналий (Тарасов), схимитр. Проблемы современного православного воспитания: Доклады, выступления, размышления. Курск: КГУ, 2006

«Я родился, чтобы любить...» Греческий старец Амфилохий (Макрис). М.: Лепта Книга, 2007

Яковлев-Козырев А., Димитрий, диак. Ночь на вершине: Страницы афонского дневника. СПб.: Миръ; Шпиль, 2001

Янсон М. Большой скит на Валааме. СПб.: Валаамский мон, 1997 (по изд.: Ревель, 1940)

Янсон М. Валаамские старцы. М.: Валаамский мон, 1994 (по изд.: Берлин, 1938)

Список сокращений

ап. – апостол
архидиак. – архидиакон
архиеп. – архиепископ
архим. – архимандрит
блж. – блаженный
блгв. – благоверный
БТ – журнал «Богословские труды»
в. – век
вв. – века
вл. – владыка
ВЦУ – Высшее Церковное Управление
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
епарх. – епархия
ЖМП – Журнал Московской Патриархии
журн. – журнал
зав. – заведующий
игум. – игумен, игумения
иеродиак. – иеродиакон
иеромон. – иеромонах
иеросхим. – иеросхимонах
изд. – издание
изд-во – издательство
им. – имени
ин. – инок, инокиня
ин-т – институт
исп. – исповедник
ист. – исторический
канд. – кандидат
КазДА – Казанская Духовная академия
КазДС – Казанская Духовная семинария
КГУ – Курский государственный университет
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
ок. – около

отв. – ответ
патр. – патриарх
пер. – перевод
подвор. – подворье
пос. – поселок
поуч. – поучение
прав. – праведный
пресвит. – пресвитер
прим. – примечание
присп. – преподобноисповедник
прмц. – преподобномученица
прмч. – преподобномученик
прот. – протоиерей, протопресвитер
протодиак. – протодиакон
проф. – профессор
прп.; прпп. – преподобный; преподобные
ПСТБИ – Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т
ПСТГУ – Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный ун-т
пуст. – пустынь
р. – родился
репр. изд. – репринтное воспроизведение издания
РГАДА – Российский государственный архив древних актов
репр. изд. – репринтное воспроизведение издания
РПЦ – Русская (Российская) Православная Церковь
РПЦЗ – Русская Православная Церковь Заграницей
РХД – Русское Христианское Движение
с. – страница; село
сб.ст. – сборник статей
Св. – Священный, Святейший
св.; свв. – святой; святые
свт. – святитель
свящ. – священник
слав. – славянский
сл. – слово
см. – смотри
собр. соч. – собрание сочинений
сост. – составитель
соч. – сочинение
СП – Союз писателей
СПб., С.-Петербург – Санкт-Петербург
СПбДА – Санкт-Петербургская Духовная академия
СПбДС – Санкт-Петербургская Духовная семинария
ср. – сравни
схиархим. – схиархимандрит
схиигум. – схиигумен, схиигумения
схимон. – схимонах, схимонахиня
сщисп. – священноисповедник
сщмч. – священномученик
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

Содержание

От автора 6

ДУХОВНЫЙ РОСТ

Битва за сердце

Первое благо 14
Изгнание диавола 23
Свобода от насилия 35
Стрелы врага 41
Преодоление раскола 50

Исцеление души

Триединство сил 62
Пресечение зла 68
Центр жизни 74
История болезни 78
Неуязвимость бесстрастия 87

Жизнь духа

Три периода 96
Деятельная жизнь 107
Древо созерцания 115
Молитва в двух мирах 128
Христос обожает мя 135

Законы роста

Аз рех: бози есте 151
Тайновидцы истины 163
Ступени и степени 169
Пределы молитвы 177

НОВОНАЧАЛИЕ

Препоясшь чресла твои

Мы молимся не сами 186
Сокровищница богословия 195

Вне храма угасает дух 203
На каменном основании 209

Секира при корени

Тяжела десница Его 215
Покаянный труд 227
Избави мя от кровей 241
Разум истины 257
Помяни мя, Господи 271
Огнь закона 289

Строй жизни

Аскеза 300
Жертва живая 312
Третьего не дано 326
Отступи от земли 341

Не любите мира

Странничество духа 351
Сердечный затвор 363
Болезнь к смерти 374
Барьер самости 386
Не верь плоти своей 395
Ангельское бдение 406
Безмолвное житие 417

МЫСЛЬ И СЛОВО

Устне мои отверзеши

Возрастание в молитве 428
От слова к мысли 439
Нет другого имени под небом 450
Учение Откровения 472
Только Духом Святым *Прп. Симеон Новый Богослов* 491
Посильная жертва 495
Царь Давид молился лучше 507

Словесный навык

Глаголы Духа 517
Из глубины воззвах *Прп. Иосиф Волоцкий* 527
Огненное ограждение 531
Наша азбука 539
Язык должен потрудиться 546
Привитие навыка 556
Неисчерпаемые слова 563

Преодоление формы

На устах и в сердце *Свт. Игнатий Кавказский* 572
Овладение умом 580
Буква убивает 587
Дух животворит 594
Высокий путь 602

Опыт нашего века

Молитва частая станет чистою *Прав. Алексий Московский* 612
Таинство слова *Прот. Георгий Бреев* 618
Ангелы не молятся о себе *Иеромон. Порфирий Афинский* 621
Припадай умно к Богу *Архим. Харалампий Дионисиатский* 626
Остров молитвы *Иеросхим. Иероним Эгинский* 633
Тень Варлаама 639

УМ И СЕРДЦЕ

Образ молитвы

Возвышение и низвержение 674
Три образа молитвы 684
Молитва умно-сердечная 694
Молитва мечтательная 707
Законный порядок 719
Лествица на небо 725

Внимание

Ум и сердце 736
Путь к сердцу 743
Богословие Духа 751
Управление вниманием 763
Художники молитвы 772
Место сердечное 781
Начальная исихия 789

Граница естества

Не подобает праздну стояти 806
Низвержение в чресла 812
Отеческие запреты 821
Предел, егоже не пре́йдут 828
Держись преданий древнеотеческих 838
Не торопись языком твоим 848
Да не внидете в напасть 857

Тайное поучение

Взыскуя священного трезвения 863
Едино же есть на потребу 878
Предочистительное действо *Прп. Василий Поляномерульский* 885
Плен прелестебоязни *Свт. Игнатий Кавказский* 894
Хождение пред Богом *Свт. Феофан Затворник* 899
Углубляясь в сердце *Прав. Иоанн Кронштадтский* 909
Умное ремесло *Схимон. Иосиф Исихаст* 918

Именной указатель 932
Библиография 947
Список сокращений 998
Содержание 1000

nnbooks@mail.ru

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 Бреева.

Пѫть оумнагѡ дѣланїѧ

О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ

И БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОДАТИ

✝

Составлено на основе
келейных записей архиепископа Антония
(Голынского-Михайловского)

2000

Пу́ть оу́мнагѡ дѣла́нїа

МОЛИТВА ИИСУСОВА

ОПЫТ ДВУХ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

Учение святых отцов
и подвижников благочестия
от древности до наших дней

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ



Проект серии
«Путь умного делания»
и вошедшие в нее публикации
были одобрены митрополитом
Питиримом (Нечаевым), архимандритами Кириллом (Павловым),
Иоанном (Крестьянкиным) и
Даниилом (Ворониным), схиигуменом Илием, протоиереем Георгием
Бреевым и другими уважаемыми
пастырями.

Публикация четырехтомника «Опыт двух тысячелетий» 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 (Пиголь).

Книга вышла 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 на основе записок архиепископа Антония (Голынского-Михайловского).
Рецензент издания: кандидат богословия игумен Петр (Пиголь).

Пу҃ть оу҃мнагш дѣланїѧ

ПОДВИГ В МИРУ

✝

Святые отцы о молитве и трезвении

Записки архиепископа
Антония (Голынского-Михайловского)

2006

Готовится второе, дополненное издание книги.

nnbooks@mail.ru

Пу҃ть оу҃мнагѡ дѣ́ланїа

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», сведений 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 (Мораитиса).

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: otdom@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 субботние, воскресные дни и двунадесятые праздники склад не работает.

Новиков Николай Михайлович

Авторская книжная серия «Путь умного делания»

МОЛИТВА ИИСУСОВА
ОПЫТ ДВУХ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

ТОМ ТРЕТИЙ

Рецензент: игумен Петр (Пиголь)
Редактор и корректор: Новикова Г. В.
Макет, оформление, верстка: Новиков Н. М.

Подписано в печать 21.11.08. Формат 60 x 90 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Физ. п.л. 63
Тираж 10 000 экз. Заказ № 5092

ООО Издательство «Отчий дом»
119017, Москва, Старомонетный 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)44-42-15
Home page - www.tverpk.ru Электронная почта (E-mail) - sales@tverpk.ru