

LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

Juris Doveiko

**ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В БОГО-  
СЛОВИИ ИГНАТИЯ БРЯНЧАНИНОВА: КРИТИЧЕСКОЕ ОСМЫС-  
ЛЕНИЕ<sup>1</sup>**

TEOLOĢIJA UN RELIĢIJU ZINĀTNE  
(BAZNĪCAS UN RELIĢIJU VĒSTURE)

PROMOCIJAS DARBS

Zinātniskais vadītājs:  
*Dr. habil. teol.* Leons Gabriēls Taivans

RĪGA 2009

---

<sup>1</sup> CILVĒKA ONTOLOĢISKĀ TRANSFORMĀCIJA IGNĀTIJA BRJANČAŅINOVA TEOLOĢIJĀ: KRI-  
TISKS NOVĒRTĒJUMS

## Содержание

ВВЕДЕНИЕ ( <i>актуальность, проблематика, обоснование темы</i> ) .....	5
1. Место и роль И. Брянчанинова среди реконструкторов исихазма .....	5
2. Понятие и проблематика онтологической трансформации в аскетическом богословии восточно-православной традиции .....	16
3. Конкретизация мотивации, целеустановок и методов критического исследования .....	23
ЧАСТЬ I: ИСАГОГИКА .....	27
1. К пониманию личности Игнатия Брянчанинова (биография) .....	27
2. Духовное наследие Брянчанинова в контексте исторической ситуации .....	42
2.1 Литературное наследие Брянчанинова: согласно внешнему свидетельству ( <i>установление корпуса текстов</i> ) .....	42
2.2 Литературное наследие Брянчанинова: согласно внутреннему свидетельству ( <i>самопонимание, самооценка</i> ) .....	44
2.3 Пророк и его школа ( <i>пророчески-реформаторский характер учения Игнатия Брянчанинова</i> ) .....	50
2.4 Пророк и его время: исторический контекст сочинений Брянчанинова .....	54
2.4.1 Секуляризация Русской Православной Церкви. Два пробуждения .....	54
2.4.2 Пророчески-апокалиптическая оценка послепетровской эпохи Брянчаниновым ( <i>дух времени, состояние общества, церкви и монашества</i> ) .....	58
ЧАСТЬ II: ОПЫТ ТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКА ПО БРЯНЧАНИНОВУ .....	66
1. Предпосылки правильного опыта трансформации .....	66
1.1 Гносеологические предпосылки ( <i>Откровение, скриптурология и герменевтика</i> ) .....	66
1.1.1 От естественного к сверхъестественному .....	66
1.1.2 Понятие сверхъестественного Откровения .....	68
1.1.3 Модель брянчаниновской скриптурологии .....	70
1.1.4 Принципы мистической герменевтики .....	73
1.1.5 Скриптуральная «лестница» .....	76
1.1.6 Диспенсациональный подход к истории спасения .....	80
1.2 Антропологические и мировоззренческие предпосылки .....	82
1.2.1 Антропологическая доктрина Брянчанинова .....	84
1.2.1.1 Природа и строение человеческого существа .....	84
1.2.1.2 Особенности человеческой природы .....	85
1.2.1.3 Принципиальное строение человеческой природы .....	87
1.2.1.4 Разумная часть души .....	88
1.2.1.5 Страстная часть души .....	90
1.2.2. Деятельность сотворенного человека .....	93
1.2.2.1 Деятельность предисторического человека .....	93
1.2.2.2 Деятельность исторического человека (человек падший) .....	97
1.2.2.2.1 Грехопадение умного существа .....	97
1.2.2.2.2 Низвержение человека на землю (патологическая метаморфоза) .....	99
1.2.2.2.3 Состояние природы низпадшего человека .....	101
1.2.2.2.3.1 Внутреннее и внешнее состояние человеческого сосуда ..	102
1.2.2.2.3.2 Превращение духа в «плоть и кровь» .....	105
1.2.2.2.3.3 Плотское состояние: грех и страсти .....	108
1.2.2.2.3.4 Плоть и демонизация .....	111

1.2.2.2.3.5	Плоть и неадекватное восприятие реальности (прелесть)	112
1.2.2.2.3.6	Плоть и жестокая порабощенность человека	115
1.2.2.2.4	Эффект брянчаниновской амартиологии	116
1.2.2.2.5	Богословский эклектизм и проблема человеческого самоопределения	119
1.2.2.2.6	В поисках привлечения благодати	120
1.3	Сотериологические предпосылки	123
1.3.1	Доктринальное понимание искупления	123
1.3.2	Синергичное усвоение искупления	127
1.3.3	Сакраментальное усвоение искупления	128
2.	НА ПУТИ К ДУХОВНОМУ ПЕРЕРОЖДЕНИЮ	130
2.1	Путь духовного восхождения: структура и философские корни	130
2.2	Через «спасение» к «совершенству»	133
2.3	Проблематика брянчаниновского понимания духовности	137
2.3.1	Проблема духовного элитаризма	137
2.3.2	Деформация иудео-христианской модели духовности	139
2.4	Процесс трансформации: условия и составные элементы	146
2.4.1	Суть, цель и характер христианского спасения	146
2.4.2	Основные условия или средства спасения	148
2.4.2.1	Гносеологические условия спасения	149
2.4.2.1.1	Церковно - догматический «гносис»	149
2.4.2.1.2	Аскетический «анамнезис»	150
2.4.2.1.3	Правильный «расчет» и задача подвига	151
2.4.2.1.4	Трезвая оценка ожидаемых препятствий	152
2.4.2.2	Деятельные условия спасения	153
2.4.2.2.1	Заповеди - ключевой метод трансформации	153
2.4.2.2.1.1	Покаяние (деятельное и ритуальное)	156
2.4.2.2.1.1.1	Тотальное отречение	157
2.4.2.2.1.1.2	Крест и крестоношение	158
2.4.2.2.1.1.2.1	Роль страданий в икономии спасения	158
2.4.2.2.1.1.2.2	«Крест свой» и «Крест Христов»	161
2.4.2.2.1.1.3	Следование Христову смирению	164
2.4.2.2.1.2	Трансформация через молитву	166
2.4.2.2.1.2.1	Молитва как метод	166
2.4.2.2.1.2.2	Правильность и точность молитвенного метода	170
2.4.2.2.1.2.2.1	Общие закономерности молитвенной науки	170
2.4.2.2.1.2.2.2	Правильное основание молитвенного опыта	174
2.4.2.2.1.2.2.3	Правила внутреннего приготовления	177
2.4.2.2.1.2.3	Основная цель молитвенной практики	178
2.4.2.2.1.2.4	К таинственной черте преображения	183
2.4.2.2.1.2.5	Основные признаки трансформированного сознания	186
2.5	Краткий обзор основных положений онтологической трансформации по Брянчанинову	188
ЧАСТЬ III: БОГОСЛОВСКАЯ ДИСКУССИЯ		190
В прелести эксклюзивизма		190
(проблема эксклюзивности брянчаниновской керигмы)		190
Введение		190
1. Брянчанинов в контексте собственной традиции		192
1.1	Брянчанинов и старческое движение в Оптине	192
1.2	Брянчанинов – реформатор филокалийского метода	194

2. Брянчанинов и вне-православная духовность.....	199
2.1 Эксклюзивность брянчаниновской экклезиологии.....	200
2.2 Понятие «ереси» в контексте идеологической борьбы.....	204
2.3 Религиозный страх и сектантское сознание.....	216
3. Брянчанинов о культуре и творчестве.....	217
3.1 Мировоззренческая установка акосмизма.....	217
3.2 Культурный нигилизм.....	220
3.3 Проблема аскетического самоотречения и онтология творчества.....	229
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>238</b>
1. Основные результаты и выводы.....	238
2. Тезисы для защиты.....	245
<b>ПРИЛОЖЕНИЯ</b> .....	<b>246</b>
Приложение № 1: Становление и развитие исихастской традиции (в перспективе реконструкторов): от анахоретства к исихазму как «общезантропологической» стратегии.....	246
Приложение № 2: Исихазм в контексте греко-славянского империализма.....	255
Приложение № 3: Мистическая парадигма онтологической трансформации в исихазме.....	262
Приложение № 4: Различие национализма и мессианизма по Н. Бердяеву.....	267
Приложение № 5: Основная характеристика синодальной эпохи РПЦ.....	268
Приложение № 6: Основные черты т. н. масонского пробуждения.....	273
Приложение № 7: Православно-аскетическое пробуждение: линия Паисия Величковского.....	275
Приложение № 8: Проблемы православной скриптурологии.....	277
Приложение № 9: Проблема телесности души в психологии Брянчанинова.....	285
Приложение № 10: Основы античной психологии. Проблема страстной части души.....	292
Приложение № 11: Мотивы оригенизма в мировоззрении Брянчанинова.....	298
Приложение № 12: Различие «Евангелия» и «Добротолубия» (по Бердяеву).....	299
Приложение № 13: Идеал исихастской духовности и исихастская апория (по Хоружию).....	300
Приложение № 14: Обетования Нового Завета.....	301
Приложение № 15: Проблема и причины профанизации лаиков (по Афанасьеву и Мейендорфу).....	302
Приложение № 16: Роль духовного руководителя в школе исихазма. Традиционное понимание.....	306
Приложение № 17: Спор о послушании: полемика между иеромонахом Доримедонтом и игуменом Сергием (Рибко).....	308
Приложение № 18: Экклезиология Киприана Карфагенского:.....	309
Приложение № 19: Понимание границ Церкви в православной традиции.....	310
Приложение № 20: Что есть ересь? Сложности в определении «ереси» в православном богословии.....	314
Приложение № 21: О существенных признаках гностицизма.....	323
Приложение № 22: Две концепции космоса (согласно Г. Йонасу).....	325
ПРИЛОЖЕНИЕ № 23: Напряжение между эксклюзивистскими и инклюзивистскими тенденциями в православной традиции.....	327
Приложение № 24: Полная трансформация внутреннего мира: преодоление воображения и мышления.....	334
Приложение № 25. Таблицы.....	340
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	<b>342</b>
<b>Окончание</b> .....	<b>365</b>

## ВВЕДЕНИЕ (актуальность, проблематика, обоснование темы)

### 1. Место и роль И. Брянчанинова среди реконструкторов исихазма

Среди широкого круга благочестивых христиан Русской Православной Церкви (РПЦ) Игнатий Брянчанинов (1807-1867) почитается как «один из *самых главных* русских святых дореволюционного времени»<sup>2</sup>, даже как «один из *величайших* русских святых и как одна из самых *необычных, глубоких и таинственных* фигур в русской культуре, *уникальное явление*».<sup>3</sup> Святитель<sup>4</sup> Игнатий «...повсеместно известен в России, являясь одним из *наиболее известных* у нас святых и читаемых, как монашествующими, так и мирянами, духовных писателей».<sup>5</sup> Личность Игнатия Брянчанинова среди упомянутого круга верующих окружена не только ореолом особого обаяния и таинственности<sup>6</sup>, но и почитается в качестве *живой парадигмы* аскетической самореализации в условиях современности.<sup>7</sup> Многочисленные переиздания творений этого, в 1988 году канонизированного русского монаха-епископа, подтверждают его непреходящую актуальность для русско-церковного сознания. В чем же состоит духовный шарм этой незаурядной личности, не принадлежащей к кругам т.н. «образованных монахов»<sup>8</sup> и не обладающей *формальным* богословским образованием?<sup>9</sup> Основной вклад и заслуги И.

<sup>2</sup> Григорий (Лурье), иером. *Самое лучшее время для Церкви наступило сейчас*, Слово в день памяти святителя Игнатия Кавказского (Брянчанинова), 30.04/13.05.2003 [online], **В сборнике:** Проповеди иеромонаха Григория (Лурье), настоятеля прихода Св. Елисаветы в Санкт-Петербурге, за 2003 год [просмотрен: 27.12.2007], доступен: [http://st-elizabet.narod.ru/grr\\_propovedi/propovedi\\_2003.htm](http://st-elizabet.narod.ru/grr_propovedi/propovedi_2003.htm).

<sup>3</sup> Геннадий (Беловолов), свящ. *Поэтические опыты аскета*, Санкт-Петербург, 1997 г. [online], **В сборнике:** *Вологодские дворяне Брянчаниновы*: Историко-краеведческий сборник статей, Составитель: Н.Н.Фарутин Редактор: Розанов Ю.В., Вологда, 2000 [просмотрен: 27.12.2007], [доступен] <http://www.booksite.ru/usadba/brenko/issue/5.htm>.

<sup>4</sup> «Святители» — в правосл. церкви святые из епископского чина, почитаемые церковью как предстоятели отдельных церковных общин, которые своей святой жизнью и праведным пастырством осуществили промысел Божий о Церкви в ее движении к Царству Небесному.

<sup>5</sup> Сергей (Рыбко), игум. *Спасительна ли вера в ложь? Святоотеческое учение о послушании, изложенное святителем Игнатием Ставропольским*, Москва: 2004., с. 12.

<sup>6</sup> «Вероятно, ... святитель еще не раскрыт и не понят до конца» (Священноинок, г. Москва. *Цензоры в «футлярах»*. *Неизвестный свт. Игнатий Брянчанинов* [online], **В журн.:** Православный Санкт-Петербург, 2(119), февраль 2002 года [просмотрен: 27.12.2007], [доступен] <http://pravpiter.ru/pspb/n119/ta008.htm>).

<sup>7</sup> Личность Игнатия Брянчанинова «...настолько оригинальна и обаятельна, цельна и высока, условия его жизни настолько исключительны... что образ Святителя – подвижника имеет *общехристианский смысл живого примера деятельной веры...*» (Соколов, Л. *Святитель Игнатий, Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения*, репринтное воспроизведение изд. 1915 года, Москва: Изд. Сретенского Монастыря, 2003, с. 9).

<sup>8</sup> См. Чемус, Р. *Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова*, Долад на конференции «Великий канун: святость и духовность на Руси от Игнатия Брянчанинова до Иоанна Кронштатского», Бозе (Италия), 17 – 20 сентября 1997 г., перевод с итальянского, **В журн.:** Страницы – Богословие, Культура, Образование, Журнал Библейско-Богословского Института Св. Апостола Андрея (3:4), 1998., с. 510.

<sup>9</sup> «Не обладая формальным богословским образованием, он явил в своих сочинениях учение Православной Церкви глубже и чище, нежели бакалавры и профессора богословия того времени, "Они - воспитанники академий, а я - воспитанник монастыря", - писал святитель Игнатий. Он разделял "изучавших христианство по букве" и "деятельное изучение" христианства. Святитель Игнатий был в первую очередь и

Брянчанинова усматривается именно в области аскетического богословия: он - «важная личность в обновлении русской монашеской духовности».<sup>10</sup> Если быть более точными, то речь идет об обновлении (реконструкции) именно **исихастской** традиции, ярким *представителем* и апологетом которой являлся епископ Игнатий.

Современный исследователь исихазма - С. Хоружий, оценивает его как «исследователя исихастского метода и опыта, глубокого *мистика* и аскетического *писателя*».<sup>11</sup> А у Г. Флоровского мы можем найти важное уточнение: наш автор причастен к традиции исихазма посредством т.н. «филокалического возрождения», пришедшего в Россию через Паисия (Величковского); еще конкретнее - через одного из учеников Паисия - старца о. *Леонида Оптинского*.<sup>12</sup> Поэтому и неудивительно, что имя Брянчанинова ставится в один ряд с такими столпами русского подвижничества как Серафим Саровский, Оптинские старцы и Феофан Затворник, - т. е. в числе известных реконструкторов исихастской традиции на русской почве, явленных в России после длительного периода упадка<sup>13</sup> (см. **Приложение № 1**).<sup>14</sup> В дальнейшем мы вплотную займемся выяснением места и специфической роли Брянчанинова в вышеупомянутом движении, но прежде нам необходимо выяснить нечто важное о самом исихазме. Если мы говорим о попытке восстановления (реконструкции) этой древне-аскетической традиции, то возникает справедливый вопрос – что именно необходимо восстановить и почему? Иными словами, мы должны выяснить понятия и самое главное, – о какой собственно *концепции* исихазма идет речь. Ведь само понимание (смысл) исихазма и оценка его роли в общем контексте христианской духовности далеко *неоднозначны* не только на «темном» Западе, но и в самом Православии.<sup>15</sup>

Поскольку исихастская традиция наиболее тесно сближается именно с *монашеством* (ведь именно в лоне православного монашества проходило и проходит все ее историческое бытие), то вполне естественно понимать исихазм как своеобразный **вид монашества** или как некое (*специфическое*) **течение в монашестве**.<sup>16</sup> Поэтому к понятию исихазма часто применяется **НАИБОЛЕЕ**

---

прежде всего **аскет**, а потом уже духовный писатель [Г. (Белолов). *Поэтические опыты аскета*, *op. cit.* <http://www.booksite.ru/usadba/brenko/issue/5.htm>].

<sup>10</sup> **Чемус**. *Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова*, *op. cit.*, с. 510.

<sup>11</sup> **Хоружий**, С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы, **В кн.: О старом и новом**, С-Петербург: изд. «Алетейя», 2000., с. 209.

<sup>12</sup> **Г. Флоровский**, *прот. Пути Русского Богословия* (Париж 1937), Вильнюс 1991, сс. 393 – 395.

<sup>13</sup> **Хоружий**, С. *Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения*, *op. cit.*, с. 550.

<sup>14</sup> **Становление и развитие исихастской традиции в перспективе реконструкторов: от анахоретства к исихазму как общеантропологической и сотериологической стратегии**.

<sup>15</sup> См. **Васильев А.** *История Византийской империи*, Раздел: Падение Византии. Эпоха Палеологов (1261 - 1451) [online], Biblical studies-Русские страницы, [просмотрен 28.12.2007], [доступен] <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Vasil10.html>.

<sup>16</sup> **Хоружий**, С. Предисловие, **в кн.: Исихазм. Аннотированная библиография**, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. с. 25.

**УЗКИЙ** *смысл* (т.е. смысл поздневизантийского исихазма = паламизма)<sup>17</sup>, считая его неким *маргинальным явлением*,<sup>18</sup> узкой и странной (даже миро- и человеконенавистнической, його-подобной<sup>19</sup>) школой аскетического мистицизма.

Однако мы должны иметь в виду, что Традиция исихазма, во-первых, в виде своего основного корпуса текстов (документа ее самосознания - «Добротолубия»), а во-вторых, в виде ее представителей и реконструкторов,<sup>20</sup> тяготеет к столь узкому пониманию и «про-католически» окрашенной<sup>21</sup> концепцией исихазма. Православные исследователи справедливо указывают, что корни и начало Традиции необходимо искать гораздо раньше, т.е. она восходит к самим истокам христианской аскезы, т.е. к отцам-пустынникам (анахоретам) IV века. В данном ключе представляется возможным говорить об «**исихазме до исихазма**».<sup>22</sup> Поэтому, согласно А.Г. Дунаеву, термин исихазма только в наиболее *узком смысле* обозначает особую практику умной молитвы и попытку ее богословского обоснования (т.е. паламизм), а в более *широком* смысле – исихазм это «православно-аскетическое подвижничество в его многовековой истории».<sup>23</sup>

Но можно делать шаг еще дальше (в сторону абсолютизации исихазма). Можно его отождествлять не только с монашеством и аскетизмом, но и с самой православной духовностью *par excellence*. Поэтому неудивительно, что в понимании реконструкторов исихазм начинает приобретать **НАИБОЛЕЕ ШИРОКИЙ** смысл - «истинного ядра и стержня православной духовности».<sup>24</sup> В таком случае причастность к исихастскому духу автоматически будет являться своего рода *конфессионально-православным* признаком, указывающим на (аутентиче-

<sup>17</sup> «System of [mysticism](#) defended by the [monks of Athos](#) in the fourteenth century forms one of the most curious chapters in the history of the [Byzantine Church](#)» (*Hesychasm* [online], The Catholic Encyclopedia „New Advent” [cited 12.10.07], [available] <http://www.newadvent.org/cathen/07301a.htm>).

<sup>18</sup> «Еще Вл. Соловьев на рубеже 20 века писал об исихазме, согласно тогдашним воззрениям, как об "особой технике для произведения экстатических состояний", сводя его основы к психофизическим приемам и ограничивая его существо субъективно-психологической сферой» (Хоружий, С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема, *в кн.: Хоружий, С. Современные проблемы православного мирозерцания*, Москва: Интернет-издание Вэб-Центра "Омега" 2002, <http://www.wco.ru/biblio/books/horuzhy2/main.htm>).

<sup>19</sup> „Gebetsmethoden („Jesusgebet“) **yogiartigen** Charakters” (Beck, H. G. *Hesychasten, In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Dritter Band: H-Kon, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986, SS. 298 – 299*).

<sup>20</sup> К данному разряду можно отнести, во-первых, греческих и русских аскетов - «возродителей» исихазма (в Византии XIII—XIV вв.) и (России XVIII – XIX вв.), но также и православных богословов, принадлежащих к т.н. *неортодоксальному движению* (неопатристика и неопаламизм) богословов. Последних «движет желание обрести глубокие и живые корни подлинного, аутентичного христианского Предания, т.е. в полном смысле церковного Православия» (Яннарас, Х. *Вера церкви. Введение в православное богословие*, перевод с новогреческого, Москва: Центр по изучению религий, 1992., сс. 7 – 16).

<sup>21</sup> Римо-католическая энциклопедия толкует исихазм всего лишь как «реакцию национально-греческой теологии против инвазии западной схоластики». См.: «... it became the watchword of a political party, and incidentally involved again the everlasting controversy with Rome. Ehrhard describes it rightly as **"a reaction of national Greek theology against the invasion of Western scholasticism"** (Krumbacher, *Byzant. Litt.*, p. 43)» (*Hesychasm* [online], The Catholic Encyclopedia „New Advent” *op. cit.*).

<sup>22</sup> См. Древний этап Традиции: «исихазм до исихазма» *в кн.: Исихазм, Аннотированная библиография, op. cit.*, сс. 132 – 266.

<sup>23</sup> Дунаев, А.Г. Предисловие к греко-византийским разделам. *В кн.: Исихазм, Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004., с. 100.

<sup>24</sup> Хоружий С. *Познание исихазма в прошлом и настоящем, op. cit.*, Библиотека ИСА: <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>. Евдокимов пишет: «Наилучший путь, чтобы войти в православную духовность, - чрез монашество... По праву можно сказать, что сфера аскетической практики – **ядро православной религиозности**; и нашу начальную цитату можно дополнить еще одной, существенно усиливающей ее: «опыт монашества...оставался всегда **истинной сутью Православия**» (цит. по И. Мейендорф, *прот. Церковь, общество, культура в православном церковном предании, В кн.: Православие в современном мире*, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2002. с. 226).

скую) ортодоксальность того или другого христианина. Итак, согласно этой установке, исихазм призван защищать саму идентичность христианского Востока: это значит, что единственный путь к искомому восстановлению подлинно-православной духовности возможен только через обращение к исихазму, как самому надежному, достоверному ядру православного (= христианского) опыта.<sup>25</sup>

Даже более того - вышедши из обителей монашества (XIV в), исихазм становится «миссионерским» орудием воинствующего Православия (в противоборстве римо-католицизму и протестантизму) за гегемонию в христианском мире. Если исихазм является самой внутренней сущностью православной духовности, то неудивительно, что со стороны реконструкторов *радикального крыла* предпринимается попытка датировать начало движения уже не с IV века (как отмечено выше), а с «незапамятных времен».<sup>26</sup> Например, Брянчанинов основную исихастскую практику (т.н. «Иисусову молитву») объявляет прямой заповедью самого Христа, переданную Церкви через апостолов.<sup>27</sup> Поэтому неудивительно, что современные реконструкторы в исихазме усматривают «универсальную антропологическую стратегию»<sup>28</sup>, единственно легитимную «ортодоксальную терапию»<sup>29</sup> и духовную *метанауку*, способную (ослабшему или заблудившемуся православию и западному христианству) указать правильную перспективу к холистическому исцелению личности, указать путь к аутентически-религиозному опыту и духовной трансформации.<sup>30</sup>

Таким образом, мы выявили целый спектр пониманий исихазма, начиная с НАИБОЛЕЕ УЗКОГО понимания (исихазм = древний анахоретизм или палатизм = маргинальное явление) до НАИБОЛЕЕ ШИРОКОГО понимания – исихазма как внутренней сущности не только (конфессионально) православия, но и всей христианской духовности в целом. За кулисами данных концепций (особенно крайних флангов обрисованного спектра) можно усмотреть непримиримую и бескомпромиссную борьбу идеологических интересов греческого Востока и латинского Запада (контекст данной борьбы крайне важен в уравновешенном осмыслении брянчаниновской доктрины).

Итак, на фоне понимания исихазма как духовной идеологии византийско-Московской империи необходимо учитывать всю остроту идеологической борьбы за сохранение идентичности византийского Востока против его основного религиозно-политического конкурента – Римского католицизма и борьбу за господствующее положение исихастской духовности в христианском мире (см. **Приложение № 2: Исихазм в контексте греко-славянского империализма**).

<sup>25</sup> См. Хоружий С. *Познание исихазма в прошлом и настоящем* (статья 2005), *op. cit.*, Библиотека ИСА: <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>.

<sup>26</sup> О. Климков, свящ. *Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов*, *op. cit.*, с. 14.

<sup>27</sup> «Помянуто ли о Иисусовой молитве в Священном Писании? О ней говорится в святом Евангелии. Не подумай, что она — установление человеческое: она — **установление Божественное**. Установил и заповедал священнейшую молитву Иисусову Сам Господь наш, Иисус Христос...» (*О молитве Иисусовой. В кн.: Полное Собрание Творений Святого Игнатия Брянчанинова*, А.О. Том I, сс. 196 – 197.).

<sup>28</sup> См. Хоружий, С. К антропологической модели третьего тысячелетия. *В кн.: Православная аскеза - ключ к новому видению человека* [online], Вэб-Центр «Омега», Москва: 2000, [просмотрен 20. 07.2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>29</sup> См. Hierotheos, S. Vlachos. archim. *Orthodox psychotherapy (The science of the Fathers*, Translated by Esther Williams, Birth of the Theotokos Monastery, First edition 1994, p. 15.

<sup>30</sup> Ibid., p. 354.

Учитывая выше сказанное, а также и то, что «исихастское возрождение (в России XIX века) происходило на фоне неотвратимых катастрофических процессов»<sup>31</sup> и апокалиптических предчувствий, нам становится понятнее специфическая роль Игнатия Брянчанинова в данном движении, ревнующем по обновлению истинно-православной духовности. Именно в вышеупомянутом контексте он выступает как **«очень строгий ревнитель»**<sup>32</sup> и обновитель, иными словами - *реконструктор* (в глубокий упадок пришедшей) школы исихазма и духовной жизни в РПЦ в целом. Понятно, что Брянчанинов оперирует не с *узким* пониманием исихазма (в смысле анахоретства или паламизма), но с самим широким и радикальным смыслом данной восточнохристианской школы духовности. Ведь обновлять или воссоздавать необходимо не просто какие-то утерянные элементы узко-монашеского предания, но саму православную духовность как таковую. Итак, уяснив, что с данных позиций филокалийский аскетизм является истинной сутью и ядром православной духовности, нам также становится понятнее **пророчески - реформаторский**<sup>33</sup> аспект миссии Игнатия Брянчанинова. Согласно пониманию самого святителя (и широкого круга его почитателей), он *«был явлен»* для России в то время, когда смысл христианской жизни утрачивался, когда «многие усваивали лишь внешние формы церковности, души же людей голодали, и для восполнения духовного голода человек обращался к соблазнам западной мистики».<sup>34</sup> В выше упомянутом контексте святитель Игнатий выступает не только в роли особо ревностного реконструктора православно-монашеской духовности, но также и в качестве реинтерпретатора (реформатора) последней, чтобы адаптироваться ее к специфическим обстоятельствам эпохи духовного оскудения.<sup>35</sup> И в данной связи внимательный взгляд исследователя заметит, что Игнатий Брянчанинов не просто одно звено в цепи единого движения по возрождению исихазма в России. Есть основание предполагать о возникновении *особого* феномена в русско-православной культуре, о возникновении специ-

---

<sup>31</sup> Хоружий, С. *Русский исихазм...*, *op. cit.*, с. 551.

<sup>32</sup> Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, с. 393.

<sup>33</sup> Г.Шоепс поясняет специфику реформаторской деятельности: «Er ist ein Neuerer, der gegen das Alte kämpft, um einer noch älteren Wahrheit willen... Bei jeder Reformation handelt es sich um den Versuch, eine Glaubensgemeinschaft oder Kirche durch Rückgriff auf die Ursprünge in ihrem Wesen zu erneuern» (Schoeps, H. J. *Religionen, Wesen und Geschichte*, Gütersloh: Bertelsmann Verlag, 1961., S. 64.).

<sup>34</sup> Духанин, В. *Сокровенный дар, Восхождение к Богу по учению святителя Игнатия (Брянчанинова)*, Москва: Русский хронограф 2004, с. 6.

<sup>35</sup> «Относясь при этом достаточно скептически даже и к таким явлениям, которых принято считать сугубой частью исихастского возрождения - к Оптиной пустыни, и к тому духовничеству, которое они там практиковали даже по отношению к мирянам» [Григория (Лурье). *Самое лучшее время для Церкви наступило сейчас*, *op. cit.*, [http://st-elizabet.narod.ru/grr\\_propovedi/propovedi\\_2003.htm](http://st-elizabet.narod.ru/grr_propovedi/propovedi_2003.htm)].

фической школы брянчаниновского аскетизма, создающей даже определенный дискон-  
тинуитет<sup>36</sup> в целостной традиции филокалийской духовности.

Сделав филокалийски–аскетическую традицию своим исключительным миро-  
воззрением, личным опытом<sup>37</sup> и, обогативший ее «новым и самостоятельным опы-  
том»,<sup>38</sup> русский аскет-ревнитель делает ее в своих духовных творениях *доступной со-*  
*временникам*. Понимая, что аскетические авторы православной древности уже слишком  
далеки от мышления его современников, он желает служить для них как бы герменев-  
тическим *мостом*.<sup>39</sup> И с течением времени для широких кругов православного благо-  
честия именно этот, «брянчаниновский» образ понимания отцов патристически-  
аскетической традиции стал *аксиомой*.<sup>40</sup> Поэтому часто повторяется, что - «для пра-  
вильного понимания творений святых отцов *нужно сперва прочитать* сочинения свя-  
тителя Игнатия». <sup>41</sup> Актуальность и ценность трудов Игнатия Брянчанинова, учитывая  
выше описанных обстоятельств для сознания широких слоев РПЦ, не преходяща. Мно-  
гие усматривают в его образе парадигму духовности для христианства последнего вре-  
мени: «современное духовное состояние России во многом схоже с эпохой того време-  
ни: окружающая нас реальность буквально пресыщена идеалами лжедуховности». <sup>42</sup>  
Итак, святитель Игнатий в контексте исихастского возрождения выступает в роли про-  
рочески-герменевтического ключа (относительно правильного понимания и примене-  
ния исихазма для современности) и живой парадигмы исихастской духовности *для со-*  
*временности*. <sup>43</sup> В итоге же, он выступает в роли исключительно правильного ориенти-

<sup>36</sup> Григорий (Лурье) указывает на скептическое отношение Святителя даже к таким явлениям, которых принято считать сугубой частью исихастского возрождения - к Оптиной пустыни, «...и к тому духовни-  
честву, которое они там практиковали даже по отношению к мирянам» (ibid.).

<sup>37</sup> Особая ценность аскетического опыта Игнатия Брянчанинова видится в том обстоятельстве, что путь своей личной духовности он не реализовал в условиях уединения, а посреди многочисленных житейских забот и обязанностей, также и в условиях физического дискомфорта при многочисленных и хронических болезнях [см. **Георгий (Тертышников)**. *Святитель Игнатий (Брянчанинов), Епископ Ставропольский и Кавказский – возродитель духовной жизни в России*, Фессалоники: 1994, с. 14.].

<sup>38</sup> **Флоровский**. *Пути...*, *op. cit.*, с. 393.

<sup>39</sup> См. **Чемус, Р.** *Сердечная молитва...*, *op. cit.*, с. 512.

<sup>40</sup> **С. Молтков, свящ.** *Практическая энциклопедия. Основы правильной духовной жизни, По творениям святителя Игнатия (Брянчанинова)*, С-Петербург: «Сатис Держава» 2003., с. 4.

См. также: *Игнатий Брянчанинов (в миру Брянчанинов Димитрий Александрович)* (статья) [online], **В:** Большая энциклопедия русского народа, Институт Русской Цивилизации имени митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, [просмотрен 28.12.2007], доступен:

<http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=470&abc=1>. См. также: **Damascene Christensen, monk.** *Not of this world. The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose. Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity*, Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993, с. 458. См. также: **Осипов А. И.** *Послушание и молитва сегодняшнего христианина, согласно св. Игнатию Брянчанинову* [online], по аудио-материалу радиостанции "Радонеж", эфир 15.07.03 г., [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/162.php>.

<sup>41</sup> **Георгий (Тертышников), архим.** *Святитель Игнатий (Брянчанинов), Епископ Ставропольский и Кавказский – возродитель духовной жизни в России*, *op. cit.*, сс. 14. 21.

<sup>42</sup> **Духанин, В.** *Сокровенный дар...*, *op. cit.*, с. 7.

<sup>43</sup> «Он как бы собрал воедино, синтезировал святоотеческое учение, изложив его на доступном для нас современном языке. Он ничего не изменил в учении Отцов, нигде им не противоречит, постоянно ссылается на них» [**Сергий (Рыбко), игум.** *Спасительна ли вера в ложь?*, *op. cit.*, с. 14].

ра, некоего канона и символа, под которым должны собираться все, искренно желающие спастись (в тяжких условиях современности) и принадлежать к истинно-православному образцу духовности.<sup>44</sup> Поэтому брянчаниновская традиция толкования отцов в широких слоях РПЦ стало своеобразным *мерилом* (даже «прокрустовым ложем») для проверки любого религиозного опыта на его (псевдо) ортодоксальность.<sup>45</sup> Таким образом, брянчаниновский образ духовности глубоко укоренился в православном сознании, и брянчаниновское мировоззрение стало уже традиционным способом толкования реальности. Но, к сожалению (или к счастью), феномен Брянчанинова не так однозначен, как это часто представляют реконструкторы и зилоты т.н. «истинного» Православия. Его вклад и влияние в духовной культуре России допускает также и *амбивалентную* оценку. Если, с одной стороны, брянчаниновское мировоззрение заявляет свое право на абсолютность, универсальность, на монополию правильного понимания православной духовности, то, согласно мнению других, в лице Брянчанинова мы имеем дело с «единичным», радикальным и эксклюзивным мнением, имеющим ограниченное значение (в рамках РПЦ).<sup>46</sup> Косвенным образом влиянию брянчаниновской школы можно приписать такие отрицательные явления, наблюдаемые в православно-общественной жизни, как «страшное сужение сознания»<sup>47</sup>, «гносимахизм и обскурантизм»<sup>48</sup>, «черный религиозный пессимизм»<sup>49</sup>, даже «буддийский уклон в христианстве».<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> «Творения святителя – Богодохновенное переложение учения Святых Отцов древности для сынов нашего века, лишенных правильных духовных понятий. Причина этого лишения – оскудение духоносных Отцов. Это оскудение могло бы быть отчасти восполнено писаниями святых людей, но эти писания в основном понимаются неправильно, приблизительно, толкуются искаженно, превратно... Книги свт. Игнатия приводят нас на путь *правильного понимания святоотеческих писаний.* В то время, когда *духоносных путеводителей нет,* или они крайне редки, мы *дерзнем* сказать, что книги святого Игнатия для многих становятся *единственным путеводителем*» (*Отец современного иночества: воспоминания современников о святителе Игнатии Ставропольском* [online], из ранее неопубликованных материалов, взятых из магистерской диссертации игум. Марка (Лозинского), хранящейся в библиотеке МДА. [просмотрен 28.12.2007], Москва: изд. имени святителя Игнатия Ставропольского, 1996, доступен: <http://www.krotov.info/history/19/1860/1867brya.html>).

<sup>45</sup> В качестве наглядного примера такого явления мы встречаемся в статье И.А. Андреева, когда, вооруженный методом брянчаниновского эксклюзивизма и антиэкуменизма, данный автор, в целях защиты истинного и «очищенного» православия, «разоблачает» «Школу молитвы» митрополита Антония Сурожского (Блюма) как «опирающуюся скорее на опыт инославного вероисповедания, чем на святоотеческую традицию» (См. **Андреев, И. Н.** *Святитель Игнатий (Брянчанинов) и «Школа молитвы» митрополита Антония Сурожского (Блюм), В интернет-журнале: «Антиэкуменизм»* [просмотрен 28.12.2007], доступен: [http://stopoikumena.org.ru/knignoe/kn\\_surog.htm](http://stopoikumena.org.ru/knignoe/kn_surog.htm)).

<sup>46</sup> **Доримедонт, нером.** *Учение Святителя о послушании в свете Святоотеческого Предания,* Москва: Издательский Дом «Святая Гора», 2002 г., сс. 3 - 4.

<sup>47</sup> **Бердяев, Н.** *О фанатизме, ортодоксии и истине* [online], **В:** «Русские записки» ©1. Париж-Шанхай, 1937. Перепечатано в журнале «ЧЕЛОВЕК» № 3, 1997. Текст взят из Электронной Библиотеки «Русского Журнала» [www.russ.ru](http://www.russ.ru), [просмотрен 28.12.2007], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr\\_id=667&art\\_id=3277](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr_id=667&art_id=3277).

<sup>48</sup> Ср. **Флоровский.** *Пути..., op. cit.*, сс. 502 – 506.

<sup>49</sup> «Но мы не допускаем столь *черного религиозного пессимизма* и больше памятуем о радостном слове евангельском, что князь мира сего побежден...» (**Карташев, А.** *ОБЪЯСНЕНИЕ* Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Евлогию, митрополиту Западно-Европейских Русских Православных

Кратко, но по существу о психологических особенностях личности Брянчанинова и проблематичных аспектах его богословия пишет о. **Г. Флоровский** (касаясь также и богословского конфликта Брянчанинова с Феофаном Затворником о природе души). Исследование Флоровского важно тем, что он старается предложить объективные *причины* проблематичным аспектам в учении святителя и ригористическому его характеру.<sup>51</sup> С положительной стороны ригористический характер феномена Брянчанинова (на фоне т.н. «реального православия») старается оправдать о. **Григорий (Лурье)**.<sup>52</sup> А уже с неприкрытой полемикой против воззрений русского епископа (касательно т.н. «спора о послушании» и «теологии непослушания») выступает афонский иеромонах **Доримедонт (Сухинин)**, который «договариваясь до»<sup>53</sup> оспаривания основных положений учения Брянчанинова о послушании. Разумеется, «дерзкий» вызов афонского монаха не остается без сильного возмущения и противодействия со стороны «особенно почитающих»<sup>54</sup> Игнатия Брянчанинова в России.<sup>55</sup> От имени последних выступает полемист брянчаниновской школы - игумен **Сергий (Рибко)**. Искренно удивляясь малоизвестности трудов *столь* почитаемого российского святителя за рубежом,<sup>56</sup> он предпринимает усердную попытку низложить все богословские возражения о. Доримедонта. Помимо упомянутого материала (*непосредственно* касающегося проблематичных аспектов учения Брянчанинова), имеются немало критически-богословских исследований, *косвенно* относящегося к аскетической проблематике святителя Игнатия. Например, исчерпывающий анализ т.н. проблемы «исихастской апории» представлен современным исследователем **С. Хоружием**<sup>57</sup>, ставящим откровенный и принципиальный вопрос о возможности совмещения исихастских идеалов с ангажированной жизнью в обществе. Классиками русской философии и богословия (такими, как Г. Флоровский, Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Карташев) ставятся вопросы, которых можно было бы обозначить «**плачем русской интеллигенции** в противовес **аскетическому «Плачу»** Брянчанинова.<sup>58</sup> Речь идет, например, о явлениях **обскурантизма** и **гносимахии**<sup>59</sup>, проистекающих из однобокой и спиритуалистической трактовки человеческого призвания, производящего трагическое разделение между «интеллигенцией и народом»<sup>60</sup>. Названные классики русской мысли озабочены проблемой

---

Церквей [online], *печатаются по*: Церковный вестник Западно-Европейской епархии. № 5. 17 (30) ноября 1927 г. [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/modernizm.htm>.)

<sup>50</sup> Ср. **Бердяев**. *Спасение и творчество*, *op. cit.*, с. 648.

<sup>51</sup> **Флоровский**. *Пути*, *op. cit.*, сс. 393 – 395.

<sup>52</sup> **Григорий (Лурье)**, *пером*. *Православие в одиночку: вдохновляющий пример Игнатия Брянчанинова*. К задержавшемуся на 120 лет выходу «новой» книги. [Полное Жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. СПб. 2002], [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7)).

<sup>53</sup> См. Предисловие Осипова А., **В кн.**: *Носители духа святителя Игнатия (Духовные советы современным христианам)*, Из наставлений игумена Никона (Воробьева), схиигумена Иоанна (Алексеева), игуменнии Арсения (Себряковой), схимонахини Ардалионы (Игнатовой), изд. четвертое, дополненное, 2005 г., с. 3.

<sup>54</sup> **Сергий (Рибко)**, *игум*. *Спасительна ли вера в ложь?* *op. cit.*, с. 4.

<sup>55</sup> См.: **Осипов А.И.**, *Послушание и молитва сегодняшнего христианина, согласно св. Игнатию Брянчанинову*, *op. cit.*, <http://pagez.ru/olb/162.php>. См. также: **Осипов А.И.** *О наставниках духовных*, ч.1 -2, Лекции профессора МДА Осипова Алексея Ильича, Курс «Основное богословие», Выпуск 2 (1.курс Академии) 2000. г; Диакон Владимир Соколов, *Отступил ли святитель Игнатий (Брянчанинов) от святоотеческой традиции в учении о послушании?*, <http://pagez.ru/items/031.php>.

<sup>56</sup> **С. (Рибко)**. *Спасительна ли...*, *op. cit.*, с. 12.

<sup>57</sup> Проблематика выявлена в статье **С. Хоружия**. *Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы*, *op. cit.*, с. 254. и др.

<sup>58</sup> См. в ПСТ, *А.О.*, Том I, сс. 512 – 530.

<sup>59</sup> **Г. Флоровский**. *Пути*, *op. cit.*, сс. 502 – 506; см. также статьи: **Г. Флоровский**. *Христианство и цивилизация; и Вера и культура*, **В кн.**: *Избранные богословские статьи*, Москва: изд. "Пробел" 2000.

<sup>60</sup> **Флоровский**. *Пути...*, *op. cit.*, сс. 503 - 504.

т.н. «исключительно монашески-аскетического Православия»<sup>61</sup>, «православного индивидуализма... равнодушного к судьбам общества и мира».<sup>62</sup> Сужение религиозного сознания вырождается в **сектантском сознании**<sup>63</sup> и в **фанатизме**, отличающиеся не только закрытостью, но также невероятной религиозной нетерпимостью и агрессивностью в обширном спектре религиозной жизни РПЦ. Поэтому некоторые произведения **С. Булгакова**<sup>64</sup>, **А. Каргашева**<sup>65</sup>, и особенно, **Иоанна (Шаховского)**<sup>66</sup> и др. можно считать *косвенным протестом* против сильных влияний брянчаниновского мышления в русском Православии.

Однако, несмотря на огромное влияние брянчаниновского мышления в РПЦ, пока отсутствуют фундаментально-богословские исследования, посвященные именно *критическому* осмыслению аскетического наследия Игнатия Брянчанинова и критической оценке его влияния на православное сознание современности.<sup>67</sup> Самыми основательными трудами (по положительному исследованию жизни и творчества Брянчанинова) являются в 1915 году изданный 2-томник **Л. Соколова**<sup>68</sup> и (в 1969 г. защищенная) магистерская диссертация игумена **Марка (Лозинского)**.<sup>69</sup> Экспозицией аскетической практики («духовному восхождению» по Брянчанинову) занимается **В. Духанин**; автор в популярной манере суммирует и просто пересказывает «существенные моменты, касающиеся внутренней жизни христианина».<sup>70</sup> Также и проф. МДА **А.И. Осипов** в своей книге «Путь разума в поисках истины» посвящает целую главу (VIII) объяснению «духовной жизни» согласно парадигме И. Брянчанинова.<sup>71</sup> Основная характеристика всех названных трудов в том, что они не ставят перед собой цели академически независимого и критического исследования.<sup>72</sup> Поэтому, на фоне данного дефицита обосновывается

---

<sup>61</sup> **Бердяев, Н.** *Смысл творчества*, *op. cit.*, с. 635.

<sup>62</sup> *Ibid.*, с. 636.

<sup>63</sup> **Флоровский.** *Вера...*, *op. cit.*, сс. 249 – 250.

<sup>64</sup> **С. Булгаков, прот.** *Догмат и догматика*, (статья 1937 г.), *В журн.: Живое предание, Православие в современности*, Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997, сс. 8 – 25.

<sup>65</sup> **Каргашев, А.** *Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет*, *В кн.: Живое предание, Православие в современности*, Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997, сс. 26 – 45.

<sup>66</sup> **Иоанн (Шаховской), архиеп.** *Сектантство в Православии и Православие в сектантстве*, *op. cit.*, сс. 263 – 270.

<sup>67</sup> С общими библиографическими данными можно познакомиться в «*Исихазм, Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, *op. cit.*, сс. 595 – 599.) и в *Приложение к тому IV, В кн.: ПСТ Св. Игнатия Брянчанинова, А.П. – Библиография публикаций творений святителя Игнатия и литературы о нем* (сост. Т.Н. Семенова). Москва: Полемик, 2002, с. 783.).

<sup>68</sup> **Соколов, Л.** *Святитель Игнатий, Его жизнь, личность и морально аскетические воззрения*, *op. cit.*, с. 8 – 26).

<sup>69</sup> **Марк (Лозинский), игум.** *Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия Брянчанинова (Брянчанинова)*, Москва: «Благо», 2003.

<sup>70</sup> **Духанин, В.** *Сокровенный дар*, *op. cit.*, с. 8.

<sup>71</sup> **Осипов, А. И.** *Путь разума в поисках истины. Основное богословие*, Москва: изд. «Благо» 1999, сс. 301 - 347

<sup>72</sup> Правда, имеются некоторые статьи, посвященные отдельным аспектам учения Брянчанинова, к примеру, аналитическая статья о «Сердечной молитвы у Игнатия Брянчанинова», предложенная итальянским исследователем Рихардом Чемусом (**Чемус, Р.** *Сердечная молитва...*, *op. cit.*). Положительный взгляд

наш академический интерес к осмыслению трудов Брянчанинова, этого неоднозначно оцененного, но невероятно влиятельного феномена русско-православной духовности.

Необходимо, однако, признать, что исследование известного и почитаемого (канонизированного) святого имеет свою *особенность*, которую необходимо оговорить в самом начале. Как справедливо отмечает С. Хоружий: «для русского религиозного сознания типична **ревниво-охранительная реакция**, установка создания *неприкосновенной* сакральной сферы, *недвижимой и неизменной*, ограждаемой от малейшей попытки вторжения извне»<sup>73</sup>. Разумеется, с данных позиций научно-критическое исследование Традиции может восприниматься именно как такое «вторжение», как покушение на святыню.<sup>74</sup> Поэтому, в избегании ненужных недоразумений мы должны рассудить, действительно ли закрывает сама Традиция все двери и походы для критической оценки разных ее частей?

На первый взгляд это выглядит именно так; что и ясно проистекает из слов Феофана Затворника, который критически-научному подходу («**немецкому уму**») противопоставляет «**православный ум**». Если «православный ум» занимается только *готовой* истиной (данной ему Святою Церковью в готовом виде); он принимает ее с полною покорностью и благочестием, *боясь прибавить или убавить даже йоту какую-нибудь из начертанного уже образа веры*», то «ум немецкий» не успокаивается в своих исканиях, не удовлетворяясь найденным.<sup>75</sup> Современник Феофана и наш автор - И. Брянчанинов еще более резок к самой возможности и необходимости научного исследования; ведь духовно нетрансформированный разум способен лишь на *воспроизведение лжи*, поэтому никакая богословски-критическая наука для аскетически непосвященного человека не возможна по определению.

При внимательном взгляде, однако, такой образ Традиции (в качестве «герметически замкнутой сакральной сферы, ограждающей от всех изменений и воздействий»<sup>76</sup>) не представляет полную картину. Оказывается, на принципиальный вопрос - «могли ли ошибались святые?» некоторые авторитеты патристически-аскетической традиции дают *утвердительный* ответ.<sup>77</sup> Таким образом,

---

выражает статья Ю.Лебедева; мироотчужденность аскетизма не только не породила проблем, но придала русской классической литературе некий *оттенок «святости»*, отсутствующий в литературе христианской Европы (Лебедев, Ю. *Русская классическая литература XIX века и Православие*. В контексте «Писем о подвижнической жизни» святителя Игнатия (Брянчанинова), *В журн.: Духовный собеседник, Православный альманах, Самарская Епархия, 2000, 2 /22/, с. 167.*)

<sup>73</sup> Хоружий, С. *К феноменологии аскезы*, Москва: изд. Гуманитарной литературы, 1998., с. 188.

<sup>74</sup> Например, еп. Макарий предостерегает от «хамства» в среде христиан, которые «намеренно собирают разные ненамеренные погрешности древних знаменитых пастырей и Отцов Церкви, и таким образом уподобляются Хаму, который узревши невинную наготу отца своего, не только не прикрыл его, но, для посмеяния, еще рассказал об ней братьям» (Макарий, митр. Московский и Коломенский. *Введение в православное богословие*, Тутаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба 1999, с. 387).

<sup>75</sup> «Как у драчуна руки чешутся, так у немца чешется мозг и не дает ему покоя» (Феофан Затворник, свт. *Созерцание и размышление*: с приложением жития святителя Феофана и Службы ему (Книга иллюстрирована 20 гравюрами), Москва: Правило веры, 2000, сс. 48 – 49.)

<sup>76</sup> Хоружий. *Феноменология аскезы, op. cit.*, с. 190.

<sup>77</sup> Согласно Варсонуфию Великому (VI в.) «нельзя думать, что люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божьи (1.Кор. 13, 9)»; в первую очередь Барсонуфий указывает на причину возникновения *ошибок* у великих отцов Церкви – это заимствованные (от авторитетных учителей), но непроверенные мнения. (Они) излагали новое учение, однако вместе с тем сохранили принятое от прежних учителей, т.е. учение неправое. «Святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей,

знаменитые учителя православной аскетики - Барсонуфий и Иоанн в некотором роде даже поощряют свободу критического подхода и проверку различных теологуменов<sup>78</sup> отцов Церкви. Данный принцип (свободно-критического подхода) взяла на вооружение и православно-патрологическая наука. Признание отца со стороны Церкви, хотя и «констатирует *вообще православный* характер его произведений, **но не сообщает каждому отдельному положению в его учении значения действительного учения Церкви.**<sup>79</sup> Суждения отдельных отцов Церкви по существу своему суть **богословские мнения** (θεολογούμενα)...и без сомнения, мнение отца (θεολογούμενον), даже очень распространенное, **не есть догма.**<sup>80</sup> И, конечно же, Игнатий Брянчанинов отнюдь не исключение из этого общего правила, одобренного самой Традицией.<sup>81</sup>

Учитывая православное понимание хронологических рамок патристики,<sup>82</sup> наш основной **подход** (метод) к феномену Брянчанинова должен быть **патрологическим** (согласно определению Н.И. Сагарды)<sup>83</sup>, ибо личность проминентного русского святого входит в разряд **πατέρες** (греч.- «отцы») по определению.<sup>84</sup>

---

иногда же то, что здраво постигали собственным умом...говорили и то, что им было преподано прежними учителями их, не исследывая слов их... Таким образом **перемешались учения**, и все, что говорили сии Святые мужи, их имени приписывалось» (*Руководство к духовной жизни преподобных отцов Варсонофия великого и Иоанна в ответах на вопрошания учеников*, Москва: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2002. сс. 426 – 427).

<sup>78</sup> Интересно, что, с другой стороны, **Иоанн** одобряет разумное пользование даже трудами такого формального еретика, как Евагрий Понийский: «Не принимай только таких мнений (относительно ложной христологии), читай там то, что служит к душевной пользе. В евангельской притче сказано, что хорошее собрали в сосудах, а худое выбросили вон (Мф. 13, 48)» (Ibid., в ответе № 608, с. 423.).

<sup>79</sup> **Сагарда, Н.** *Лекции по патрологии I-IV века*, Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2004., с. 17

<sup>80</sup> Ibid., сс. 17 - 18.

<sup>81</sup> См. также: «... усвоение непогрешительности всякому высказыванию церковных писателей и по всяким вопросам представляет собой настоящую **патрологическую ересь**, которая утвердилась в средневековье и была распространена в эпоху XII – XV веков, на востоке и особенно на католическом западе... Но *православное богословие не талмуд*, и истинное почитание отцов должно совершаться не по букве, а по духу. Святоотеческая письменность должна иметь значение руководственного авторитета, однако, *применяемого с рассуждением*. Поэтому, во – первых, при всем руководящем значении святоотеческая письменности, она подлежит критерию *исторической относительности*, отличается неизбежной *ограниченностью*» (С. Булгаков. *Догмат и догматика, op. cit.*, с. 12). «Если мы считаем писания святых отцов Церкви свидетельством истины, нам следует пребывать с ними в духовной преемственности. Это отнюдь не означает, что мы должны слепо повторять все, что написано у святых отцов, а, скорее, предполагает усвоение некой внутренней логики, интуиции, последовательности развития святоотеческой мысли...» (И. Мейендорф, прот. *Введение в святоотеческое богословие* (Конспекты лекций), перевод с англ., изд. второе, исправленное, Вильнюс-Москва (ВИМО): «Весть» 1992., с. 10).

<sup>82</sup> Как известно, в отличие от католической классификации патристического периода, **православные патрологи не разделяют стремлений к определению периода существования отцов Церкви [Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви Филарета (Гумилевского), Архиепископа Черниговского и Нежинского, В серии: Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых, Москва: «Полоник» 1996., сс. X - XI].**

<sup>83</sup> «На основании *общих законов исторического исследования*, патрология должна дать возможное объяснение происхождения древнецерковной литературы... Она должна показать прагматическую связь литературно – исторических фактов, рассматривать не только произведения отдельных церковных писателей или отдельные произведения сами по себе, но представить их как выражение определенного духовного течения или богословского направления, группируя их с исторически обоснованной точки зрения» (Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, сс. 38 - 40).

<sup>84</sup> «Передать жизнь, в духовном значении слова, значит передать истину и добродетель. Кто *учит* чистому учению, кто *своим примером* побуждает к любви и практическому осуществлению добра, тот уже исполняет в известной мере обязанности **родителя**... Таким образом, **πατέρες** признаются надежнейшими представителями церковного Предания в вероучении, свидетелями и судьями истинной веры» (Ibid.,

## 2. Понятие и проблематика онтологической трансформации в аскетическом богословии восточно-православной традиции

Теперь нам предстоит связать личность Брянчанинова (как реконструктора исихастской духовности) с основным предметом нашего исследования – с пониманием **духовного претворения человека**. Адекватное преобразование плоти-душевного человека в духовного<sup>85</sup> – вопрос исключительной важности во всей аскетически-богословской системе Брянчанинова. Это не только *залог* спасения,<sup>86</sup> но также и *гарант* избавления от ложного религиозного опыта и ересей и *ключ* к истинно-православной духовной жизни в самом широком смысле этого слова. Под каким бы углом мы не рассматривали учение Брянчанинова, все в конечном итоге будет упираться в теории и практике духовного преобразования, ведь основное его намерение – предложить это древнее учение отцов (адаптированное к специфическим условиям современности) в качестве единственно верной сотериологической парадигмы. Однако в целях выявления проблематики и обоснования нашей темы мы прежде должны ознакомить читателя с самой концепцией духовной трансформации (с основной ее терминологией и богословски-философскими категориями), с которыми оперирует данная школа духовности. Фактически мы можем говорить о единой парадигме *исихастской духовности*, застрахованной преемством по всем основным антропологическим и сотериологическим вопросам.<sup>87</sup>

Согласно общему мнению реконструкторов исихазма, все положения в православном домостроительстве подчинены единому «мистическому ядру», - идее **деификации** (обоженью - *θεοποίησις, θέωσις*).<sup>88</sup> И не без известной доли гордости в очерках реконструкторов говорится, что в облике данной идеи мы

---

с. 9). «Внимательная к изволению Духа Божья, она (*Церковь*) признает святость того или другого лица, когда видит изволение на то Духа Божья, а не изволение людей и следовательно голос ея – верный свидетель о нравственных качествах учителя церкви... иначе говоря *дополнительною чертою отца церкви служит признание его за отца церкви со стороны церкви, признание, основанное на удостоверении Духа Божья*. Так никакого *нет сомнения для нас, что в числе отцов церкви, состоят все те учителя церкви, которые признаны церковью за угодников Божьих по удостоверению в том Господа*.(IX)» [**Филарет (Гумилевский)**, *op. cit.*, с. IX ]; см. так же: «И действительно, в православной Церкви титул святого отца прилагается к прославленным мужам независимо от времени их жизни» (**Сагарда**. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 12.).

<sup>85</sup> Точнее: «**перехода** из состояния плотского и душевного в духовное» (*Понятие о ереси и расколе*, сс. 449 - 451.).

<sup>86</sup> Письмо № 228, с. 437.

<sup>87</sup> Так, что брянчаниновское утверждение «так учат нас Святые Отцы», сигнализирующее о полном консенсусе (в рамках данной духовной школы), вполне правдоподобно (см. Слово о человеке, **В кн.:** ПСТ, *А.О.*, Том I, *op. cit.*, с. 565. См. также: *Плач мой*. **В кн.:** *ibid.*, с. 519.). Можно ли данную школу отождествить с Православием (или с православной духовностью) *par excellence*, остается, конечно, открытым и спорным.

<sup>88</sup> **Лосский, В.** Очерк мистического богословия Восточной Церкви, **В кн.:** *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Перевод с франц., Москва: изд. Центр «СЭИ» 1991. сс. 10 – 11.

имеем дело не только с самим «центром православной антропологии»,<sup>89</sup> но и с самим «радикальнейшем и максималистическим религиозным идеалом»,<sup>90</sup> которым наделена исключительно Восточная Церковь, и который стал неотъемлемой частью и конфессиональным признаком православной духовности.<sup>91</sup> Поэтому, тема о духовном претворении человека, проистекающая из восточно-мистического богословия, согласно видению реконструкторов, должна затрагивать сам центральный нерв сотериологического учения Православия.<sup>92</sup>

В целях формулировки нашей темы мы воспользовались научным языком и результатами исследований С. Хоружего по исихазму, хотя отнюдь не согласны с его выводами. Итак, в его определении «холистическая практика аскезы **в своем сущностном ядре**... всегда есть практика **трансформации**... как правило мыслящейся **онтологической трансформацией**».<sup>93</sup>

Абсолютный приоритет в контексте данного мистически-аскетического учения принадлежит «актуальному изменению, претворению самой человеческой природы в Божественную, становление человека *богом* по благодати... это полновесно-онтологическое, максималистическое понимание спасения человека»<sup>94</sup>. Процессуальный аспект данного спасения, как изъясняет Хоружий, состоит в трансформации энергийного строения человеческого существа; и это в принципе свойственно всем мистическим практикам.<sup>95</sup> Проходя серию определенных энергийных форм, человек «преобразуется к особому "сверхъестественному" типу, когда все его энергии устремлены к Богу».<sup>96</sup> *Состояние всецелой устремленности к Богу*, трактуемое православным богословием как совершенная *соединенность человеческих энергий с Божественной энергией*, благодатью, и есть **обожение** - *претворение человеческой природы*, достигаемое в полноте мистического Богообщения».<sup>97</sup> Такое соединение божественных и человеческих энергий практически означает актуальную онтологическую трансформацию, или

---

<sup>89</sup> См. раздел о синергии (Хоружий. Антропология православия. В кн: *Православная аскеза - ключ к новому видению человека*, *op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>).

<sup>90</sup> Хоружий, С. Владимир Соловьев ..., *op. cit.*, с. 202.

<sup>91</sup> С. Хоружий отмечает, что этот идеал «с его непостижимой высотой, и создает всю специфику и всю апорийность исихазма, а следом за ним и всей православной духовности. Католическое монашество и католическая молитва **не знают** мистики обожения... их подвиг стремится не столько к актуальному соединению с Христом, сколько к „*подражанию Христу*“, нравственному следованию и уподоблению Ему» (Ibid., с. 202).

<sup>92</sup> «Тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантизма или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, к их учению, именно, о личном спасении, в котором (учении) это понятие наиболее ясно выражено, - тот должен опросить каждое из вероисповеданий, в чем оно полагает смысл жизни человека, его высшее благо» (Сергий Старгородский, архиеп. *Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно субъективной стороны спасения на основании св. Писания и творений свято-отеческих*, Москва: Издательский совет Московского Патриархата Иосифо-Волоцкий монастырь, изд. «Просветитель», 1991., с. 6.).

<sup>93</sup> Хоружий, С. К феноменологии аскезы, *op. cit.*, с. 8.

<sup>94</sup> Хоружий, С. Исихазм в Византии и России..., *op. cit.*, с. 210.

<sup>95</sup> Хоружий, С. Антропология православия *op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>96</sup> Об энергиях твари (ἐνεργεῖαι τῆς κτίσεως), о «стяжании благодати или синергии» (κτῆσις τῆς χάριτος. Συνεργεῖα) см. в Аналитическом словаре Исихастской Антропологии (Хоружий, С. К феноменологии аскезы, *op. cit.*, сс. 40 – 46; сс. 127 - 137).

<sup>97</sup> Ibid.

же "превосхождение естества", изменение конститутивных признаков (фундаментальных предикатов) наличного способа бытия человека.<sup>98</sup>

Понятно, что достижение столь радикальной (*мета-антропологической*) цели невообразимо без соответствующей **практики** (*πραξις νοερά*), и такую духовную практикою стал именно «ИСИХАСТСКИЙ МЕТОД». Аскетическая практика должна здесь носить особый характер, поскольку ее цель и смысл онтологичны: устремляясь к обожению (*θέωσις*), она должна ведь затрагивать фундаментальные предикаты человеческого существования, сам род бытия человека. Иными словами, она направляется к границе горизонта человеческого существования. Эту духовную практику можно назвать также «методически выстроенным процессом ауто-трансформации сознания и всего существа человека, направляемой к антропологической границе»<sup>99</sup>. Ориентированная на продвижение к мета-антропологическому телосу, данная духовная практика естественно рассматривается как процесс онтологического ВОСХОЖДЕНИЯ. «Аскеза всегда... процессуальна, всегда **ВЕРТИКАЛЬНО СТРУКТУРИРОВАНА**»<sup>100</sup>. Путь восхождения к Границе всегда структурирован, пролегая от исходного вхождения в процесс (резкого рубежа, "духовных врат") до некоего *телоса*, "высшего духовного состояния", не принадлежащего уже горизонту наличного бытия человека.<sup>101</sup> Членясь при этом на ряд промежуточных этапов, следующих в строго определенном порядке, она обретает структуру восходящей иерархии ступеней, лестницы (κλίμαξ).<sup>102</sup> Продвижение процесса осуществляется посредством определенных техник, смысл которых заключается: а) в концентрации внимания и б) в фокусировании всех энергий человека; т.е. собираение и подчинение всех активностей человека достижению "высшего духовного состояния".<sup>103</sup>

Итак, в лице исихастской школы духовности мы имеем дело с процессом ауто-трансформации, в результате которого человеческая природа, возвышаясь по онтологической вертикали, должна претерпеть качественно глубокие изменения. Однако напрашивается, кажется, простой вопрос – **почему** вообще необходимо осуществлять подобного рода онтологическую трансформацию? Иными словами – **почему же так необходимо продвигаться к некой антропологической границе и мета-антропологическому телосу? Почему состояние ЧЕЛОВЕК должно быть каким-то образом преодолено и трансцендировано (превзойдено)?** Ответ в духе реконструкторов подразумевает следующее – то, что мы имеем виду, когда говорим «человек», является им только в приблизительном смысле, ибо наше эмпирическое познание способно осмыслить человека лишь в его падшести. Может оказаться, что *наш «человек»* – это лишь полуживотное (низпадшая духовная сущность, одетая в «кожаные ризы»), а *истинный человек* – нечто совершенно другое.<sup>104</sup> Поэтому трансцендирование себя, согласно данному взгляду, является отнюдь не подавлением и уничтожением человеческого (как утверждает критики исихазма с позиций гуманизма), но высшим благом – «самым ради-

<sup>98</sup> Хоружий, С. *К антропологической модели третьего тысячелетия*, *op. cit.*,

<http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>99</sup> Хоружий, С. *Антропология православия*, *op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>100</sup> Хоружий, С. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 11.

<sup>101</sup> Хоружий, С. *К антропологической модели третьего тысячелетия*, *op. cit.*

<sup>102</sup> Лестница (слав. – лествица) - древнейший и традиционный символ, изображающий парадигму духовной практики. Поэтому трактат Иоанна Лествичника (Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος) (VII в.), в котором систематически рассматривается исихастская практика, несет название «Лествицы» „Κλίμαξ τοῦ παραδείσου” (*Scala paradisi*).

<sup>103</sup> Хоружий, С. *Антропология православия*, *op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>104</sup> «То, что эмпирическая наука называет "человеческим естеством", в библейском и святоотеческом понимании есть уже **позднейшее естество**, состояяние, вошедшее в силу после падения, а не первозданная, подлинная человеческая природа» (Неллас, П. *Кожаные ризы*, часть I, **В библиотеке**: pagez.ru «Тексты, справочники и документы» [просмотрен 11.01.2008], доступен: <http://pagez.ru/olb/066.php>).

кальным гуманизмом и вершиной человеческого достоинства».<sup>105</sup> Понятно, что подобные спекуляции могут конструироваться лишь при наличии некоего *тайного знания* о некоем доисторическом (духовном) состоянии человека. Поэтому, отвечая на вопрос – почему необходима онтологическая трансформация человека, - требуется в первую очередь заглянуть за метафизические кулисы данного учения. Иными словами, мы должны проникнуть в значение понятия «**аскетическая метафизика**»<sup>106</sup>, имеющее за собой массивнейшую подоплеку эллинистической философии и античного спиритуализма. Поэтому, согласно нашему мнению, только и на фоне эллинистической метафизики и мистики возможна правильная оценка антропологической стратегии исихазма. В отличие от иудео-христианской метафизики (признающей материальный мир не злыми по существу<sup>107</sup>), аскетическая метафизика склоняется видеть корень зла в материально-чувственном множественности мире, предлагая тем самым путь *избавления от мира*, в который *ниспала* некая духовная сущность («ум/ νοῦς»). Поскольку свои душевно-телесные [страстные/неразумные части души (гнев и желание), которые лишь «приросты» (*μυρμηκία*)<sup>108</sup> к его духовной сущности] человек приобрел в результате некоего (метафизического) **НИЗПАДЕНИЯ**, то цель земной жизни состоит в постепенном **ВОСХОЖДЕНИИ** к своим духовным истокам, постепенно очищаясь и освобождаясь от *инородных* элементов материальности, чувственности и телесности. Поэтому в парадигме онтологического восхождения исихастов мы не имеем дело лишь с морально-этическим очищением (*κάθαρσις*), что было бы вполне понятным в рамках иудео-христианского Откровения. Жизненный нерв онтологической трансформации кроется скорее в метафизическом понимании катарсиса (см. **Приложение №: 3**)<sup>109</sup>. Однако идеологема метафизического катарсиса с точки зрения философских предпосылок явно переступает рамки духовного претворения, представленного в иудео-христианском Откровении, подпадая, таким образом, совершенно иной духовной стратегии. И, выражаясь словами А. Гарнака, - это является стратегией, проистекающей из «эллинистически-религиозного духа»,<sup>110</sup> пусть даже облеченной в библейский метанарратив и модифицированной в своих наиболее пантеистических и дуалистических проявлениях. Подобное суждение мы находим у Н. Бердяева, согласно его анализу - филокализм *подменяет*<sup>111</sup> чисто евангельские ценности аскетической метафизикой. В таком случае борьба против греха превращается в борьбу против всего «человеческого», угашая в себе душевно-человеческого элемента и опустошаясь от всего человеческого посредством аскезы.<sup>112</sup> Факт того, что исихастская парадигма духовности имеет сходство с нехристианскими школами мистицизма (ставящими своей целью актуальную трансформацию человека), не отрицается даже в кругу самих реконструкторов.<sup>113</sup> Только выводы из этого факта делаются различные,<sup>114</sup> если, к примеру,

<sup>105</sup> Хоружий, С. *Исихазм: эволюция рецепции, op.cit.*, с. 49.

<sup>106</sup> См.: гл. IV «Смысл аскезы» (Бердяев, Н. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности, **В кн.: Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности - Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения**, Серия: Философия - психология, Москва: изд. АСТ Хранитель, 2007 сс. 78 – 89.).

<sup>107</sup> Понятно, что грех, имея природу *акцидентности*, в качестве инородного тела *прибавился* к доброй природе творения, испортив «весьма хорошее (*καλὰ λίαν*)» (Быт.1, 31)» качество последней.

<sup>108</sup> Г. Нисский, свт. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. **В кн.: Восточные отцы и учителя церкви IV века**, в трех томах, Москва: изд. МФТИ, с. 216.

<sup>109</sup> Духовно - идеологическая основа онтологической трансформации: мистическая парадигма исихазма.

<sup>110</sup> См. „Hellenic religious spirit” (Harnack, A. *History of dogma*, translated from the third German edition, Vol.1, New York: Dover Publications, Inc., pp. 223 – 266.).

<sup>111</sup> См. Бердяев, Н. *Смысл творчества, op. cit.*, с. 636.

<sup>112</sup> См. Бердяев, Н. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности, *op. cit.* сс. 87 – 88.

<sup>113</sup> «Описанная парадигма охватывает древние школы Дальнего Востока (классическая йога, тибетский буддизм, дзен и др.), исламский суфизм, православный исихазм; к ней тесно примыкают некоторые на-

Н. Бердяев в свете выше упомянутых фактов видит «*буддийский уклон в христианстве*»<sup>115</sup>, то для реконструкторов исихазма, образно говоря, «воцерковленный буддизм» уже перестает быть буддизмом! Почему так? Церковь как бы волшебной палочкой способна *преобразить* языческие ценности таким образом, что они приобретают аутентически-христианское содержание. По этой причине православное исследование *чрезмерно оптимистично* по отношению к самой возможности интегрировать («воцерковать») «сокровища эллинистической философии и мистики» в парадигму иудео-христианского Откровения (= в церковную традицию). Православная мысль исходит из предположения, что античные ценности (скажем, психология Платона, учение стоиков о страстях, онтология Плотина и т.д.) могут быть просто *инструментализованы* в целях христианской духовности, а сущность иудео-христианского Откровения остается при этом неискаженной (в ходе нашего исследования мы надеемся доказать противоположный тезис). Итак, с одной стороны православно-академическое исследование не отрицает, что «понимание пути, ведущего к высотам созерцания, определялось исихастами на основе категорий психологии, заимствованных из эллинистической философии, которая, в свою очередь, формировалась под влиянием платонизма и стоицизма».<sup>116</sup> С другой же стороны (и вопреки классической позиции А.Гарнака относительно острой эллинизации христианства), православное исследование не усматривает в эллинизации (иудео-христианского Откровения) проблему.<sup>117</sup> Это потому, что оно «ЭЛЛИНИЗМОМ» считает лишь *самые явные проявления пантеизма, дуализма или крайние формы оригенизма*, однако «воцерковленный» эллинизм уже перестал быть для него эллинизмом по существу.<sup>118</sup> В упорном нежелании называть воцерковленный эллинизм ЭЛЛИНИЗМОМ, реконструкторское исследование желает порой представить вещи в удивительно *упрощенном*, идеалистическом и даже романтическом свете. К примеру, И. Мейендорф утверждает, что «решения V Собора (в отношении 15 анафематизмов против Оригена) утвердили внутреннюю несовместимость эллинизма и Евангелия».<sup>119</sup> Однако если оставить без пояснения факт, что данное осуждение касалось лишь *крайних* форм оригеновской системы (антропологии, христологии

---

правления мистики, в частности, неоплатонизм» (Хоружий, С. *Антропология православия, op. cit.* <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>). Также и феномен *монашества* сам по себе, в рамках которого должен реализоваться духовный идеал, достигаемый лишь путем радикального самоотречения и удаления от мира), встречается в религиях Востока (в брахманизме, буддизме, еврействе, египетском культе Сераписа), и в греческой философии александрийской эпохи (Смирнов, Ф. А. *Монашество, op. cit.*, с. 148.).

<sup>114</sup> См. «Структурные парадигмы этого процесса сохраняют большую близость к (нео)платоническим, устремление человека к Богу, "на лоно Отчее", прямо соотносимо с платиновым "бегством в дорогое отечество", - но они кардинально переосмысливаются, реализуясь в рамках иной онтологии» (Хоружий, С. *Антропология православия, op. cit.*).

<sup>115</sup> Бердяев, Н. *Смысл творчества, op. cit.*, с. 648.

<sup>116</sup> Плакида (Дезей), архим. «Добротолубие» и православная духовность, Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет, 2006., с. 176.

<sup>117</sup> Церковь выражала Откровение на языке греческой философии. Если угодно – переводила Откровение с еврейского... на греческий. Это было в известной степени «эллинизацией» Откровения. Но прежде всего это было воцерковлением эллинизма» (Г.Флоровский. Богословские отрывки, *В кн.: Избранные богословские статьи*, издательство «Пробел», Москва: 2000., с. 129.

<sup>118</sup> Как справедливо отмечает Киприан (Керн) - только непричастный к вековому преданию церкви *протестантизм* «готов совсем порвать с эллинизмом, даже христианизированным в богословских построениях отцов. Для него оцерковление эллинской мысли является изменой чистому библеизму (Гарнак, О. Кульман, К. Барт и др.) и богословские дерзания золотого века патристики суть только ненужные спекуляции умов, променявших Евангелие на метафизику» [Киприан (Керн), архим. *Александрийское богословие. В журн.: Le Messager*, Вестник русского христианского движения № 164, Париж – Нью Йорк – Москва, издание Русского Студенческого Христианского Движения, 1992. 93 – 120., с. 100.].

<sup>119</sup> См. об оригенистском кризисе VI века (И. Мейендорф, прот. *Иисус Христос в восточном православном богословии*, Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, примеч. А.И. Сидорова, Москва: изд. ПСТБИ 2000, с. 63.).

и космологии)<sup>120</sup>, то у доверчивого читателя может создаться обманчивое впечатление, что, начиная с V собора, православная традиция якобы фундаментально порвала связь с эллинизмом как таковым. Скорее тут налицо стремление православных исследователей определить «эллинизм» исключительно в узком смысле, т.е. отождествить его с проявлениями, явно противоречащими основным положениям церковной догматики. Именно такое толкование эллинизма вооружает православных исследователей не считать византийский исихазм «простым продолжением» школ гениальных александрийцев - Оригена и Евагрия. Таким образом, апологеты греческой Церкви и реконструкторы исихазма желают *создать впечатление*, что исихасты от эллинизма и христианских платоников заимствовали лишь мистическую фразеологию и психологию молитвы.<sup>121</sup> С другой же стороны, сам о. Мейендорф не умалчивает об огромнейшем влиянии Оригена и Евагрия на богословскую и аскетическую мысль Православия.<sup>122</sup> Он не скрывает также и то, что *платонический спиритуализм* Оригена всегда являлся весьма привлекательным и соблазнительным для монашеских кругов с их исканиями метафизических оправданий для аскетизма.<sup>123</sup> Имеются, конечно, справедливые возражения со стороны некоторых православных богословов, что эллинистические элементы, интегрированные в христианство, должны причисляться к *относительному, исторически изменчивому* сегменту Предания. Но, тем не менее, данный сегмент имеет сильную тенденцию приобретать *абсолютное* значение, становясь **«золотыми греческими цепями**, навеки и безусловно *сковавших все народы*».<sup>124</sup> По верному замечанию Е. Торчинова: «греческая философия (вначале стоицизм, а позднее платонизм и неоплатонизм) стала ... "вечную философию" христианства... Так христианство вместе с догматами, принятыми Вселенскими соборами, **КАНОНИЗИРОВАЛО И ПРИДАЛО САКРАЛЬНЫЙ СТАТУС** региональной и исторически сложившейся форме философии, **философии греческой**».<sup>125</sup> Поэтому «важным фактором формирования не только богословия, но также мистицизма и психотехнической практики был **неоплатонизм**» («почти всех восточных отцов смело можно считать *христианскими неоплатониками*»)<sup>126</sup> Несмотря на страстное желание, *отгородиться* от могучей тени эллинизма, делать вид как будто его вовсе не существует (или перетолковать само понятие эллинизма), православное исследование все-таки косвенно сознает, что ее идентичность не мыслима ни без эллинистических категорий, ни мощного духа античности. Даже сам «радикальнейший и макси-

<sup>120</sup> См. Schaff, P. and Wace, H. The Anathematism of the Emperor Justinian Against Origen [online], In: *The Seven Ecumenical Councils*, Volume XIV Grand Rapids, MI: CCEL [cited 29.12. 2007], [available] <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xii.x.html?highlight=origen#highlight>.

<sup>121</sup> См. И. Мейендорф. *Иисус Христос...*, *op. cit.*, с. 68.

<sup>122</sup> Он признает, что учение Оригена лежит в основе всех основных течений восточной православной мысли первых пяти веков, что без знания системы Оригена невозможно понять логику развития христианского богословия того времени (И. Мейендорф, *прот. Введение в святоотеческое богословие*, конспекты лекций, перевод с англ., Нью-Йорк: изд. второе, исправленное, 1985, с. 7.).

<sup>123</sup> См. И. Мейендорф. *Византийское богословие*, *op. cit.*, с. 51.

<sup>124</sup> Карташев, А. Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет. *В кн.: Живое предание, Православие в современности*, (текст УМСА-PRESS, 1937), Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа 1997., с. 43.

<sup>125</sup> Торчинов, Е.А. *Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*, 4-е изд., С-Петербург «Азбука – классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. сс. 81- 82.

<sup>126</sup> «Христианские богословы начиная с эпохи патристики (IV в.) чувствовали насущную потребность рационального подкрепления откровения, точнее – демонстрации непротиворечивости, гармонии откровения и разума, что на деле привело к попыткам интерпретации библейских (в том числе и новозаветных) текстов с позиций единственной существовавшей в греко-римской ойкумене философской и научной традиции, а именно греческой... вместе с греческой философией была канонизирована и греческая наука в качестве "науки как таковой", а следовательно, и античные представления о строении космоса в той их части» (Ibid., сс. 471 - 472.).

малистический идеал»<sup>127</sup> православной мистики – *θεώσις*<sup>128</sup> и с ним тесно связанная модель духовности стоит в тесной зависимости от онтологических категорий платонизма.<sup>129</sup> С очевидностью эллинизм, очищенный только лишь от явно-языческих элементов (т.с. ставший «добрым» эллинизмом) стал неотъемлемой частью православной духовности, без которой Православие сразу же теряет свою национально-религиозную идентичность (именно как греческая Церковь) в своем бескомпромиссном противостоянии латинскому Западу и протестантизму. Ведь на языке греческих философов изречены не только догматы церкви, но практически вся патристически-аскетическая антропология (в своем эмпирически-дескриптивном дискурсе).<sup>130</sup> Также и весь, на ней основанный опыт духовности, понятным образом, продолжает находиться в тесной зависимости от философских предпосылок античной традиции.

Но, тем не менее, необходимо согласится с суждением С. Хоружего, что исихастская практика - сложное явление.<sup>131</sup> Дуалистическая антропология, перенятая от платонизма, не обязательно должна сочетаться с явным отрицанием телесности. Скорее наоборот – спиритуалистические предпосылки сочетаются в исихазме с определенным холизмом. Поэтому, рассматривая процесс исихастского одухотворения с позиций психологии религии, мы можем не без оснований усмотреть в нем христианскую версию «йоги»<sup>132</sup>, в которой холистическая тактика (активное использование тела для целей концентрации сознания и др.) удобно сочетается со стратегическими установками спиритуализма. В данном отношении весьма важно, что «слово "йога" ... родственно русскому слову "иго" (ср. Мф. 11, 28 – 30) и английскому yoke... Корень "юдж", к которому восходит слово "йога", означает прежде всего "запрягать коня"; поэтому "йога" скорее всего – связывание воедино, сопряжение чувств, мыслей и психических факторов вообще и их сосредоточение на единственном объекте созерца-

<sup>127</sup> Хоружий, С. Владимир Соловьев ... *op. cit.*, с. 202.

<sup>128</sup> Как отмечает П.М. Минин, «уже Элевсинские мистерии ставят своей целью достижение человеком причастия к божественной природе, обожение (*θεώσις*), и, в качестве средства для этого рекомендуют три ступени: 1) *κάθαρσις*, т.е. очищение, соединенное с различными лишениями и самоумерщвлением, 2) *μύησις*, малое посвящение (в таинства) и 3) *ελοπτεία*, созерцание, высшая ступень посвящения» (Минин, П. М. *Мистицизм и его природа* [online], [просмотрен 29.12.2007], [доступен]: [http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism\\_1.htm](http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism_1.htm)).

<sup>129</sup> См.: *ἡ σπουδὴ οὐκ ἔστι ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι* (Plotinus. *Enneades*, TLG 1.2.6). См. перевод данной фразы в переводе архим. Киприана (Керна): «цель человеческой жизни не безгрешность, а обожение» [см. Киприан (Керн), архим. *Антропология Св. Григория Паламы*, Москва: «Полемник» 1996., сс. 143. 334]. С неудовлетворительной попыткой релятивировать связь и значение данных слов Плотина с православной духовностью можно познакомиться в труде Иллариона (Алфеева): [см. Илларион (Алфеев), игумен. *Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие*, изд. второе, переработанное, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2000. с. 239]. О данной теме см. также: Старокадомский, М.А. проф. *Неоплатонизм и христианство. В журн.: «Богословские труды*, Сборник 12, Москва: Издание Московской Патриархии, 1974, сс. 209 – 216.

<sup>130</sup> «... в данной части антропологического дискурса никакой революции не произошло, и сдвиги, отражающие переход в русло христианства, не столь радикальны» (Хоружий. *К антропологической модели третьего тысячелетия*, *op. cit.*, [www.wco.ru/biblio/tema20.htm](http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm)).

<sup>131</sup> «Исихазм – чрезвычайно многостороннее, многомерное явление, его надо относить к наиболее сложным, синтетическим феноменам человеческой цивилизации и духовной жизни» (Хоружий, С. *Познание исихазма в прошлом и настоящем* *op. cit.*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>).

<sup>132</sup> Согласно Е. Торчинову, санскритское слово «йога» имеет оттенок научного метаязыка; так, например, говорят о «даосской йоге», «мусульманской йоге» - суфизм, и даже о «христианской йоге» - исихазм. Слово «йога» означает как путь достижения «мистических» состояний, так в ряде случаев и цель этого пути. Согласно Торчинову слово «исихазм» может считаться этимологическим аналогом санскритского «нирвана» (прекращение, угасание). Если вспомнить, что тибетцы перевели на свой язык слово «йога» (связь, соединение, сопряжение) словом «налджор», означающим «успокоение», «транквилизация», то греческой калькой тибетского «налджор-па» (йогин) и будет «исихаст» (Торчинов. *Религии мира*, *op.cit.*, сс. 34. и 447; сс. 252 – 253).

ния...».<sup>133</sup> Согласно С. Хоружию, **холистичность** является важным признаком исихазма именно как христианской практики, ибо ею захватываются все уровни организации и, в частности, *соматика* человека; "*тело обоживается* вместе с душой"... стремление к синтезу Ума и Сердца как центров и верховных начал в человеке.<sup>134</sup> Однако фактор холистичности, как мы уже заметили, еще отнюдь не сигнализирует о геноинно-христианском содержании той или иной духовной практики.<sup>135</sup>

Как уже говорилось, в ходе нашего исследования мы надеемся продемонстрировать неоправданность оптимизма реконструкторов относительно возможностей «воцерковления» эллинизма. Неоправданность же состоит в том, что превращение категорий эллинистического мышления (Египетское золото) в чисто христианские ценности, включение их в икономию спасения без искажения сущности самого Откровения – это *иллюзия*. Сугубо эллинистические (и совершенно чуждые иудео-христианскому Откровению) установки духовности в аскетическом богословии могут спокойно уживаться, **сосуществовать** с ортодоксально-церковной онтологией (на догматическом уровне). И прежде всего мы имеем ввиду онтологию неоплатонизма: „вертикально-иерархические триады Плотина”,<sup>136</sup> нашедшие широкое применение в православной традиции через богословие александрийской школы и Псевдо-Ареопагита)<sup>137</sup> в сочетании с *гностическим акосмизмом*.<sup>138</sup> Также мы имеем в виду (созданную в дуалистическом ключе) схему платонической психологии и стоической патологии, на базе которых основана практика трансформации в исихазме.

### 3. Конкретизация мотивации, целеустановок и методов критического исследования

Итак, посредством вышеизложенного материала мы, во-первых, выявили специфическое содержание понятия онтологической трансформации (в особенности посредством **Приложения №: 3**) и, во-вторых, указали на проблематику, связанную с попыткой синтеза иудео-христианского Откровения с эллинистической мистикой. Тесная связь понятия онтологической трансформации в православно-аскетической традиции с эллинистическим наследием (философией и мистицизмом) очевидна<sup>139</sup>, хотя отноше-

<sup>133</sup> Ibid., сс. 252 – 253.

<sup>134</sup> **Хоружий, С.** *Антропология православия, op.cit.* <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>135</sup> Независимо от мировоззренческой базы, существует некая *общая схема* или "парадигма духовных практик", в которой имеют место такие характеристики, как холистичность (т.е. задействование всех уровней организации человека, - физических, психических и интеллектуальных), как восходящая природа духовного процесса (членение на выраженные ступени, ведущие от начально-предварительных состояний к некоторому "высшему духовному состоянию"). Данные элементы присущи многим «йогическим» методам, стоящим под общим знаменем пантеизма, дуализма и спиритуализма» (См. **Хоружий, С.** «*Духовная практика*» и «*отверзание чувств*» как феномены энергийной антропологии. *Компаративный анализ* (1998) [online], ИСА [просмотрен 12. 11.2007], <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>).

<sup>136</sup> **Сытников, А.В.** *Философия Плотина и становление патристического богословия. В кн.: Христианство и философия*, Москва: Сборник докладов конференции 27 января 2000 г., с. 79.

<sup>137</sup> **И. Мейендорф,** *Иисус Христос в восточном православном богословии, op. cit.*, сс. 56 – 67; сс. 130 – 134; 101 – 123.

<sup>138</sup> **Торчинов, Е.А.** *Религии мира..., op.cit.*, сс. 470 - 471. См. также: **Приложение № 19: Характерные черты гностицизма.**

<sup>139</sup> Как мы в Приложении № 2 выяснили, византийская империя покоилась на «трех китах» - кроме а) православной веры, также на: б) римской политической традиции и в) греческом культурном наследии.

ние к этому бесспорному факту (по идеологическим причинам) может сильно отличаться даже в рамках самой православной традиции. Однако выявление глубокой зависимости исихастской духовности с источниками античности не является ни основной мотивацией, ни целью данного критического исследования. Ведь исихазм, как феномен синтеза иудео-христианского Откровения и античного спиритуализма (как феномен христианской «йоги») имеет, так сказать, свое право на существование в многообразной гамме духовной культуре мира. Как школа весьма специфической духовности, как некая «антропологическая лаборатория» исихазм имеет свою привлекательность, особенно, когда речь идет о глубоком психологическом опыте, накопленном в течение многовековой практики. **Основную же проблему** мы усматриваем скорее в другом факторе. Как мы уже выяснили (см. Введение, 1 и Приложения № 1 и 2), в ходе истории исихастское движение приобретает ярко выраженную *экслюзивистическую*<sup>140</sup> тенденцию. В контексте греко-славянского империализма исихазм уже не желает быть просто маргинальным явлением монашеской духовности, но стремительно *выходит* и распространяется за стены монастырей, *претендуя* на «всеобщую антропологическую стратегию» и универсальную «модель христианской культуры».<sup>141</sup> В своих крайних выражениях исихазм претендует даже на статус единственно легитимное и адекватное выражение православной (= христианской) духовности в целом; он претендует на статус «ортодоксальной психотерапии»<sup>142</sup> и духовной науки, могущей предложить западному миру путь к холистическому выздоровлению, к духовной трансформации, и аутентически-христианскому спасению и т.д.<sup>143</sup> Из сказанного проистекает, что (в особенности русскому) исихастскому экслюзивизму свойственны сильные антизападнические настроения<sup>144</sup> и принципиальная нетерпимость к инакомыслящим и «инославным» христианам.<sup>145</sup> Иными словами – исихастский тип духовности фактически навязывается всему христианскому миру в качестве единственно легитимного выражения духовности вселенского Православия.

---

<sup>140</sup> См. о применении термина «экслюзивизм (*exclusivism*)» и его синонимов – «рестриктивизм (*restrictivism*)» и «партикуляризм (*particularism*)» в современной дискуссии между плюралистами, инклюзивистами и экслюзивистами о предмете спасения (*Four views on salvation in a pluralistic world*: John Hick, Clark Pinnock, Alister E. McGrath, R. Douglas Geivett, W. Garry Phillips, Zondervan Grand Rapids, Michigan 49530, 1996., pp. 15- 24.

<sup>141</sup> См. **Хоружий**. *Владимир Соловьев...*, *op. cit.* с. 185.

<sup>142</sup> См. **Hierotheos V**. *Orthodox psychotherapy*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>144</sup> См. Приложение № 2.

<sup>145</sup> См. об отношении Феодана Затворника к т.н. сектанству (пашковцам, штундизму, римокатолицизму) и расколу [**Георгий, (Гертушников), архим.** *Святитель Феодан Затворник и его учение о спасении*, Москва: Правило веры, 1999., сс. 131 - 135].

Если исихастским формам на Западе еще характерна терпимость, умеренность и тенденция к *инклюзивности*,<sup>146</sup> то это нельзя сказать о многих представителях русского исихазма (см. **Приложение № 2**), высказывания которых граничат с радикальным отвержением любой формы духовности, расходящуюся с идеологемами филокализма. Поэтому рецепция русской версии аскетической духовности сопряжена также и с далеко идущими *последствиями*, касающихся таких ключевых вопросов как понимание творчества, участия православного человека в культурной<sup>147</sup> и общественной жизни, его участия в экуменическом содружестве. Русское движение по реконструкции исихастских ценностей косвенно способствует также к порождению проблематики, связанной с возрождением русского мессианизма (**Приложение № 4**)<sup>148</sup> и «православного фундаментализма».<sup>149</sup>

Именно в контексте греко-русского национал-империализма, теократических амбиций и экклезиологического террора рождается наша основная мотивация для критического<sup>150</sup> исследования феноменов, связанных со школой исихастской духовности. Принципиальный вопрос, который мы ставим - имеет ли право данная школа духовности *навязывать* свои эллинистические парадигмы трансформации всему христианскому миру в качестве *истинно* христианских и единственно спасающих методов?

Итак, в обрисованном контексте об онтологической трансформации, конкретной базой критического анализа (на общем фоне исихастской духовности) мы избрали именно **аскетическое богословие Игнатия Брянчанинова**. И это не только потому, что он один из известнейших и влиятельнейших представителей филокалийского возрождения. Мы предполагаем, во-первых, что в образе его пророчески-реформаторский личности купно с центральной доктриной его аскетического богословия – о трансформации человека, ярче всего выявлена выше упомянутая претензия исихазма на абсолютность и эксклюзивность в рамках византийски-русского империализма.

---

<sup>146</sup> Учитывая сравнительно малое влияние Православия на общественное сознание, исихастская миссия заинтересованно в том, чтобы в первую очередь не шокировать, а скорее *заинтересовать* западного читателя. См. труды таких авторов, как, например, **Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания, Письма с Афона (к Д. Бальфуру)**, Москва: Патриарший Ставропигиальный Свято-Иоанно – Предтеческий Монастырь Эссекс, Англия, «Поломник», 2001. **Антоний, митрополит Сурожский. Труды**, Москва: Практика 2000.

<sup>147</sup> См. **Любомудров, А.М.** Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества, **В кн.:** ПСТ Св. Игнатия Брянчанинова, приложение к Тому IV, Москва: Поломник, 2002, сс. 513 - 522.

<sup>148</sup> **Различие национализма и мессианизма по Н. Бердяеву.**

<sup>149</sup> См. **Костюк, К.** Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки [online], **В журн.:** Церковно-общественный вестник [просмотрен: 11.11.2007], Москва: 22.07.2006., [доступен] <http://www.ateism.ru/articles/fundament.htm>.

<sup>150</sup> “**Critic** (гр. *κριτικός*) - *one who discerns*, → *κριτής, krités*, meaning a person who offers reasoned judgment or analysis, value judgment, interpretation, or observation. The term can be used to describe an adherent of a position disagreeing with or opposing the object of criticism. A **critique** (especially in philosophical contexts) is a systematic inquiry into the conditions and consequences of a conceptual set of concepts, and an attempt to understand its limitations. A *critical* perspective, in this sense, is the opposite of a dogmatic one. In philosophy this sense of the word was defined by Immanuel Kant” (*Critic, critique* [online], **In:** Wikipedia: the free encyclopedia, [available] <http://en.wikipedia.org/wiki/Critic>).

Предпринимаемое нами критическое осмысление, можно сказать – «*деконструкция*»,<sup>151</sup> в данном случае означает *аналитическое прочтение* Брянчанинова. Мы сознательно выбрали оппозицию терминов (*реконструкции* - *деконструкции*), ибо посредством предстоящего исследования мы надеемся внести свою лепту в разрушении различных мифов и иллюзий, сконструированных в идеологических интересах (византийски-русского) православного империализма с целью манипулировать умами верующих, поддерживая православное сознание в *прелести* мессианизма, изоляционизма и духовного эксклюзивизма.

Итак, основная **цель** нашей промоционной работы формулируется как:

Аналитически-критическое осмысление содержания доктрины Игнатия Брянчанинова об онтологической трансформации человека **а)** в свете особенностей личности автора и исторической ситуации **б)** на фоне философски-богословской дискуссии в пределах православной традиции; **в)** учитывая философские корни исихазма и его эксклюзивистские тенденции в контексте византийски-русского империализма.

Теперь уясним также и основную логику, и структуру предстоящего исследования. В качестве основных **задач** нашего исследования, мы выдвигаем:

1) Пользуясь исторически-патрологическим подходом (**методом**), по возможности лучшим образом понять феномен Брянчанинова в себе самом - в контексте его психологической и исторической обусловленности.<sup>152</sup>

2) Систематически, последовательно и критически осмыслить спектр тематики, связанный с трансформацией человека – этого ключевого стержня в системе взглядов Брянчанинова.

3) Удостоверившись в том, что мы правильно поняли позицию Брянчанинова по нас интересующим вопросам (касающихся трансформации человека), мы по возможно-

---

<sup>151</sup> **Деконструкция** (от лат. *de* «обратно» и *constructio* «строю»; «переосмысление») — понятие современной философии и искусства, означающее понимание посредством разрушения стереотипа или включения в новый контекст. Исходит из предпосылки, что смысл конструируется в процессе прочтения, а привычное представление либо лишено глубины (тривиально), либо навязано репрессивной инстанцией автора. Поэтому необходима провокация, иницирующая мысль и освобождающая скрытые смыслы текста, не контролируемые автором. Понятие разработано Дерридой, однако восходит к понятию *деструкции* Хайдеггера – «отрясения традиции истолкования с целью выявления сокрытий смысла» (См. *Деконструкция* [online], Материал из Википедии - свободной энциклопедии, **Категории:** [Постмодернизм](#) - [Деконструктивизм](#), [доступен] <http://ru.wikipedia.org/>).

<sup>152</sup> «Как и всякие люди, отцы Церкви жили *в конкретной* исторической и культурной обстановке, и их писания были ответами на *определенные вопросы*, адресованные конкретным лицам. Все это имеет огромное значение для правильного понимания святоотеческих творений. Для того, чтобы действительно проникнуть в мир святых отцов, почувствовать их мысль, узнать, почему они говорили именно так, а не иначе, и что все это значит для нас - носителей *другого менталитета*, живущих много веков спустя, в иной культуре, - нам необходимо изучать историю» (И. Мейендорф. *Введение в святоотеческое богословие*, *op. cit.*, с. 10.).

сти должны увидеть их также и на фоне теологически – философской дискуссии, ограничиваясь рамками православной традиции.<sup>153</sup>

Из логики этих основных задач-постановок проистекает и основная (трехчастная) **структура** исследования:

(I) Исагогическая часть посвящается биографически-текстологическим исследованиям и анализу культурно-исторической ситуации брянчаниновской эпохи;

(II) Основная часть посвящается *предпосылкам* и аналитически-критическому изложению самого процесса и результатов духовной трансформации по Брянчанинову;

(III) Дискуссионная часть посвящается проблеме ярко выраженного эксклюзивизма в установках Брянчанинова.

В предстоящей работе мы будем широко пользоваться системой *приложений*, позволяющей подвергнуть более подробному критическому исследованию вопросов, которые имеют не малое значение для лучшего раскрытия общей темы, однако занимают слишком много места для включения их в основной текст работы.<sup>154</sup>

## ЧАСТЬ I: ИСАГОГИКА

### 1. К пониманию личности Игнатия Брянчанинова (биография)

Основываясь на общих принципах патрологического исследования (см. Филарет Гумилевский<sup>155</sup> и Н.И. Сагарда<sup>156</sup>), первой задачей ИСАГОГИКИ<sup>157</sup> должно быть воссоздание «живого образа» церковного писателя.<sup>158</sup> Поэтому биографический раздел нашей работы не будет являться сухим перечнем общеизвестных фактов, но попыткой понять личность Брянчанинова в ее психологической обусловленности. Для этой цели мы особо выделим и прокомментируем лишь тех событий, которые, по нашему мнению, являются ключевыми в становлении личности нашего автора и способствуют лучшему осмыслению общей темы нашего критического исследования.

---

<sup>153</sup> Учитывая, что реконструктор исихазма – Брянчанинов свою позицию, как правило, отождествляет с Православием *par excellence*. Богословская дискуссия в рамках православной традиции позволит, как мы предполагаем, увидеть проблематичность такой идентификации.

<sup>154</sup> Итак, к ВВЕДЕНИЮ относятся Приложения № 1 – 4; к ПЕРВОЙ (т.е. исагогической) части нашего исследования относятся Приложения № 5 – 7; ко ВТОРОЙ (т.е. основной) ЧАСТИ нашей работы («Опыт трансформации человека по Брянчанинову») относятся Приложения № 8 – 15; к ТРЕТЬЕЙ части (дискуссионной) относятся Приложения № 16 – 24).

<sup>155</sup> См. **Филарет (Гумилевский), архиеп.** *Историческое учение об Отцах Церкви* Филарета (Гумилевского), *op. cit.*, сс. III – XX.

<sup>156</sup> См. **Сагарда.** *Лекции...*, *op. cit.*, сс. 2 – 52.

<sup>157</sup> Греч.- εἰσαγωγή, εἰσαγωγή – вводить, введение (в процесс).

<sup>158</sup> См. **Филарет (Гумилевский).** *Историческое учение*, *op. cit.*, сс. XIII – XIV.

Духовное становление Брянчанинова ни в коем случае нельзя назвать типичным для архиереев XIX столетия.<sup>159</sup> Святитель Игнатий родился 6 февраля 1807 года в селе Покровском Грязовецкого уезда Вологодской губернии, как отпрыск старинной дворянской фамилии Брянчаниновых.<sup>160</sup>

Он родился как *старший сын* Александра Семеновича и Софии Афанасьевны Брянчаниновых, как «дарованное на слезные молитвы матери, оставшейся, после потери двух старших детей – младенцев, продолжительное время бездетною»;<sup>161</sup> он был крещен в честь одного из первых чудотворцев Вологодских – преподобного *Димитрия Прилуцкого*. Л. Соколов характеризует культурно-духовную среду семьи Брянчаниновых следующим образом: «Атмосфера высокой духовной и внешней культуры, строгости, стройности, порядка, труда и энергии... Религиозный уклад жизни и высокое уважение к идеалам церковным и государственным – вот те факторы, влияние которых весьма заметно на личности Игнатия Брянчанинова... вырос в *строго православной русской семье*, среди северной природы, в недрах *чисто-русской народности*, под кровом и в виду святого храма, в уважении к религиозной святыне... унаследовал *глубокую религиозность* своей фамилии.<sup>162</sup>

Согласно Л. Соколову «выдающуюся и исключительную черту фамилии Брянчаниновых составляет *особо чуткая религиозность, способность и склонность к жизни в Боге и жажда аскетического подвига*».<sup>163</sup> Однако в трактовке самого старшего сына – выше упомянутые факты приобретают совершенно иную окраску и оценку. «Рожденный для скорбей скоротечной земной жизни»,<sup>164</sup> свое *детство* Игнатий Брянчанинов интерпретирует скорее как своеобразную *прелюдию к мученической жизни*.<sup>165</sup> Понимание этого периода (т.е. годов *первой молодости*) играет важную роль для целей нашего исследования, потому что именно в этот период «выработалось основное на-

---

<sup>159</sup> Смолич, И. К. Русское монашество 988—1917 [online], Приводится по изданию: *История Русской Церкви. Приложение. И.К.Смолич. Русское Монашество. Возникновение. Развитие. Сущность (988-1917)*. Москва: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997. [просмотрен 03.01.2008] доступен: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>.

<sup>160</sup> Фамилия Брянчаниновых принадлежит к древнейшим дворянским родам России и восходит к боярину Михаилу Бренко, – любимому наперснику Великого Князя Московского Димитрия Донского. Согласно Никоновской летописи, Михаил Бренко был тем воином, который в одежде Великого Князя и под княжеским знаменем «душу свою положил за други своя», - и геройски погиб в битве на Куликовом поле. Его внук Игнат – первый, по Царскому велению, начал писаться Брянчаниновым.

<sup>161</sup> *Дополнение к Некрологу Епископа Игнатия* («Московские Ведомости» (1867. № 161, 22 июля) **В кн.**: ПСТ Св. И. Брянчанинова, Приложение к Тому II, с. 620.

<sup>162</sup> Соколов, Л. *Святитель Игнатий, Его жизнь, личность и морально аскетические воззрения, op. cit.*, сс. 24 - 25.

<sup>163</sup> *Ibid.*, с. 22 – 23.

<sup>164</sup> «Мое рождение во грехе было **бедствием, худшим самого небытия!** Как не бедствие — *родиться для скорбей* скоротечной земной жизни, потом вечно существовать во тьме и мучениях ада! Нет за меня ходоатаев; сам не имею сил исторгнуться из пропасти погибельной. Изъемлет меня оттуда десница Бога моего... *Призрел Ты на меня, Господь мой, когда я был немощствующим младенцем!* Повитый пеленами, без разума, без способности к деянию, что принес я Тебе? как принял Ты обеты мои? как, приняв их, Ты излил дары Твои? Взирая на *непостижимую благость Твою*, прихожу в недоумение! И теперь не могу делать ничего более, как и сколько делал, бывши кратковременным младенцем: в молчании языка и ума, приношу Тебе младенческий плач и слезы...» (Плач мой, **В кн.**: ПСТ, Том I: *А.О, op. cit.*, сс. 513 – 514.).

<sup>165</sup> «Детство мое было преисполнено скорбей. Здесь вижу руку Твою, Боже мой! ...» (*Ibid.*, с. 514).

правление и характер всей деятельности» нашего автора.<sup>166</sup> В роли «тяжкого молота» (который «дробя стекло, кует булат...»<sup>167</sup>) в процессе выработки будущего аскета оказался отец Брянчаниновых – **Александр Семенович**. Сочетавший в своей личности «образованность и деспотизм»<sup>168</sup>, он главным правилом воспитания в Покровске установил «неумолимую строгость»<sup>169</sup>. Будучи гордым, властным, умеющим держать всех в беспрекословном повиновении<sup>170</sup>, глава дворянской семьи кует честолюбивые планы о будущем своей семьи. Он мечтает «упрочить ее значение в государственной жизни, предполагая дать своим детям блестящее образование, которое при родовых связях могло бы расширить их жизненный путь».<sup>171</sup> Поэтому основным средством для достижения своих целей он считал воспитание детей в духе «суровости и наказаний, подчас даже жестоких, странно соединяя в своем характере ум и светский такт с чисто домо-строевским деспотизмом»<sup>172</sup>. По данной причине, «над детьми строго надзирали, их жестоко наказывали даже за мелочные проступки или проявления слабостей, держали в проголодь по утрам для выработки в них известной дисциплины».<sup>173</sup> Даже Софья Афанасьевна (мать Брянчаниновых), принимая участие в данной системе воспитания, часто должна была скрывать свои родительские чувства, как недостойную слабость («прикрывая всегда холодной и спокойной маской все, что было у нее на душе»)<sup>174</sup>. Отсутствие ласки и нежности в воспитательных мерах было причиной тому, что дети Брянчаниновых чувствовали некоторую холодность по отношению к родителям. Чувство холодности особенно выработалось по отношению к отцу, которого боялись даже будучи взрослыми и с которым никогда не пытались поделиться внутренним содержанием своего духовного мира.<sup>175</sup> Недостаток любви дополнялся «мучительным чувством страха», от которого не могли избавиться дети Брянчаниновых даже, несмотря на некоторые светлые стороны жизни в Покровском.<sup>176</sup> Согласно амбивалентной оценке А. Купреянова, суровое воспитание, хотя и выковало из детей Брянчаниновых людей строгой честности и серьезного отношения к жизни (в них не было ничего пошло-

---

<sup>166</sup> Ibid.

<sup>167</sup> Купреянова, А. Из семейных воспоминаний, В кн.: ПСТ, Приложение к Тому I «Воспоминания о святителе Игнатии»: А.О., *op. cit.*, с. 611.

<sup>168</sup> Ibid., с. 604.

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> Соколов. Святитель Игнатий..., *op. cit.*, с. 44.

<sup>171</sup> Ibid., с. 24.

<sup>172</sup> Ibid., с. 36.

<sup>173</sup> Ibid., сс. 36 – 37.

<sup>174</sup> Ibid., с. 44.

<sup>175</sup> Ibid., сс. 44 - 45.

<sup>176</sup> См. Купреянова. *op. cit.*, сс. 608. 610. См также: «...грусть в глазах, не мимолетная, детская, а безнадежная, глубокая, при виде которой чуткому человеку сделалось бы холодно. «Есть дети, которые встают утром и рады... потому, «что их любят, что еще день... хороший впереди. А мы просытаемся в страхе... и жалко, что проснулись!.. от папеньки никуда не убежать» (Соколов. *op. cit.*, с. 43.).

го), однако – им не доставало **«счастья, и достаточной мягкости характера, терпимости к чувствам и идеям других»**.<sup>177</sup> Вдобавок к душевным страданиям, связанными с безжалостным и деспотическим воспитанием, присоединялись также проблемы со здоровьем, усугубляющие и так не легкое положение будущего аскета-епископа: *«здоровье святителя было расстроено с самого юного возраста»*.<sup>178</sup>

Итак, мир встречает детей Брянчаниновых совсем не ласково, и с уверенностью можно сказать, что для молодого Дмитрия эта первая ломка личности, является *не только*, как часто принято думать, закалкой характера. Фактически эти переживания остаются жестокой раной, разочарованием и глубоким «надрывом» в его душе<sup>179</sup>, оставившим неизгладимый след на личность, характер и на всю дальнейшую духовно-литературную деятельность Игнатия Брянчанинова. Иными словами – становление будущего святого происходит отнюдь не в обстоятельствах, способствующих гармоническому развитию личности; все упомянутые обстоятельства говорят о становлении сурового человека, из которого в последствии образуется особо **«суровый святой»**.<sup>180</sup> Итак, вникнув в обстоятельства жизни молодого Брянчанинова, пред нашими глазами начинает вырисовываться образ отлично воспитанного, во всяком отношении одаренного и дисциплинированного человека, однако с надломленной душой, с глубокими и не зажившими душевными ранами. В итоге - чувство отчужденности и отрешенности от мира (который так неласково, недружелюбно встретил его), вырабатывается у Брянчанинова уже с самого детства. И, утвердившийся в данном отчуждении, молодой Дмитрий начинает занимать себя мыслью о **побеге** из этой страшной и совершенно враждебной ему среды – земли и мира. Поэтому и неудивительно, что этот мотив «латинонически-гностического побега» из мира-темницы будет постоянно отражаться во всем его аскетически-литературном творчестве, являясь как бы основным фоном всех его произведений.

Таким образом, уже в подростковые годы в душе этого «тринадцатилетнего, **черсчур серьезного и грустного** мальчика... зародилось **желание уйти из мира, убежать** из его суеты в тишину монастырского уединения»;<sup>181</sup> молодой Дмитрий стано-

<sup>177</sup> Купреянова. *op. cit.*, с. 611.

<sup>178</sup> Дополнение к Некрологу Епископа Игнатия, *op. cit.*, с. 621.

<sup>179</sup> «Есть некая жесткость и в том, как он говорит о светской культуре... Есть всегда оттенок какого-то разочарования, почти надрыва, в его словах об отречении...» (Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, с. 393).

<sup>180</sup> Отвечая на вопрос о св. Игнатии Брянчанинове, метр. Антоний Сурожский (Блюм) ссылается на слова Амвросия Оптинского: *„из сурового человека получится только суровый святой, а из мягкого только мягкий. Не потому что один хорош или плох, а потому что святость не снимает человеческих свойств (Антоний, Митр. Сурожский. Человек пред Богом, Второе, дополненное издание, составитель Е. Л. Майданович, Москва: Полонник 2000. с. 333).*

<sup>181</sup> Соколов. *Святитель Игнатий...*, *op. cit.*, с. 44.

виться «не по-детски религиозно настроенным».<sup>182</sup> Уже с раннего детства он полюбил проводить время в *уединении*, в ближайшем соприкосновении с природой и его религиозное настроение замечали даже посторонние люди.<sup>183</sup> Как бы спасаясь от «холодной и суровой атмосферы домашней жизни»<sup>184</sup>, мальчик находит забвение в чтении **аскетической литературы**,<sup>185</sup> гармонизировавшей с внутренним настроением его души.<sup>186</sup> Читая и перечитывая жития святых угодников<sup>187</sup>, оставивших суетный мир во славу Божью, *отрок все больше и больше укреплялся в намерении* – самому последовать примеру аскетов, самому **сойти с «широкого пути, ведущего к вечной смерти», и вступить «на путь тесный и прискорбный, ведущий в живот»**.<sup>188</sup> Свой первый религиозно-мистический опыт Димитрий приобретает в подростковые годы<sup>189</sup>, что только усиливает его тягу к монашеской жизни.<sup>190</sup> С другой стороны, домашнее воспитание под деспотическим началом отца не осталась без «положительных» результатов - старший сын становится образцовым **лидером - перфекционистом**:

<sup>182</sup> Ibid., с. 46; Все же Святитель не идеализирует свою детскую религиозность и подвергает ее суровой оценке: знание церковных догматов и вера, соблюдение десятилетия, но без живого опыта, аскетического проникновения в свое положение Святитель определяет как мертвое знание и закопанный талант (см. *Плач мой, op. cit.*, с. 514.).

<sup>183</sup> **Шафранова, О.** *Святитель Игнатий Брянчанинов и благословенная Оптиная пустынь*, **В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому VI, с. 501.

<sup>184</sup> **Соколов. op. cit.**, с. 46.

<sup>185</sup> «Вступил я в монастырь в 1824-м году, а начал заниматься Писанием и Отцами гораздо раньше, можно сказать с детства» [*К епископу Феофану Затворнику: Письмо № 16, В кн.: Собрание писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского*, составитель игумен Марк (Лозинский), Москва – Санкт-Петербург, издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1995, с. 67.].

<sup>186</sup> См. **Соколов. Святитель Игнатий...**, *op. cit.*, с. 48.

<sup>187</sup> Знание древних языков позволяет молодому Брянчанинову читать святоотеческую литературу в подлинниках.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> «Когда я был **пятнадцатилетним** юношей, несказанная тишина возвела в уме и сердце моем. Но я не понимал ее, я полагал, что это — обыкновенное состояние всех человек.» (*Плач мой, op. cit.*, с. 515).

<sup>190</sup> «В дни юности моя я стремился в глубокие пустыни... **монашество нравилось и нравится мне само по себе!**... Быть *Епископом своего сердца*, и приносить в жертву Христу помышления и чувствования, освященные Духом – вот высота, к которой привлекались мои взоры» (*Речь при наречении во Епископа, В кн.:* ПСТ, Приложение к Тому II: «Святитель Игнатий на кавказской кафедре», *op. cit.*, с. 467.). См. также: «Пойти» в монахи в первой половине XIX века, согласно Григорию (Лурье), должно восприниматься как *желание стать истинным, последовательным христианином*. В противовес Соколову, давшему высокую оценку религиозности и духовности семьи Брянчаниновых, о. Георгий (Лурье) пишет: «**в детстве святитель Игнатий христианского воспитания не получил** - в тогдашних дворянских семьях это было невозможно (за редчайшими исключениями вроде семьи Хомякова): детей крестили, приучали к "обрядовому минимуму" (очень маленькому, да это и неважно), а затем учили по-настоящему только обычаям сословия - абсолютно антихристианским и безбожным. Но *противостоять этому было гораздо труднее, чем, скажем, безбожному воспитанию советской поры*: за авторитетом сословных традиций стояло побольше нравственной мощи, чем за личным авторитетом каких-нибудь раз и навсегда опущенных советских граждан — родителей и школьных учителей... Когда святитель решит стать монахом, его семья от него откажется: произойдет полный разрыв с родителями на несколько лет, а когда отношения восстановятся, то близкими они так и не станут. Но в юности, во время учения в Петербурге, будущий святитель выберет христианство» (**Григорий (Лурье), иером.** *Православие в одиночку: вдохновляющий пример Игнатия Брянчанинова, К задержавшемуся на 120 лет выходу «новой» книги*. публикация [online], [просмотрен 03.01.2008], доступен: [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7.](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7.)).

Не только по блестящим способностям, но, главное, по нравственным качествам своего характера был старший брат Дмитрий, **самый** благонравный, **самый** серьезный, **никогда** не принимавший участия в детских шалостях и проказах, ни произносивший неправды, даже в шутку. И, видя **безусловное превосходство** своего старшего брата, как бы отмеченного Божьим перстом, дети относились к нему с *уважением*, в котором был даже некоторый *оттенок благоговения*, что давало возможность Димитрию Александровичу оказывать на них доброе *влияние*: братья и сестры знали, что **все**, что посоветует Митенька, хорошо, **все**, что он не одобрит, почему-нибудь да худо, и **всегда** старались прибегать к его советам и к его помощи. Но **умный и не по летам серьезный мальчик**... нисколько не гордился... как бы не замечая того несомненного влияния...<sup>191</sup>.

Тем не менее, религиозно-аскетическая направленность юного и талантливому Димитрию никак не входили в честолюбивые планы отца, и 15-летний Димитрий по воле отца (против его собственной воли) отправился в **Петербург** для приобретения *офицерского образования* в Военно-инженерном училище. Будучи отлично подготовленным<sup>192</sup>, он блистательно выдержал вступительный экзамен и поступил *первым* по конкурсу (130 человек на 30 вакансий), сразу во второй кондукторский класс упомянутого училища. Отличная подготовка сочетается с *красивой представительной наружностью* Димитрия Александровича; его *выдержанность, серьезность, благородство* манер сразу выдвинули его не только среди других воспитанников, но и привлекает внимание великого князя Николая Павловича (будущего императора Николая I).<sup>193</sup> На вопрос великого князя «Что Брянчанинов? Каковы его наклонности и характер?» училищное начальство по сущей справедливости могло ответить: «Он **во всех отношениях примерный**. Очень религиозен и отличной нравственности»<sup>194</sup>. Таким образом, молодой студент Брянчанинов становится фаворитом будущего императора Николая I (его любимым «фельдфебелем»<sup>195</sup>). Обучение Димитрия Александровича в Санкт-Петербургском Военно-инженерном училище следует с **1822 г. по 1826 г.**<sup>196</sup> Жизнь в

<sup>191</sup> Соколов. *op. cit.*, с. 45.

<sup>192</sup> Родители позаботились о «классическом» образовании своего сына: «До пятнадцатилетнего возраста Дмитрий получает (домашнее) образование «самое основное и классическое... Родной язык он знал в совершенстве, латинский знал так основательно, что с совершенною легкостью писал на нем довольно большие сочинения, по-гречески мог читать, кроме того знал *три европейских языка*. В уровень знания языков успевал он в математике и других науках» (*Дополнение к Некрологу Епископа Игнатия, op. cit.*, с. 620.).

<sup>193</sup> «Для внешней канвы его жизни поступление в Инженерное училище оказалось очень важным, ибо здесь Брянчанинов благодаря своим способностям обратил на себя внимание великого князя Николая Павловича, который особо покровительствовал Военно-инженерному училищу, и когда в 1825 г. Николай взшел на российский императорский престол, он не забыл прилежного военного инженера Брянчанинова» (Смолич, И.К. *Русское монашество...*, *op. cit.*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>).

<sup>194</sup> Соколов. *Святитель Игнатий...*, *op. cit.*, с. 50.

<sup>195</sup> *Ibid.*, с. 74.

<sup>196</sup> «Таким вступил я в военную и вместе ученую службу, не по своему избранию и желанию. Тогда я не смел, не умел желать ничего: потому что *не нашел еще Истины, еще не увидел Ее ясно*, чтоб пожелать Ее! **Науки**... сделались предметом моего внимания: к ним я устремился всеми силами души; неопределенные занятия и ощущения религиозные оставались в стороне...» (*Плач мой, op. cit.*, с. 515).

суетной столице и учеба в светском заведении могли развеять в прах его прежние духовные искания,<sup>197</sup> однако будущий аскет остается верным своему внутреннему призванию, культивируя отчужденность к перспективам светской карьеры.<sup>198</sup> Но, тем не менее, влияние мирской среды подготавливает для молодого Брянчанинова еще одно серьезное **испытание**.<sup>199</sup> Одаренный юноша всецело и с большим интересом посвящает себя изучению точных наук, что, однако, приводит его к чувству духовной опустошенности и духовному кризису.<sup>200</sup> Прошедши, таким образом, через тяжелую внутреннюю борьбу, аскетическое призвание будущего монаха побеждает, так что молодой Брянчанинов начинает подвергать «науки человеческие» безжалостной переоценке<sup>201</sup> и приходит к решающему выводу: науки всего лишь – «плод *падшего* разума» и совершенно *несостоятельны для вечности*.<sup>202</sup> Понятно, что такая, скорее спиритуалистическая переоценка интеллектуальных ценностей совершается Брянчаниновым через призму преобладающего в нем аскетического мировоззрения. В центре его внимания выдвигаются лишь *духовные* ценности и лишь «*духовная наука*»; остальное же все (непосредственно не служащее духовному претворению человека) должно в лучшем случае отодвинуться на второй план, а то и вовсе отвергаться. Таким образом, Брянчанинов переживает внутреннее **обращение к источникам православно-аскетического предания**, к «*первому пристанищу* в стране истины, *камню основному* для духовного созидания души и *звезде*

<sup>197</sup> Слава *превосходного* ттеца – декламатора, заслуженная им в доме президента Академии Художеств и члена Государственного Совета – А.Н.Оленина, куда ввели его родственные связи; знакомство здесь же с знаменитостями того времени – Пушкиным, Батюшкиным, Крыловым, Гнедичем, обратившими внимание на *его поэтические и литературные дарования*; посещение богатого дома тетки Сухаревой, ведущей открытую светскую жизнь, - все это легко могло увлечь Димитрия Александровича в суету мирской жизни и сделать из прежнего «питомца пустыни» вполне светского молодого человека, блистающего в модных гостиных столицы и завоевавшего женские сердца своею *красивою, представительною наружностью* (Соколов. *op. cit.*, с. 50.). см. также в: Житие святителя Игнатия, **В кн: Собрание писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского**, составитель игумен Марк (Лозинский), *op. cit.*, с. 28.

<sup>198</sup> «Понятия мои были уже зреее; я искал в религии определительности... В строгих думах снял я мундир юнкера, и надел мундир офицера... Не до веселий, не до развлечения было юноше! *Мир не представлял мне ничего приманчивого: я был к нему так хладен, как будто мир был вовсе без соблазнов! Точно — их не существовало для меня: мой ум был весь погружен в науки, и вместе горел желанием узнать, где кроется истинная вера, где кроется истинное учение о ней, чуждое заблуждений и догматических и нравственных.* (Плач мой, *op. cit.*, сс. 515 - 516).

<sup>199</sup> «Димитрий Александрович по - началу со всей пылкостью духа, «всеми силами души» **устремился к свету образования**, „к наукам человеческим, изобретениям падшего человеческого разума”, оставив в стороне «неопределенные занятия и ощущения религиозные, и успехи его в науках были так блистательны» (Соколов. *Святитель Игнатий...*, *op. cit.*, с. 51.).

<sup>200</sup> *Ibid.*, с. 64. См также: «Протекли почти два года в занятиях земных: родилась и уже возросла в душе моей какая-то *страшная пустота*, явился *голод*, явилась *тоска невыносимая* — по Боге. Я начал оплакивать *нерадение* мое, оплакивать то *забвение*, которому я предал веру, оплакивать сладостную тишину, которую я *потерял*, оплакивать ту *пустоту, которую я приобрел*, которая меня тяготила, ужасала, наполняя ощущением сиротства, лишения жизни! И точно — это было томление души, удалившейся от истинной жизни своей, Бога» (Плач мой, *op. cit.*, с. 515.).

<sup>201</sup> См. *Ibid.*, сс. 516 – 519.

<sup>202</sup> «...все они для земли; потребность в них для человека оканчивается с окончанием земной жизни, — большею частью гораздо ранее. Если все время земной жизни употреблю для снискания знаний, оканчивающихся с жизнью землею: что возьму с собою за пределы грубого вещества?» (*Ibid.*, сс. 518 - 519).

путеводительнице».<sup>203</sup> В аскетическом учении Отцов молодой студент инженерного училища находит ключ к искомым решениям проблем, единственный путь к спасению души.<sup>204</sup> абсолютный критерий истинности и единственно-верное мировоззрение. Итак, под глубоким впечатлением аскетического мировоззрения Димитрий пересматривает смысл существования и убеждается в иллюзорности и суетности видимого мира<sup>205</sup> и возрождается, как ему кажется, для истинной веры. Он оставляет под ногами весь мрачный хаос своих сомнений, неверия, заблуждений, умствований, твердо и бесповоротно решается посвятить всю свою жизнь служению найденной им Истине.<sup>206</sup>

В лице Михаила **Чихачева**<sup>207</sup> молодой Брянчанинов, ставший ревностным приверженцем исихастского аскетизма, находит себе не только друга («светлую звезду, блеснувшую в *этой чуждой ему мгле*»<sup>208</sup>), но и первого «последователя»;<sup>209</sup> между ними завязывается тесная дружба, конечно, под авторитетным началом Брянчанинова.<sup>210</sup> Понятным образом, данный союз двух ревнителей благочестия резко выделяется на фоне остальных студентов инженерного училища: они «избегают всяких школьных проделок, не интересуются шумными светскими развлечениями».<sup>211</sup> Такое поведение друзей привлекает к себе других искателей «святости и чести»,<sup>212</sup> но также - вызывает насмешки и глумления.<sup>213</sup> В известном смысле Димитрий и Михаил переживают даже гонения за свое благочестие<sup>214</sup> и вынуждены тайно общаться с монахами Валаамского

---

<sup>203</sup> «Внезапно предстает мне мысль... сердце к ней, как в объятия друга. Эта мысль внушала *изучить веру в источниках — в писаниях святых Отцов*. “Их святость”, говорила она мне, “ручается за их верность: их избери себе в руководители”. — Повинуюсь. Нахожу способ получать сочинения святых угодников Божиих; с жаждой начинаю читать их, глубоко исследовать. Прочитав одних, берусь за других, читаю, перечитываю, изучаю... Какое между прочим учение нахожу в них? — Нахожу учение, повторенное всеми Отцами, учение, что *единственный путь к спасению*, — последование неуклонное наставлениям святых Отцов... Мысль эта была для меня *первым пристанищем в стране истины* (Ibid., сс. 519 – 520).

<sup>204</sup> **Соколов**. *Святитель Игнатий...*, *op. cit.*, с. 56.

<sup>205</sup> *Плач мой*, *op. cit.*, с. 521.

<sup>206</sup> **Соколов**. *op. cit.*, с. 58.

<sup>207</sup> «Весельчак, говорун, с душой на распашку, никогда прежде не раздумывавший над религиозными вопросами и имевшие весьма темное понятие о вере. Миша Чихачев ни в нраве, ни в благочестии не был похож на серьезного, задумчивого, углубленного в себя Димитрия Александровича. Последний кратко и властно призывает Чихачева «быть христианином» (**Соколов**. с. 60).

<sup>208</sup> *Житие Святителя Игнатия*, **В кн.: Собрание писем...** состав. иг. Марк (Лозинский), *op. cit.*, с. 28.

<sup>209</sup> «кратко, но властно» Димитрий обращает своего друга в реальное христианство (см. **Соколов**. *Святитель Игнатий...*, *op. cit.*, с. 60).

<sup>210</sup> в которой Чихачев не должен «отставать» (Ibid., с. 64).

<sup>211</sup> Ibid., с. 62.

<sup>212</sup> «Вокруг Дмитрия и его друга сложился *маленький кружок религиозно настроенных юнкеров*, которые вечерами после лекций и службы собирались не только для обсуждения религиозных вопросов, но и для молитвы» (**Смолич**. *Русское монашество...* *op. cit.*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>).

<sup>213</sup> **Соколов**. *op. cit.*, с. 62.

<sup>214</sup> Например, желая быть истинными христианами, юноши не могут удовлетвориться установленным в училище обычаем – только один раз в году приступать к таинствам исповеди и причащения. Для удовлетворения своего желания (еженедельного причащения), Димитрий обращается к духовнику училища и начал по субботам исповедоваться у него, а в воскресенье причащаться. Однако **духовник** училища не понял идеалистических порывов юных отроков, представлявших такое необычное явление среди учащейся молодежи, и, услышавши, что, раскрывающие пред ним душу воспитанники, «боримы множест-

подворья и Невской Лавры.<sup>215</sup> Терпение и молодых ревнителей вознаграждается и приходит время для еще более глубокого посвящения в духовную науку аскетизма. Решающую роль в обращении молодого офицера в **монашество** должна была сыграть личность, причастная к движению исихастского возрождения (по линии Паисия Величковского), – это о. **Леонид** (Наголкин, в схиме - **Лев**).<sup>216</sup>

По окончании Военного Инженерного училища в чине поручика, 19-летний Дмитрий Александрович предпочитает монашескую карьеру светской, однако осуществить свое намерение (принять монашество) он сможет лишь год спустя. Добившись царского указа об отставке по состоянию здоровья (6 ноября 1827 г), инженер-поручик Д.А. Брянчанинов в одежде простолудина прибывает в С.-Петербург, чтобы отправиться к своему духовному отцу Леониду в Александро-Свирский монастырь («в один из самых пустынных монастырей к старцам, известным по строгой монашеской жизни»).<sup>217</sup> И, получивши согласие настоятеля данного монастыря, он облекся в *послушническое* одеяние и вступает в число монастырской братии,<sup>218</sup> отдавши себя в совершенное, беспрекословное послушание старцу Леониду в целях своего духовного претворения. Однако не все совершается согласно идеалистическому представлению Дмитрия, предвещая новые повороты и крушения его духовно-романтических планов. Желая из-

---

вом греховных помыслов», посчитал своим долгом *донести* об этом училищному начальству. Это последнее истолковало «греховные помыслы» в смысле «политических замыслов» и подвергло юных друзей формальному допросу. Дмитрию Александровичу пришлось столкнуться с фактом, что порывы чистой души не только остаются непонятны и «пустыми бреднями ненормального мальчика», но и что благочестие, *превышающее стандарты государственной религии* – пресекается и бывает гонима. Также и **отец** Дмитрия, Александр Семенович, не допускавший мысли о несветской карьере своего сына и рисовавший яркими красками блестящие картины его будущей светской службы, *не жалеет силы для противодействия* благочестивым исканиям своего сына. Отец, а за ним и мать и слушать не хотели о монашестве их первенца, *разрушавшем все честолюбивые планы их* о его блестящей светской карьере (см. Ibid., сс. 65 - 69)

<sup>215</sup> Отыскавши **учеников о. Леонида**, молодые люди совещались с ними о всем, что касалось внутреннего монашеского делания; им они исповедовали свои помыслы, не скрывая для пользы души ничего, учились у них «охранять себя от страстей, помыслов, от поползновений», спрашивали у них совета, какие книги им читать из творений св. отцов. К тому времени Дмитрий Александрович сделался теперь уже совершенным аскетом в душе (Ibid., с. 69).

<sup>216</sup> «В 1826 г. в Петербург прибыл по своим делам старец Леонид и тоже остановился в Александро - Невской Лавре. В келье отца Иоанникия состоялась встреча отца Леонида и Дмитрия Александровича, которая оказала решающее влияние на всю последующую жизнь юноши» (**Шафранова, О.** *Святитель Игнатий Брянчанинов и благословенная Оптина пустынь*, *op. cit.*, Приложение к Тому VI, с. 502). После первой беседы Дмитрий сказал: «Сердце вырвал у меня о. Леонид, теперь решено дело. Иду проститься в отставку от службы и последую старцу; предамся ему всею душою и буду единственно искать спасения моего в уединении» (*Из рукописи Михаила Васильевича Чихачова* (РГАЛИ Ф.834. Оп.4. Ед.хр.841. Л. 499 - 500), **В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому I: *А. О, op. cit.*, с. 596). См. также: Старец-подвижник о.Леонид был *прославившиеся своею духовною жизнью*. Полная мудрости и монашеского опыта беседа с о. Леонидом, близким Дмитрию по духу, произвела *необычайнейшее впечатление* на его жаждущую духовной пищи душу, и *уже после этой первой беседы он стал духовным сыном старца*. По отбытии старца Леонида в Александро-Свирский монастырь, Брянчанинов и Чихачев постоянно вели с ним переписку, открывая ему свою душу и *леляя планы будущего подвижничества под его многоопытным и мудрым руководством* (**Соколов.** *op. cit.*, сс. 71 - 72.).

<sup>217</sup> Дополнение к Некрологу Епископа Игнатия *op. cit.*, с. 621.

<sup>218</sup> «Без порыва, без горячности, как невольник, увлекаемый непреодолимым сердечным чувством. каким-то непостижимым и неизъяснимым призыванием, вступил я в монастырь» (*Плач мой, op. cit.*, с. 522).

ведать истинный нрав молодого дворянина<sup>219</sup> и, таким образом, утвердить в *смирении* своего послушника, старец Леонид (как опытный учитель духовности) налагал на него самые тяжелые и весьма унижающие испытания.<sup>220</sup> И тут мы вплотную подошли ко **ВТОРОМУ решающему повороту** в духовной биографии Игнатия Брянчанинова, где 21-летний послушник (еще не получивший монашеского пострига), скоро теряет своего первого и единственного за всю жизнь духовного руководителя (причем, "духовного" не в формальном смысле слова). И уже после этого на всю жизнь в качестве единственного духовного руководителя ему останутся только книги.<sup>221</sup> О глубинных и истинных причинах данного разрыва скромно умалчивается в официальном «Жизнеописании» Брянчанинова;<sup>222</sup> известно, что по этому поводу имеются *две различные версии*, интерпретации случившегося. Согласно «**оптинской версии**», ученик о. Леонида - Брянчанинов рассматривается в качестве некоего **аскета – неудачника, не выдержавшего экзамен смирением**.<sup>223</sup> В данной традиции фигурируют якобы пророческое изречение старца Леонида по поводу *самовольного отлучения* его послушника: «если бы остался в послушании - то стал бы, как Арсений Великий», а теперь, т.е. после ухода, *уже нико-*

---

<sup>219</sup> Желая победить в предавшемся ему всею душою ученике *высокомудрие, гордость и самомнение, обыкновенно присущие каждому благородному и образованному человеку*, входящему в среду простолюдинов.

<sup>220</sup> **Соколов**. *op. cit.*, сс. 78 – 79; См. также: «Поступив в монастырь, Димитрий Александрович всей душой предался старцу о. Леониду в духовное руководство. Эти отношения отличались всей искренностью, прямоотой, представляли совершенное подобие древнего послушничества, которое не решалось сделать шаг без ведома или позволения наставника... такой род начального подвижничества и в древнее время, когда духовными старцами обиловали пустыни и монастыри, был уделом немногих послушников... Димитрий Александрович, как сказано. Во всем повиновался воле своего духовного отца; все вопросы и недоумения разрешались непосредственно им. Старец (Леонид) не ленился делать замечания своему юному питомцу, вел его путем внешнего и внутреннего смирения, обучал деятельной жизни...» (*Полное жизнеописание Святителя Кавказского*, Pdf-книга (book-svt.ignaty-A4.pdf) [online], Глава IV, сс. 52 – 54, Храм сошествия Святаго Духа на Лазаревском кладбище г. Москвы Издательство им. свт. Игнатия, просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://na-lazarevskom.ru/content/view/28/32/>). «Вскоре по вступлении моем в монастырь полились на меня скорби, как вода очистительная. То были и внутренние брани, и нашествия болезней, и угнетение нуждою, и потрясения от собственных неведения, неопытности, неблагоразумия; скорби от человеков были умеренные» (*Плач мой, op. cit.*, с. 526).

<sup>221</sup> **Григорий (Лурье)**. *Православие в одиночку...*, *op. cit.*, [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7).

<sup>222</sup> Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова, составленное его ближайшими учениками в 1881 году, **В кн.:** ПСТ, А.О. Том I, сс. 28 - 31.

<sup>223</sup> В "*Духовном наследии*" Барсонофия Оптинского мы находим *весьма нелестную оценку* о времени послушничества Брянчанинова: "У нас в Оптиной некоторое время жил инок Игнатий (Брянчанинов), впоследствии епископ. Батюшка Лев говорил, что из него может выйти **Арсений Великий**. Но **Арсения не вышло, не выдержал искуса**. Отец Лев, желая приготовить из него подвижника, испытывал его **смирение**. Бывало, пойдет куда-нибудь, возьмет и молодого Брянчанинова с собой и велит ему ехать за кучера. Остановится где - оставит его в конюшне с лошадьми, как будто забудет про него. Потом скажет: "А у меня там дворянчик с лошадьми остался, нужно ему чайку предложить". Подобным испытаниям батюшка частенько подвергал его, **и он не выдержал**. Однажды Брянчанинов заболел и временно, как бы на поправку, перешел в Любенский монастырь, но оттуда не вернулся. Потом стал он епископом, но **Арсением Великим не сделался**. Монашеская жизнь требует полного самоотвержения:... отвергнись себя и возьми крест свой.... (Мф.16, 24)." [*Слова преп. Варсонофия Оптинского в книге "Духовное наследие" - в главе "Воспоминания духовных чад" (Слово на Новый год)*, изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.] [online], В библиотеке свящ. Якова Кротова [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.krotov.info/spravki/persons/19person/bryancha.html>.

гда не достигнет истинной духовной высоты.<sup>224</sup> Совершенно противоположную точку зрения предлагает «версия последователей» Брянчанинова, согласно которой вся вина за разрыв отношений возлагается на недостаточную духовность о. Леонида и в итоге – на полное «оскудение» старческого института в эпохе «последнего времени».

В противовес оптинской версии, неофициальное «ПОЛНОЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЕ» объясняет *возрастающее недоверие* Димитрия к старцу Леониду, *неспособного удовлетворить глубокие духовные нужды будущего святителя – особенно избранника Божья*.<sup>225</sup> По началу Димитрий Александрович уже не скрывал, «что руководство о. Леонида его не вполне удовлетворяет, ибо старец не может решить всех его недоумений, которые приходится, по большей части решать ему самому».<sup>226</sup> А после перемещения монахов из Свирского монастыря в Площанскую пустынь, разрыв в отношениях лишь усугублялся, что в конечном итоге привело к *обособлению* молодых аскетов-ревнителей Брянчанинова и Чихачева от общества других учеников о. Леонида.<sup>227</sup> Димитрий Александрович тяготился частыми посещениями старца богомольцами, многочисленными собраниями и разговорами, приводящими к рассеянности. И так, ревнуя о спасении собственной души и души своего неопытного друга, он желал *отделиться от всех, вести жизнь более уединенную, скитскую*...<sup>228</sup> Но не получивши благословение о. Леонида на такое обособление, юный подвижник стал скорбеть и тосковать к явному ущербу для своего здоровья.<sup>229</sup> Далее «брянчаниновская традиция» подкреп-

---

<sup>224</sup> «Ссылка на Арсения Великого объясняет тут очень многое. Преподобный Арсений был (в конце IV века) воспитателем будущих императоров Аркадия и Онурия, блестящим ученым и царедворцем. Но, став монахом, он в своем отречении от мира отрекся от всяких интеллектуальных занятий и даже почти от всякого общения с людьми. Возможно, подобный путь готовил и старец Леонид для своего послушника; по крайней мере, смирия своего "дворянчика", он всё время заставлял его опрощаться и "не мудрствовать"...» (Григорий (Лурье). *Православие в одиночку...*, *op. cit.*, [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7)).

<sup>225</sup> В первую очередь, как предупреждает автор «*Полного жизнеописания*», – «отношения ученика и старца требуют глубоко внимательного и духовного рассмотрения... такой **крайне смиряющий образ руководства** был предпринят о. Леонидом для того, чтобы победить в нем всякое высокоумие и самомнение, которые обыкновенно присущи каждому благородному и образованному человеку, вступающему в среду простецов... Но испытаниям, хотя бы они совершались в духовном разуме, есть мера, свыше которой они утрачивают свою привлекательную духовную сторону... усердие и ревность подвергаемого начинают тогда ослабевать, когда не получают подкрепления в силе духовного разума... старец при таком образе действий должен обладать в достаточной степени этой силой... древние святые отцы в таких случаях действовали чудодейственной силой, и она удерживала при них послушников... Спустя год первая горячность, с какой Димитрий Александрович предался в руководство старца, начала остывать...присоединилось недовольство его старцем. Некоторые поступки старца казались ему не согласными с учением с учением св. Отцов, а также Леонид не мог удовлетворительно отвечать на все его вопросы, разрешать все его недоумения. Вероятно, эти вопросы касались более возвышенных сторон жизни духовной...» (*Полное жизнеописание ...*, *op. cit.*, <http://na-lazarevskom.ru/content/view/28/32/>).

<sup>226</sup> **Соколов**. *Святитель Игнатий...*, *op. cit.*, с. 81.

<sup>227</sup> «О. Леонид, замечая, что он скорбит и томится душой, приписывал неудовольствие его то болезненному состоянию, то внутреннему превозношению против других... » (*Полное жизнеописание ...*, *op. cit.*, Глава IV, с. 52). «Дмитрий Александрович... все более и более убеждался в необходимости для них отделиться от общества остальных учеников старца о. Леонида... Задумав отделиться от старца, он желал уединенно устроиться с товарищем своим в отведенной им келье, на правилах жизни скитской, т.е. жить вдвоем... Изложив желание свое перед старцем о. Леонидом, Дмитрий Александрович встретил с его стороны несогласие на такое отделение их от него... молодой подвижник Божий видел, что его не понимают, и не хотят понять, и превратно судят намерение его... Старец называл намерение его преждевременным и опасным и, чтобы отвлечь мысль его от этого желания, дал ему послушание составить жизнеописание блаженного старца монаха Феодора, что он и исполнил» (*Ibid.*, с. 60).

<sup>228</sup> **Соколов**. *op. cit.*, с. 82.

<sup>229</sup> *Ibid.* с. 83.

ляет свою версию случившегося разрыва отношений «единственным чудом»<sup>230</sup> в этом переломном этапе духовной биографии будущего святителя. Согласно «*Полному жизнеописанию*», послушник Димитрий сподобился *видения*, которое якобы удостоверяло Брянчанинова в его намерениях.<sup>231</sup> В итоге «о. Леонид разрешает друзьям жить вдвоем, отдельно от других, и не быть более под его старчеством»<sup>232</sup>. Однако ревнителям истинной аскезы приходится дорого заплатить за свое обособление, ибо в дальнейшем они оказываются лишенными всякой поддержки и протекции. После ухода от Площанской пустыни и прибытии в скит Оптинской Пустыни,<sup>233</sup> крайне трудные условия жизни и тяжкие болезни принуждают молодых дворян - послушников искать убежище у родителей Димитрия Александровича в селе покровском Вологодской губернии для поправки здоровья.<sup>234</sup> И уже с этого времени духовные пути старца и его ученика *разошлись окончательно*.

Итак, из своего первого опыта послушничества будущий аскет-реформатор вынес определенные выводы: не его личная неудача в послушничестве старцу, а скорее – полное отсутствие духовных наставников является ключевой проблемой современного монашества.<sup>235</sup> В последствии эта тема о «полном или крайнем оскудении духоносных наставников» (наряду с оставлением враждебного мира) красной нитью будет проходить через все его литературное наследие. Данный конфликт молодого послушника с его старцем в итоге выразиться в «молчаливом, но упорном» противостоянии двух течений в русском аскетизме – старой школы филокализма (Оптина, Афон и др.) и реформированного филокализма в лице брянчаниновской школы.<sup>236</sup> Согласно модификациям, совершенным Брянчаниновым в классическом учении исихазма<sup>237</sup>, главную роль в духовной жизни должны играть скриптуральные источники (св. Писание в толковании отцов филокалийской традиции).<sup>238</sup> А метод трансформации посредством духовно-

---

<sup>230</sup> Григорий (Лурье). *Православие в одиночку...* *op. cit.*, [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7).

<sup>231</sup> Соколов. *op. cit.*, с. 83.

<sup>232</sup> Ibid.

<sup>233</sup> Шафранова, О. *Святитель Игнатий Брянчанинов...*, *op. cit.*, Приложение к Тому VI, *op. cit.*, с. 506.

<sup>234</sup> Согласно летописи скита, «два иные ученики о. Леонида Дмитрий Александрович Брянчанинов и Михаил Васильевич Чихачев пожил в скиту несколько времени и отправились в Вологодскую епархию» (Ibid. с. 506).

<sup>235</sup> «Я желал быть под руководством наставника; но не привелось мне найти наставника, который бы вполне удовлетворил меня, который был бы оживленным учением Отцов... Впрочем я слышал много полезного, много существенно нужного, обратившегося в основные начала моего душенидания. Да упокоит Господь в месте злачном, в месте прохлады, в месте света и блаженства, почивших благодетелей души моей! Да дарует большее духовное преуспеяние и кончину благополучную текущим еще по прищущу земного странствования и труженичества!» (*Плач мой, op. cit.*, с. 523).

<sup>236</sup> По словам о. Георгия (Лурье) в этой развилке между двумя конфликтующими традициями - Оптинской и "Брянчаниновской", - как в фокусе линзы, собрана вся многолетняя история их *тихого, но упорного противостояния*, которая, пожалуй, не прекратилась не только после смерти святителя Игнатия, но даже и после смерти монастыря Оптиная пустынь в 1920-е годы [Григорий (Лурье). *Православие в одиночку...*, *op. cit.*, [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7)].

<sup>237</sup> Классическая школа филокализма, как правило, акцентирует роль старца в процессе трансформации.

<sup>238</sup> «Жительство иноческое... есть **жительство под руководством Отческих писаний с советом** преуспевающих, современных братьев; этот совет опять должно поверять по писанию Отцов» (*Плач мой, op. cit.*, с. 522.).

го старца (живой «иконы» Христа)<sup>239</sup> уже принципиально не возможен в виду специфических условий наставшей эпохи «духовного оскудения». Вызов, брошенный авторитетному институту старцев,<sup>240</sup> не останется без последствий, и аскет-реформатор должен будет платить за свое дерзновение «молчаливым, но упорным» несогласием со стороны других реконструкторов исихастской духовности, что, в свою очередь, только утвердит Брянчанинова в сознании своего духовного одиночества.<sup>241</sup> Но, тем не менее, позже он утвердит свою собственную школу понимания древнего исихазма посредством своего архиерейского положения в церковной иерархии.

После оставления своего первого учителя – о. Леонида, в жизни нашего автора наблюдается стремительный подъем по лестнице церковной карьеры. Вскоре совершается **постриг** послушника Димитрия **в монашество** (в 1831 г) с именем **Игнатия** (в честь священномученика *Игнатия Богоносца*). А вскоре после этого Игнатий уже в чине **иеромонаха** был назначен настоятелем маленькой, но древней Пельшемской обители. Также вскоре император **Николай I** замышляет назначить его настоятелем **Троице-Сергиевского** монастыря (служащего для духовного окормления дворянского сословия), расположенного недалеко от столицы и пришедшего в запустение.<sup>242</sup> Таким образом, в 1833 г. (еще игумену) Игнатию по указанию Николая I было поручено управле-

---

<sup>239</sup> Ср. о. Доримедонт: «Старец есть для послушника **икона Христа**, и эта икона тоже может быть «написана» более или менее талантливо... Но если икона «написана» менее талантливо, то есть старец менее искусен, имеет человеческие немощи и несовершенства, то это совсем не исключает для послушника возможности увидеть чрез старца Христа» (**Доримедонт, иером.** *Учение Святителя о послушании в свете Святоотеческого Предания*, *op. cit.*, с. 26).

<sup>240</sup> который, по мнению многих (в оптинской и афонской школе толкования древней традиции) отнюдь не оскудел в такой глобальной степени, как это изображает Брянчанинов.

<sup>241</sup> Сознание полного духовного одиночества не покидает святителя в продолжении всей жизни: «Во время своего жительствова в Николо-Бабаевском монастыре в откровенной духовной беседе с братом своим П.А. преосвященный Игнатий говорил ему, между прочим, что во всю жизнь Господь *не приводил его встретиться с духовно-опытным старцем, которому он мог бы открыть вполне свою духовно деятельную жизнь*, - так особенна и не доступна общему пониманию была эта жизнь. Впрочем, с признательностью и уважением вспоминал он всегда о наставнике духовном своего новоначала, старце о. Леониде, и впоследствии чем мог старался быть ему полезен» (*Полное жизнеописание Святителя Кавказского*, *op. cit.*, Глава IV, с. 55.). Архимандрит Игнатий в письме к знаменитому художнику Брюлову (27-го апреля 1847): «Около меня сформировался круг друзей, искренне меня любящих, но еще не встречался я с душою, перед которою мог бы я вполне открыться. И это не от того, что я был скрытен; нет, я очень откровенен, но душа, пред которою я мог бы открыться с истинною пользою, должна быть способною понять меня, исследовать меня, - должна постичь само вдохновение мое, если есть во мне какое вдохновение. Без этого откровенность бесплодна. Мало этого, откровенность перед непонимающим только наносит новую язву душе. В моем земном *странничестве* и *одиночестве* нашел я пристань верную – истинное Богопознание. Не живые человеки были моими наставниками, ими были почившие телом, живые духом святые отцы. В их писаниях я нашел Евангелие, осуществленное исполнением; они удовлетворяли душу мою...» (Письмо святителя Игнатия к художнику К.П. Брюлову, **В. кн.**: ПСТ, Приложение к Тому VI, *Отечник*, сс. 791 – 792.).

<sup>242</sup> Согласно «Жизнеописанию...» император обновляет Игнатию свое расположение: «Ты мне **нрависься**, как и прежде! Ты у меня **в долгу** за воспитание, которое я тебе дал, и за мою любовь к тебе... Я тебе даю Сергиевскую пустынь, хочу, чтоб ты жил в ней и сделал бы из нее монастырь, который в глазах столицы был бы образцом монастырей» (*Жизнеописание... ПСТ*, Том I, *op. cit.*, с. 40).

ние Троице-Сергиевой пустынью под Петербургом.<sup>243</sup> Однако прослужив в сане **архимандрита**<sup>244</sup> в Троице-Сергиевском монастыре 23 года, он возрождает данную обитель: построены три новых храма, воспиталось много духовных учеников. В данном монастыре архимандрит Игнатий *создает большую часть своих произведений* и ведет *обширную духовную переписку* с монашествующими и мирянами (со своими духовными детьми и со многими деятелями русской духовной и светской культуры).<sup>245</sup> В официальной версии будет звучать: «Архимандрит Игнатий приобрел в Петербурге почетную славу искусного и опытного в духовной жизни Настоятеля»,<sup>246</sup> однако сам он комментирует свое пребывание в Троице – Сергиевой Лавре отнюдь не однозначно.<sup>247</sup>

После преодоления некоторых препятствий<sup>248</sup> (в уважении к его заслугам и опытности и согласно представлению Святейшего Синода) Николай I назначил его в **1857** году **Епископом** на кафедру Кавказскую и Черноморскую». <sup>249</sup> Менее четырех лет епископ Игнатий управляет огромной (недавно открытой и весьма неустроенной) Кавказской епархией в условиях войны. Однако по состоянию здоровья он вынужден вскоре подать прошение об увольнении, и просит о предоставлении ему в управление Ни-

---

<sup>243</sup> Поблизости находились Петергоф, Царское Село, и отдыхающие там представители высшего света постоянно бывали в Троице-Сергиевой пустыни, ставшей, в некотором роде, обителью для духовного окормления дворянского сословия. Течение монастырской жизни часто нарушалось приездом духовной и светской аристократии.

<sup>244</sup> 26-летний иеромонах Игнатий «возводится» в сан **архимандрита** в 1 января **1834** г. в Казанском соборе Петербурга.

<sup>245</sup> Ныне известно около 800 таких писем Святителя.

<sup>246</sup> *Епископ Игнатий. Некролог*, Сообщение газеты «Московские Ведомости» (1867. № 109, 19 мая), **В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому II, *op. cit.*, с. 617.

<sup>247</sup> «Непостижимыми судьбами Промысла я помещен в ту обитель, соседнюю северной столицы, которую, когда жил в столице, не хотел даже видеть, считая ее по всему несоответствующую моим целям духовным. В 1833 году я был вызван в Сергиеву пустыню, и сделан ее настоятелем... Негостеприимно приняла меня обитель — Сергиева пустыня. В первый же год по прибытии в нее, я поражен был тяжкою болезнью, на другой год другою, на третий третьей: они унесли остатки скудного здоровья моего и сил, сделали меня изможденным, непрестанно страждущим. Здесь поднялись и зашипели зависть, злоречие, клевета; здесь я подвергся тяжким, продолжительным, унижительным наказаниям, без суда, без малейшего исследования, как бессловесное животное, как истукан бесчувственный; здесь я увидел врагов, дышащих непримиримою злобою и жаждою гибели моей... здесь милосердый Господь сподобил меня познать невыразимые словом радость и мир души; здесь сподобил Он меня вкусить духовную любовь и сладость в то время, как я встречал врага моего, искавшего головы моей, — и соделалось лице этого врага в глазах моих, как бы лицом светлого Ангела. Опытю познал я таинственное значение молчания Христова пред Пилатом и архиереями иудейскими. Какое счастье быть жертвою, подобно Иисусу! Или нет! Какое счастье быть распятым близ Спасителя, как был некогда распят блаженный разбойник, и вместе с этим разбойником, от убеждения души, исповедывать: достойная по делам моим приемлю: помяни меня, Господи, во царствии Твоем» (*Плач мой, op. cit.*, сс. 526 - 527).

<sup>248</sup> «Его неоднократно выдвигали кандидатом на архиерейскую кафедру, но каждый раз недоброжелатели отклоняли его кандидатуру. Так обер-прокурор Протасов воспрепятствовал назначению архимандрита Игнатия на Варшавскую кафедру. Митрополит Никанор в 1855 году отклонил просьбу Кавказского наместника Н.Н. Муравьева, лично знавшего архим. Игнатия, о назначении последнего на Ставропольскую кафедру; при этом он сослался на то, что Брянчанинов не учился в Духовной Академии» (*Отец современного монашества, Воспоминания современников о святителе Игнатии Ставропольском* [online], Москва: Изд. имени святителя Игнатия Ставропольского, 1996, [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.krotov.info/history/19/1860/1867brya.html>).

<sup>249</sup> *Епископ Игнатий. Некролог, op. cit.*, с. 618.

коло-Бабаевского монастыря. Его просьба была удовлетворена, и 13 октября **1861 г.** с несколькими преданными учениками он переехал **на покой** по увольнении от епархиальных дел в волжский монастырь на границе Костромской и Ярославской губерний. В данном месте до конца своей жизни святитель Игнатий целиком *посвящает себя литературной деятельности*.<sup>250</sup> Кончина епископа Игнатия (Брянчанинова) последовала в воскресенье **30 апреля (13 мая, н.ст.) 1867 г.**, в неделю жен мироносиц.<sup>251</sup> Епископ Игнатий канонизован Поместным Собором Русской Православной Церкви (Троице - Сергиева Лавра, 6-9 июня **1988**)<sup>252</sup>:

... Епископа Игнатия Брянчанинова (1807-1867), подвижника благочестия, автора многочисленных творений, аскета и учителя христианской жизни, труды которого по глубине и духовному содержанию раскрывают дух святоотеческого предания и являются его продолжением. Они легко читаемы и понимаемы современным христианином. Епископ Игнатий почитался за святость жизни уже своими современниками, которые видели в нем ученого **подвижника и богослова** Православной Церкви.<sup>253</sup>

Его мощи покоятся в Свято-Введенском Толгском монастыре Ярославской Епархии. Частица их была принесена в Ставрополь Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II во время первого визита в августе 1994 года. 2007 год –

---

<sup>250</sup> «Несколько своих сочинений, частью составленных вновь, частью прежних, пересмотренных, он издал тогда в свет. Таковы например «Слово о смерти», «Слово о чувственном и духовном видении духов», «Чаша Христова», «Слово о спасении и христианском совершенстве», «Правила наружного поведения для новоначальных иноков»; наконец, он издал в 2-х больших томах, роскошно напечатанных, свои «Аскетические опыты» (*Епископ Игнатий. Некролог, op. cit.*, с. 618.). «В последние годы своей жизни, на покое в Николо - Бабаевском монастыре, Преосвященный мало спал, никогда не раздевался и, как верный раб Божий, бодрствовал на всякий час дня и ночи, готовый встретить Господа своего. И застал Он его бодрым на молитве и верным на службе заблудшему человечеству...» (*Кончина Преосвященного епископа Игнатия, В кн:* ПСТ, Приложение к Тому II, *op. cit.*, с. 626.).

<sup>251</sup> См. *Ibid.*, с. 623.

<sup>252</sup> «Поместный Собор РПЦ 1988 г., посвященный 1000-летию Крещения Руси, открыл новый период в истории канонизации. Тщательное исследование материалов к прославлению святых историко-канонической группой в рамках Юбилейной комиссии, возможность осмысления и обсуждения вопросов канонизации с т. зр. догматической, канонической и исторической — все это началось на Поместном Соборе 1988 г. и стало характерной чертой подготовки последующих канонизаций. Председатель историко-канонической группы митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков) прочитал на Соборе доклад «Канонизация святых в Русской Православной Церкви» и представил материалы для канонизации (жития, иконы, тропари и кондаки). На основании представленных материалов Поместный Собор РПЦ 6–9.06.1988 прославил к общецерковному почитанию: 1) блгв. вел. кн. Московского Димитрия Донского († 19.05.1389); 2) прп. *Андрея Рублева*, иконописца (1360 — † 1-я пол. XV в., пам. 4 июля); 3) прп. *Максима Грека* († 1556, пам. 21 янв.); 4) свт. *Макария*, митр. Московского и всея Руси († 1563, пам. 30 дек.); 5) прп. *Паисия (Величковского)*, Нямецкого († 15.11.1794); 6) блж. *Ксению* Петербургскую, Христа ради юродивую († 1803, пам. 24 янв.); 7) свт. **Игнатия (Брянчанинова)**, еп. Кавказского и Черноморского († 30.04.1867); 8) прп. *Амвросия* (Гренкова) Оптинского († 10.10.1891); 9) свт. *Феофана* (Говорова), затворника Вышенского († 1894, пам. 10 янв.)» (*Канонизация святых после 1988 г.* [online], **В:** Православная энциклопедия (к 2000-летию Рождества Христова, Том: «Русская Православная Церковь», [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://ezh.sedmitza.ru/index.html?did=591>).

<sup>253</sup> Деяние освященного поместного собора Русской Православной Церкви о канонизации святых *Троице-Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988 года* [online], **В:** Фонд "Память мучеников и исповедников РПЦ века" [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.fond.ru/calendar/88.htm>.

это год 860 - летия Вологды и 200-летия со дня рождения святителя Игнатия (Брянчанинова).<sup>254</sup>

## 2. Духовное наследие Брянчанинова в контексте исторической ситуации

Придерживаясь принципа патрологического исследования («за биографией отца должен следовать обзор сочинений его...»)<sup>255</sup>, поэтому 1) установим сперва полный корпус сочинений (конечно, на сегодняшний день доступный), а потом уже 2) постараемся применить основные принципы исагогической науки<sup>256</sup> к литературным трудам святителя Игнатия.

### 2.1 Литературное наследие Брянчанинова: согласно внешнему свидетельству (установление корпуса текстов)

Как известно, в последний период жизни, находясь на покое в Николо-Бабаевском монастыре, святитель Игнатий занимался собранием, редактированием и подготовкой своих основных произведений. Результатом послужило издание сочинений в 4-х томах (в 1865-1867 гг.) известным петербургским книгопродавцем-издателем И.И.Глазуновым, бывшим к тому же глубоким почитателем святителя-аскета.<sup>257</sup> Содержание томов Брянчанинов определял сам, техническую выверку текстов, корректуру поручая вести духовной писательнице С.И. Снеессорове. Все расходы по изданию сочинений взял на себя родной брат автора - Петр Александрович Брянчанинов, - его сподвижник и благодетель.<sup>258</sup> Это "авторизированное" собрание (с прибавлением "Отечника") стало т.с. **каноническим корпусом** сочинений Игнатия, выдержавшим в последствии несколько изданий. В 2001 году издательство «Паломник» начинает переиздание «ПОЛНОГО СОБРАНИЯ ТВОРЕНИЙ святителя Игнатия (Брянчанинова)», включающего не только **все** выявленные тексты святителя (как и бывшие в печати), но и

<sup>254</sup> См. *Архив Церковно-научного центра Православная Энциклопедия, Седмица.Ru (09.11.2005)* [online], просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=624&did=28065>.

<sup>255</sup> **Филарет (Гумилевский), архиеп.** *Историческое учение об Отцах Церкви* Филарета (Гумилевского), *op. cit.*, с. XIV.

<sup>256</sup> Например, - выявление целеустановок, намерений, поводов автора, проистекающих из его письменного наследия, как и определение его адресатов.

<sup>257</sup> При появлении возможности издать их без цензурных изыятий, в типографии И.И.Глазунова печатаются (1865 году) первые два тома прижизненного Собрания творений святителя. В следующие два года увидели свет тома III и IV. Заключительный, пятый том прижизненного Собрания творений – «Отечник» вышел в свет уже после кончины святителя Игнатия. Таким образом сложился **канонический тип** издания трудов епископа Игнатия и все последующие собрания его произведений (СПб., 1886; СПб., 1905) неизменно повторяли в главном первое, в котором выражалась воля самого автора.

<sup>258</sup> **Шафранова, О. И.** Брат – сподвижник [online], *В кн.: Вологодские дворяне Брянчаниновы – Историко-краеведческий сборник статей*, Составитель: Н.Н.Фаругина, Редактор: Розанов Ю.В., Вологда: Вологодская Областная Универсальная Научная Библиотека, 2000 г. [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/001/041/index.htm>.

найденные в архивах и предлагаемые читателю впервые. Издание 2001 года (ПСТ) *впервые* включает исчерпывающую библиографию публикаций текстов самого автора и перечень печатных материалов о нем. Полное собрание творений предполагается выпустить в семи (или восьми) обширных томах, *шесть* из которых находятся в распоряжении читателей в данное время.

Значительный интерес в исследовании наследия Брянчанинова представляет его **эпистолярное наследие**. Обстоятельное исследование игумена **Марка (Лозинского)** (в рамках его магистерской диссертации), где были собраны все известные *письма* святителя<sup>259</sup> и материалы биографического характера, позднее стало *основой* для издания «СОБРАНИЕ ПИСЕМ...».<sup>260</sup> Издатели СП (1995 г.)<sup>261</sup> сочли необходимым частично восполнить пропущенные места, восстановить указания на адресатов и датировки, а также увеличить количество писем с 555 до 619.<sup>262</sup> А уже в СП (2002 г.)<sup>263</sup> не только в значительной мере восполнены все пропущенные места; оно дополнено также письмами к выдающемуся военному и государственному деятелю Н.Н. Муравьеву – Карскому. Тем не менее, нельзя с достоверностью утверждать, что в архивных фондах не будут найдены новые источники, связанные с жизнью и духовным творчеством епископа Игнатия.<sup>264</sup> В рамках данного исследования (ради однообразия) мы будем пользоваться привычной нумерацией писем (согласно Марку Лозинскому), при необходимости внося необходимые дополнения из СП 2002 года.

Согласно суждению А.Н.Стрижева, духовное наследие Брянчанинова имеет не только общенациональное значение, но и представляет собой «великий памятник русской культуры в целом и культуры русского языка в том числе».<sup>265</sup> Последнее утверждение связано с тем, что русский аскет особое внимание уделял также и литературной

---

<sup>259</sup> «Полное собрание писем епископа Игнатия» - тт. 4, 5, 6, в его магистерской диссертации.

<sup>260</sup> Поскольку Марк Лозинский составлял свой сборник с целью духовного воспитания, то он опустил не только значительную часть писем, но и другие существенные данные, о чем впоследствии весьма сожалел» [Андроник (Трубачев), игумен. От издателей, *В кн.: Собрание Писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского*, Составитель игумен Марк (Лозинский), Москва - С.-Перербург: Изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1995. с. 11.].

<sup>261</sup> *Собрание Писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского*, Составитель игумен Марк (Лозинский), Изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, Москва – С-Перербург. 1995. - 846. с.

<sup>262</sup> Андроник (Трубачев), *От издателей, op. cit.*, с. 11.

<sup>263</sup> **Свт. Игнатий (Брянчанинов)**. *Собрание писем*, Москва: Московский Сретенский монастырь, Изд. «Правило веры», 2000. – 877 с.

<sup>264</sup> Больше о данной проблематике в статье: **Каширина, В.** *Из неизданного эпистолярного наследия святителя Игнатия (Брянчанинова)* [online], *В журн:* Москва – журнал русской культуры (2005/03), [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://www.moskvam.ru/2005/03/kashirina.htm>.

<sup>265</sup> **Стрижев, А.Н.** От составителя, *В кн.:* ПСТ, А.О., Том I, *op. cit.*, с. 6.

отделке своих сочинений.<sup>266</sup> Кроме "стихотворений в прозе" святитель Игнатий писал и собственно *стихи*<sup>267</sup>, но поэтические опыты для Игнатия никогда не были в прямом смысле литературным творчеством - они являются лишь продолжением его "аскетических опытов".<sup>268</sup>

В пятидесятые годы прошлого столетия некоторые очерки Игнатия Брянчанинова об исихастской молитве были известны в английском переводе, а позднее – и во французском; итальянскому читателю он тоже известен.<sup>269</sup> Характерно, что из числа его творений именно труды, посвященные сердечной (или Иисусовой молитве) встретили наибольший интерес на Западе.<sup>270</sup>

## 2.2 Литературное наследие Брянчанинова: согласно внутреннему свидетельству (*самопонимание, самооценка*)

О смысле, цели и актуальности своего духовно-литературного наследия сам владыка<sup>271</sup> Игнатий выражается очень четко и недвусмысленно, тем самым, облегчая наше исследование. Кратко и по существу - он предлагает вниманию современного общества (т.е. православной России XIX века) **плод** всей своей духовной деятельности, сборник литературных трудов по аскетическому богословию - «**Аскетические опыты**». Он начал составлять данные труды, руководствуясь сугубо практически-пасторальными целями, т.е. для духовного наставления своей паствы, а также по

---

<sup>266</sup> Образцом в этом смысле для него всегда служил **А.С.Пушкин**, с которым он был лично знаком: "Мне очень нравился **метод Пушкина**... он беспощадно вымарывал в своих сочинениях излишние слова и выражения сколько-нибудь натянутые, тяжелые, неестественные... Его сочинения получили необыкновенную чистоту слога и ясность смысла... Смеею сказать, что и я *стараюсь держаться этого правила*" (К Антонию Бочкову (Письмо № 52), **В кн.: Собрание Писем, Марк (Лозинский), op. cit.**, с. 120). См. свящ. Геннадий (Беловолов): «В книгах святителя-писателя поражает высокое словесное мастерство, свободное владение словом, ясность и легкость слога, неповторимый авторский стиль, что делает даже его наставления монахам явлением художественной литературы... Это небольшие **религиозно-поэтические размышления и созерцания** ("Древо пред окнами кельи", "Дума на берегу моря", "Кладбище", "Роса", "Сета миродержца", "Размышления при захождении солнца", "Чаша Христова" и др.), всегда отталкивающиеся от конкретного впечатления (как правило, указывается место и время написания), **и восходящие к богомыслию**, откровению христианских истин и догматов. Они восходят, с одной стороны, к библейским псалмам, некоторые являются в прямом смысле вариациями на темы псалмов, а с другой стороны, - к "покаянным плачам" Ефрема Сирина, Андрея Критского, Иоанна Дамаскина. Среди жанров русской литературы XIX века к "размышлениям" Игнатия ближе всего т.н. **"стихотворения в прозе"**. Действительно, "стихи в прозе" Игнатия исполнены неподдельным поэтическим вдохновением, являются достоянием не только духовной словесности, но и в целом русской классической литературы» [**Геннадий (Беловолов), свящ. Поэтические опыты аскета, op. cit.**, <http://www.booksite.ru/usadba/brenko/issue/5.htm>.].

<sup>267</sup> См. Ibid.

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> **Чемус, Р. Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова, op. cit.**, с. 510.

<sup>270</sup> Ibid. с. 511.

<sup>271</sup> «Владыка» церковно-славянская калька с греч. δεσπότης = господин, хозяин дома, неограниченный властелин, владелец. В церковном употреблении - епископ, архиерей. При устном обращении употребляется звательный падеж слав. языка – Владыко.

просьбам отдельных лиц<sup>272</sup>, не имея еще намерения издавать их в печатном виде.<sup>273</sup>

Однако в силу сложившихся обстоятельств, святитель Игнатий начинает усматривать в публикации своих сочинений *особый промысел Божий*.<sup>274</sup> Ведь он не намерен «воздвигать памятник себе» самому (в смысле А.С. Пушкина<sup>275</sup>), ибо не считает свои сочинения своими «в собственном смысле». Они все, во-первых, *заимствованы* из святых Отцов Православной Церкви,<sup>276</sup> а, во-вторых, они *целиком* должны быть *приписаны* Промыслу Божью;<sup>277</sup> Брянчанинов чувствует себя *лишь* в роли **избранника**, простого *орудия* в руках Промысла. Поэтому его книги представляют скорее собственность «милости Божьей»,<sup>278</sup> «Отцов православной Церкви»,<sup>279</sup> «собственность всего монашества и православного христианства».<sup>280</sup> Решительное и неустанное утверждение святителя о том, что его сочинения *не принадлежат ему* самому,<sup>281</sup> позволяет ему их восхвалять и ревностно рекомендовать современникам.<sup>282</sup> Согласно оценке самого автора, его «Опыты» являются «Даром Божьим»,<sup>283</sup> «милостью»,<sup>284</sup> «милостыней»<sup>285</sup> и «благодеянием Божьим». <sup>286</sup> Свой «убогий» вклад при составлении данных трудов Брянчанинов видит лишь в двух основных «заслугах», во-первых, он отличный знаток патристически-аскетического наследия: «в течении всей жизни... занимался изучением Отеческих Писаний и сделал из них такое *извлечение*, какое возможно сделать только по долговре-

<sup>272</sup> «Относительно моих сочинений тебе известно, что я писал их **для себя** и для коротких, **немногих знакомых** моих, из настроения полученного и усвоенного монастырскою жизнью» [Письмо № 601(6 сентября 1862), *op. cit.*, с. 708].

<sup>273</sup> «...Не было у меня *ни намерения, ни надежды* напечатать его («Слово о Смерти»). Это могу сказать *и о прочих* сочинениях моих. Особенными обстоятельствами устроилось напечатание их, и, как понимаю, не без **Промысла Божья**» [Письмо № 288 (4 мая 1864), *op. cit.*, с. 543].

<sup>274</sup> «Как в настоящий труд я взошел не самопроизвольно, а как-то введен стечением обстоятельств, при том вижу, что выходит что-то особенное, то и позволяю себе полагать, что совершающееся совершается не без **Промысла Божья**» (Письмо № 501, с. 731).

<sup>275</sup> «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...», 1836.

<sup>276</sup> Письмо № 286 (К И. И. Глазунову по предпринятому им изданию «Аскетических Опытов»), с. 540.

<sup>277</sup> «Напечатание моих сочинений, очевидно, дело Промысла...» (Письмо № 510, с. 737). «Слава Богу за все! Поздравляю Тебя с окончанием трудов Твоих, которые возложились на Тебя по Промыслу Божью, *велись* под покровом Божьим, *окончились* по милости Божьей» (Письмо № 537, сс. 761 – 762).

<sup>278</sup> Письмо № 509, с. 736.

<sup>279</sup> Письмо № 289, с. 545.

<sup>280</sup> «К оптнским», **В кн.:** Игнатий (Брянчанинов), святитель. *Собрание писем*, Москва: Московский Сретенский монастырь, Изд. «Правило веры», 2000. с. 731.

<sup>281</sup> «Промысел Божий устроил напечатание «Слова о Смерти» и «Опытов» точно также, как устроил и написание их. Не признаю эти сочинения принадлежащими мне. Они истекли из Отеческих Писаний и из милости Божьей, а написать их даровано мне для пользы многих душ, следовательно и для пользы души моей» [Письмо № 521(25 февраля 1864), с. 750].

<sup>282</sup> «Аскетических Опытов», которые в христианском отношении имеют *огромное значение*. Это не мое сочинение: по этой причине выражаюсь о нем так *свободно...*» (Письмо № 317, с. 573).

<sup>283</sup> «Вы справедливо говорите, что «Опыты» не суть мое сочинение. Они - **Дар Божий** современным православным христианам. Я был только орудием. Тоже должен сказать и о тех двух томах, которые поступили ныне в типографию» (Письмо № 321, с. 576).

<sup>284</sup> «Составление их не отношу к себе, а к милости Божьей, во-первых, ко мне, а во-вторых, к ближним моим.» (Письмо № 501, с. 731).

<sup>285</sup> «... милостыня, оказываемая душе, на столько выше милостыни, оказываемой телу, насколько душа выше тела. Такой **милостынею** признал я книгу - Аскетические Опыты (Письмо № 286, с. 541).

<sup>286</sup> Письмо № 289, с. 545.

менном изучении сих исканий».<sup>287</sup> А во-вторых, как подвижник он посвятил всю свою жизнь для опытного постижения аскетической парадигмы. Иными словами - он «покупает» свои духовные познания ценою огромных страданий, поэтому – «это книга мученика!»<sup>288</sup>, которая «куплена ценою жизни».<sup>289</sup> В особенности из этого последнего обстоятельства, т.е. ценности его **духовного** опыта, проистекает великая *ответственность* епископа-аскета; он считает себя обязанным «представить христианскому обществу **отчет по согляданию земли обетованной**, точащей духовные дары и блага».<sup>290</sup> В связи с этим **основным намерением**, автор желает восполнить имеющийся дефицит в литературных трудах, посвященных именно **духовному** опыту православного аскетизма: «Моя единственная цель - не скрыть то, что может быть полезным для многих. Если не ошибаюсь, то в этом роде у нас почти нет духовных сочинений»<sup>291</sup>. Автор поясняет также и основную причину отсутствия такого рода сочинений; это связано с т. н. «крайним оскудением *живых сосудов* божественной благодати».<sup>292</sup> В данном обстоятельстве должно усматриваться **вся новизна и актуальность** литературной деятельности Брянчанинова для православного мира, и весь смысл его «лебединой песни», его «лепты к стопам **современного** христианства».<sup>293</sup> В качестве **основного содержания** трудов свт. Игнатия читателю предлагается монашеский опыт в строгом согласии с преданием именно «Православной Восточной Церкви».<sup>294</sup> Аскетические Опыты написаны с **основной целью спасения** не только собственной души автора<sup>295</sup>, но также и всех христиан, имеющих в нем нужду.<sup>296</sup> Несмотря на сугубо аскетическую тематику, Опыты **адресованы** широкому кругу (православных) читателей.<sup>297</sup> Помимо личных соображений,<sup>298</sup>

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> Письмо № 532, (20 апреля 1864), с. 758.

<sup>289</sup> Письмо № 501(21 ноября 1862), с. 731; «Покорнейше прошу принять благосклонно книгу "Аскетические опыты"... Эта книга писалась и пересматривалась в течение **20-ти лет**, соответственно наблюдениям, деланным над собою и над другими. [Письма к н.н. Муравьеву – Карскому о будущем России № 33 (21-го дек. 1865-го года), **В кн.: Святитель Игнатий (Брянчанинов). Собрание писем**, Москва: «Правило веры», 2000. с. 845].

<sup>290</sup> Предисловие (1863), **В кн.:** Отечник, ПСТ святителя Игнатия Брянчанинова, Том VI, с. 10.

<sup>291</sup> Письмо № 314, с. 570.

<sup>292</sup> Предисловие епископа Игнатия (1863-го года). Николаевский Бабаевский монастырь, Том VI, *Отечник*, с. 9.

<sup>293</sup> К Норову А.С., № 13 (1865 г), Приложение к Тому VI: «Письма святителя Игнатия к А.С. Норову», сс. 782 - 783.

<sup>294</sup> «**Направление** заимствовано мною *всецело* из учения Святых Отцов Православной Восточной Церкви» (Письмо № 314, с. 570.).

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> Промыслом Божиим дано было мне, во спасение души моей, приуготовить эту милостыню: этим же Божиим Промыслом дается Вам, во спасение души Вашей, передать эту милостыню духовную нуждающимся в ней христианам. (Письмо № 286, с. 540).

<sup>297</sup> «Современным православным христианам» (Письмо № 317, с. 573.), «современным *истинным христианам*» (Письмо № 503, с. 732.), «подвизающимся и спасающимся в наше время» (Письмо № 289, с. 546.), «современным христианам, желающим проводить жизнь благочестивую и богоугодную, но не имеющим возможности основательно и подробно изучить Отческие Писания» (Письмо № 286, с. 540.),

**главным поводом** к написанию своих трудов автор считает разъяснение вопросов, возникших в монашеской среде.<sup>299</sup> Появление *Опытов* Брянчанинова продиктовано особыми обстоятельствами исторической ситуации, которых святитель Игнатий характеризует как **отступление**.<sup>300</sup> И, учитывая специфику данных обстоятельств, необходимо представить современному читателю духовную пищу «с решительным, односторонним<sup>301</sup>, спасительным направлением».<sup>302</sup> В обстоятельствах всеобщего отступления его трудам присуще ярко выраженное сотериологическое значение;<sup>303</sup> в вопросах личного спасения они должны принести «существенную пользу»<sup>304</sup>. А Предание Церкви должно быть восстановлено (реконструировано) в ее чистоте,<sup>305</sup> и «правильный взгляд на предметы»<sup>306</sup> должен быть восстановлен.

Данной целеустановке должна служить вся тематика «*Опытов*», например, «покаяние, молитва, хранение себя от прелести»<sup>307</sup>, «кратковременность земной жизни»<sup>308</sup>, разъяснение «правильного образа молитвы».<sup>309</sup>

Для достижения цели духовного назидания, автор пользуется принципом А.С. Пушкина: сочинения «легко читаются от того, что пишутся и вырабатываются с великим трудом»<sup>310</sup>. Поэтому «для настоящего христианского поколения крайне нужно и

---

«современному остатку верующих» (Письмо № 289, с. 545.), «для всех иноков, даже мирян, которые желают быть христианами на самом деле, практически» (Письмо № 501, с. 731.).

<sup>298</sup> Письмо № 501, с. 731.

<sup>299</sup> «Статьи, из которых состоит моя книга, написаны в разные времена, по разным причинам, преимущественно по поводу *возникших аскетических вопросов в обществе иноков и боголюбивых мирян*, находящихся в духовном сношении со мною» (*Предисловие* к Тому VI, *op. cit.*, с. 9).

<sup>300</sup> Это время, «в которое иссякли благодатные наставники, умножились и лжеучители» (Письмо № 321, с. 576). Это время «охлаждения мирян к религии, а паче к духовенству» (Письмо № 509, с. 737.), время всеобщего самообольщения (Письмо № 503, с. 732.), время полного отсутствия наставников духовной молитвы (Письмо № 545, сс. 766 – 767).

<sup>301</sup> В своих книгах он ведет неустанную полемику с чужеродными православию идеями: «*Западное учение есть тьма* и влечет в свою тьму многоплетением умстваний по плоти» (*К Норову*, № 11, Т.:VI, *op. cit.*, с. 781.). Святитель Игнатий веровал, что именно от «твердости в православии зависит энергия народа нашего, самостоятельность его духа» (Письмо № 536, с. 761.).

<sup>302</sup> Письмо № 536, с. 761.

<sup>303</sup> «Я был только *орудием милости Божьей к современным православным христианам*, крайне нуждающимся в ясном изложении душевного христианского подвига, *решающего вечную участь* каждого христианина. Очень легко вдаться в *неправильный подвиг*, а посредством его *вполне отчуждаться от Бога*» (Письмо № 317, с. 573).

<sup>304</sup> Письмо № 286, (3 марта 1864), с. 540.

<sup>305</sup> «Сам видишь, какая настает нужда, чтобы деятельное учение Отцов, нравственное предание Церкви, почти совершенно забытое, было напоянуто» (Письмо № 521, с. 750).

<sup>306</sup> Письмо № 531, с. 758.

<sup>307</sup> Письмо № 503, с. 732.

<sup>308</sup> Письмо № 286, с. 540.

<sup>309</sup> «П. А. заботится об издании «*Аскетических Опытов*», в которых с особенною подробностью и разнообразием преподается *понятие о правильной молитве*, также и других существенно *нужных и важных подвигов духовных*, без которых одни телесные бесполезны и даже могут быть очень вредными, душепагубными» (Письмо № 289, с. 546).

<sup>310</sup> «Как Ваши сочинения легко читаются!» - сказал Пушкину его знакомый. «От того, - отвечал Пушкин, - что пишутся и вырабатываются с великим трудом». Смею сказать, что и я стараюсь держаться этого правила» (Письмо № 52, с. 120).

полезно»<sup>311</sup>, чтобы сочинение имело «разнообразную литературную форму, облегчающую чтение и заинтересовывающую к нему».<sup>312</sup> И это связано также и с тем, что «Отцы, по возвышенности своей, несмотря на простоту слога, *мало понятны* для этого поколения, в котором *христианство до крайности слабо*».<sup>313</sup> Желая быть доступным и духовно-практическим<sup>314</sup> для своих читателей, наш автор отступает от общепринятой (схоластической и академической) манеры писания богословских трудов.<sup>315</sup> Игнатий фактически *противопоставляет* богословские знания (полученные в учебных заведениях) опыту, приобретенному посредством аскетической практики.<sup>316</sup>

Автор, конечно, нацелен на достижение определенного **результата** – «чисто духовного» *воздействия* на читателя, таким образом, способствуя личному спасению<sup>317</sup> и укреплению истинно-православной идентичности всего русского народа.<sup>318</sup> По этой причине «Аскетические Опыты» представляют уникальный феномен в духовно – литературной жизни России: «... никто еще не писал в этом роде».<sup>319</sup> Но, тем не менее, данная особенность литературных трудов святителя Игнатия остается для многих еще непонятой (даже в среде выдающихся монахов, которые по меркам того времени сла-

---

<sup>311</sup> Письмо № 531, с. 758.

<sup>312</sup> «...разговоры, как то: Об Иисусовой молитве, о смирении и о монашестве недовольно пересмотрены и очищены. У них слог иной и должен быть иным, нижели у поэтических сочинений, каковы «Плач», «Блажен муж», «Чаша», «Зрение греха своего». Опять иной слог у статей Богословских (напр. о Евангельских заповедях), иной у статей, принадлежащих к христианской нравственности и философии, напр. об истинном и ложном смирении. «Аскетическая Проповедь» имеет свой отдельный слог, но вообще эта «Проповедь» недостаточно пересмотрена и вычищена. *Разнообразие слога нахожу неизбежным; будучи естественным, оно составляет одно из достоинств собрания сочинений*» (Письмо № 541, с. 764).

<sup>313</sup> Ibid.

<sup>314</sup> Письмо № 536, (25 мая 1864), с. 761; Письмо № 314 (18 апреля 1863), с. 570.

<sup>315</sup> «Не удивительно, что это настроение в некоторых оттенках представляется отделяющимся от настроения благочестивых иноков, даже *святых, но заимствовавших свое настроение в духовных училищах...* Я полагаю необходимым *сохранить этот характер*, и не перекраивать их на **Академический образец**; в противном случае оставить ненапечатанными, тем более, что они не с этою целью были писаны и самим мною признаются недостойными того (Письмо № 601(6 сентября 1862), с. 708).

<sup>316</sup> «Смею думать, что он (Иван Ильич) сделает благодеяние всему отечественному христианскому обществу, доставив духовное чтение *не из того образования, которое дает школа, сообщающая одни знания по букве, но которое приобретено монастырскою жизнью*. Школа сообщает знания, которые *принимаются умом к сведению, и только: монастырская жизнь сообщает деятельная христианская знания*, которые непременно производят *спасительное влияние на направление, настроение, деятельность читателя*. (Письмо № 314 (18 апреля 1863), с. 570).

<sup>317</sup> «...возьмите не себя корректуру «Аскетических опытов». На это имеются существенного значения причины: полагаю, что тщательный пересмотр «Опытов» подействует благотворно на Вашу душу, уже *привыкшую входить в общение с духом святых Отцев православной Церкви и находить пищу и утешение*, более,- оживление в этом общении...» (Письмо № 316, с. 572). «Она приводит к *самовоззрению, к умиротворению себя и назиданию Верою и Евангельскою Истиною...*» [Письма к Н.Н. Муравьеву – Карскому о будущем России, № 33 (21-го дек. 1865-го года), **В кн.: Собрание писем**, изд. «Правило веры», М. 2000, с. 845].

<sup>318</sup> «Опыты», будучи книгою **чисто духовною**, должны быть полезными отечеству и в гражданском отношении... От развития идей православия и от твердости в православии зависит энергия народа нашего, самостоятельность его духа (см. Письмо № 536, с. 761.).

<sup>319</sup> Письмо № 286, с. 540.

вились своей аскетической жизнью).<sup>320</sup> Также «строгость и серьезность», с какой владыка выступает в качестве реконструктора утерянного Предания, не остается без различного рода **противодействий**: «Слышу, что писания мои, заимствованные из изучения Отцов, встретили *нарекания* и некоторые *гонения*... Много многие соблазнились...».<sup>321</sup> Однако автора *Опытов* это не смущает, он даже укрепляется в сознании своего избранничества: скорби<sup>322</sup> и гонения<sup>323</sup> являются ведь «благим признаком»<sup>324</sup> верно избранного пути!<sup>325</sup> «Это не мое слово», любит твердить Брянчанинов - «это **слово Евангелия**»<sup>326</sup>. Несмотря на защитную реакцию, святитель все-таки сознает, что его труд является «*новостью* в литературе», требующий пояснений. Его духовные мотивы при составлении «*Опытов*» должны быть пояснены должным образом, и об этом он охотно просит своих друзей.<sup>327</sup> Иногда он даже готов признать ошибки и недостатки своих трудов: «...Мои сочинения, несмотря на *многая их недостатки в духовном и ученом отношениях*... ».<sup>328</sup> Это противоречие можно изъяснить тем, что святитель старается представить себя последовательным в своем учении о покаянии и смирении, поэтому он может раскаиваться даже в своих трудах: «...Здесь, в уединении, оглядываясь на прошедшую жизнь и усиливаясь раскаянием ослабить силу моих согрешений, приношу

---

<sup>320</sup> «При всем том и для многих монахов, славных своею аскетическою жизнью, например для Оптинских, мое настроение остается очень неясным... ибо их настроение образовалось от деятельной жизни телесной, столько видной для мира и прославляемой им, а *мое* от вынужденного болезнями и другими обстоятельствами затвора и сопряженного с ним душевного делания и подвига, невидного и непонятного для мира. Это-то настроение и проявляется повсюду в моих сочинениях, как они ни недостаточны, и делает их своеобразными. Они по характеру подходят к писаниям древних аскетов» (Письмо № 601, с. 708).

<sup>321</sup> Письмо № 504, с. 733.

<sup>322</sup> Письмо № 545, с. 766.

<sup>323</sup> «Мир любит свое», - сказал Спаситель. Когда мир услышит Слово Божие, провозглашаемое по стихиям и в духе мира, т.е. когда *он услышит учение свое*, прикрытое личиною учения Божия, тогда он превозносит его похвалами. Когда же он ощутит в слове *присутствие инаго Духа, действующаго разрушительно на владычество мира: тогда он заражается ненавистью к слову, устанавливает гонение на произнесшаго слово*... Слово Божие всегда было гонимо миром; гонение от мира всегда было свидетельством учения исходящего от Бога» (Письмо № 289, с. 546).

<sup>324</sup> Письмо № 504, с. 733.

<sup>325</sup> Письмо № 507, с. 735.

<sup>326</sup> Письмо № 504, с. 733.

<sup>327</sup> «Примите... экземпляр «Собрания» моих сочинений, написанных в сане архимандрита, исправленных и пополненных в сане епископа во время пребывания моего на Кавказе и в Бабаевском монастыре. Книга названа мною тем, что она есть: «Аскетическими опытами»... **Труд мой – новость в литературе**. По этой причине естественно, что некоторые примут его с приятностью, а для некоторых он покажется более или менее *странным*. Вы как дышавшие воздухом Востока...способны сочувствовать вновь вышедшей книге, написанной под влиянием духа святых пустынножителей Востока, из изучения их глубоких творений... Примите на себя благой труд *объяснить книгу*, ясную для Вас, тем, которые понуждаются в объяснении... Почти никто не предполагал, что я занимаюсь такими предметами, что такие предметы изучены мною, - а потому сочинены для меня и *притисаны мне намерения и направление, совершенно чуждые мне*...» (К *Норову А.С.*, № 13 (1865 г), Том VI, *op. cit.*, сс. 782 - 783).

<sup>328</sup> Письмо № 601, с. 708.

раскаяние и в составленных сочинениях, признавая их *грешными пред Богом*, и слова их *недостойными предмета*».<sup>329</sup>

Несмотря на сопротивление, напечатанные сочинения святителя Игнатия встречают теплый и **положительный отклик** со стороны «ищущих спасения»; они принимают Опытов Брянчанинова с «великою любовью», усматривая в данных трудах замену для «Добротолюбия».<sup>330</sup> У многих литературные произведения Брянчанинова вызывают *сильные положительные чувства*,<sup>331</sup> так, что автор уверен в дальнейшем успехе своего многотомного труда.<sup>332</sup> Владыка Игнатий доволен данной оценкой своих произведений, и, по его мнению, «Опыты» будут служить христианам для «питания, поверки и поддержки своего подвижничества».<sup>333</sup> Именно это и находят в его трудах почитатели Брянчанинова, например, государственный деятель и писатель **А.С. Норов** оценивает его духовно-литературный плод весьма похвальным образом, - книги Брянчанинова достойны, почитаться «**перлом** в русской духовной литературе» и быть «**настольными книгами** для православного христианина в борьбе с суетным миром» (20 апреля 1865 г.).<sup>334</sup>

### 2.3 Пророк и его школа (*пророчески-реформаторский характер учения Игнатия Брянчанинова*)

Продвигаясь дальше по намеченному пути исагогического исследования, напомним сказанное патрологом Филаретом (Гумилевским), весьма наглядно объясняющим принцип отцовства или духовной школы, лежащего в основе наших дальнейших рассуждений:

Как обыкновенный сын одолжен обыкновенному отцу жизнью *физической*, достойный ученик достойному учителю одолжен бывает рождением для жизни достойной человека, образованием высших сил души... **сын** есть всякий,

<sup>329</sup> Ibid.

<sup>330</sup> «Сведения, получаемый мною о том, как принимаются «Опыты» личностями, истинно ищущими спасения, очень утешают меня. «Аскетическая Проповедь» и «Советы» пополняют назидательное чтение, дающее читателям *решительно православное направление*. Делается ясным, что эти книги распространяются и водворяются между упомянутыми личностями. Из Бежецка пишут: «Опыты» приняты с великою любовью, эта книга **заменяет** «Добротолюбие» для нас, будучи гораздо *понятнее*, чем «Добротолюбие» и содержа все, о чем говорится в «Добротолюбии» (Письмо № 558, с. 778).

<sup>331</sup> «Странная судьба последней статьи 4-го тома. Нужны были 36-ть лет, чтобы ей вызреть, и потом уже появиться печатно. Теперь странно действие ея! Из полученных мною писем вижу, что она привлекла особенное внимание многих и произвела большое впечатление на многих. Многие, с разных мест, отозвались мне, что они читают и вчитываются в нее, рыдают над ней, и, каждый, признает как - бы написанною собственно для себя» (Письмо № 619, с. 821).

<sup>332</sup> «Рассматривая книгу «Опытов» и то влияние, которое она производит на других, полагаю, что второе издание ее неминуемо» (*Собрание писем*, изд. «Правило веры», М. 2000, с. 707).

<sup>333</sup> «Такой взгляд очень верен, и на нем я основываю свое мнение, что книга водворится. Ее будут читать, и перечитывать для *питания, поверки и поддержки* своего подвижничества. Теперь оказывается очень важным напечатание 3-го и 4-го томов, которыми подвижничество объясняется еще удовлетворительнее, точнее» (Письмо № 558, с. 778).

<sup>334</sup> **Любомудров, А.** *Искреннейший друг*, **В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому VI, с. 770.

кто учится с покорностью учителю (Strom. 1, 1). **Отцами** же церкви Христианской собственно именуются... *оставившие последующим временам свои писания с силою возрождать духовных чад о Христе*... преемники духа апостольского... отцы церкви должны **рождать и воспитывать** для истины Христовой чад... **возводить людей на высшую степень духовного образования**... Письменные произведения заключают в себе дух учителя и сим то духом возрождаются для церкви чада не одного, но разных времен... учитель живой истины Христовой, по свойству самой истины, должен быть примером жизни одушевленной истиною.<sup>335</sup>

Поскольку определенные круги в РПЦ откликнулись на керигму Брянчанинова, мы вправе выдвинуть предположение о возникновении особой «школы» «брянчанinovской» духовности (т.е. особой школы толкования филокалийской традиции) в рамках общего русла российского исихазма. Примыкание к данной школе происходит в основном посредством сочинений Брянчанинова, содержащих в себе дух самого владыки Игнатия. Согласно данной логике, Брянчанинов, во-первых, сам адекватным образом соединен с **духом** православно-аскетической традицией (т.е. с духом древних **Отцов**), поэтому (будучи богоизбранным посредником, мостом для духовно - мистического влияния) он фактически **подсоединяет** своих приверженцев к спасительной традиции истинно-православной духовности. Сознание особого избранничества<sup>336</sup> (для спасения человечества, в особенности - «верного остатка» православных христиан), позволяет Брянчанинову **приглашать** читателей *примкнуть «к себе»* (т.е. к своим трудам).<sup>337</sup> По сути это и является приглашением образовать вместе с ним (и другими единомышленниками, которых в его время не так-то уж много) совместное «братство», «направление» или «школу»: «Вы, перечитывая мои сочинения, заимствуете из них все *мысли и чувствования* в Вашу собственность - так понимаю - **соединяетесь со мною в одно направление, в один дух**».<sup>338</sup> Святитель Игнатий приглашает в свое «братство» тех, которые «в земном хаосе ищут красоты».<sup>339</sup> Он знает также, что тех, «которых угнетает **скорбь, пригоняет к моей пристани**»; таковых Брянчанинов особенно приглашает в

<sup>335</sup> **Филарет (Гумилевский), архиеп.** *Историческое учение об Отцах Церкви* Филарета (Гумилевского), *op. cit.*, сс. IV- VI.

<sup>336</sup> «Не бойтесь, – писал он после этого к одному из посетивших его, – *я не умру до тех пор, пока не кончу дела своего служения человечеству и не передам ему слов истины*, хотя, действительно, так ослабел и изнемог в телесных силах, как это вам кажется... В 1867 году, 21 апреля привезен был из Ярославля посланный по почте тюк с двумя последними частями сочинений Преосвященного Игнатия. Когда раскрыли посылку и подали ему книги, он перекрестился и сказал: "Слава Богу! **Снято с меня это иго**... » (Кончина Преосвященного епископа Игнатия, **В кн.:** *Отец современного иночества...*, *op. cit.*, <http://www.krotov.info/history/19/1860/1867brya.html>).

<sup>337</sup> «Вместо личного посещения **прихожу к Вам моею книгою**, и, при *посредстве* ея, **желаю постоянно быть с Вами**» (Письма к н.н.Муравьеву – Карскому о будущем России. Письмо № 33 (21-го дек. 1865-го года), **В кн.:** *Собрание писем, op. cit.*, с. 845).

<sup>338</sup> Письмо № 314, с. 570.

<sup>339</sup> Письмо святителя Игнатия к художнику К.П. Брюллову, **В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому VI, *Отчник, op. cit.*, с. 792.

пристань своих «*божественных помышлений и чувствований*». Нашедшие же данную пристань, должны найти там отдых и спокойствие: они «начинают вкушать спокойствие, утешение и делаются моими друзьями. Вашей душе *надо* найти эту пристань!...». <sup>340</sup> Пророческий характер таковых (прямых и косвенных) приглашений достигает цели, находя страстный отклик последователей, которые распознают в нем не только великого, но и, вероятно, и *последнего* истинного посланца Божьего. <sup>341</sup>

Под пророческим (профетическим) <sup>342</sup> характером служения Игнатия Брянчанинова подразумевается, конечно, не предсказывание будущего (хотя последнее в известном смысле также имеет место). Пророк – это, в первую очередь, личность, наделенная даром восприятия Божественного послания и способностью сообщить его людям, как посредника между ним и людьми, как открывающего волю Божью и смысл истории» в значительной мере призван крикить настоящее (*Gegenwartskritik*). <sup>343</sup> Актуальное возвешение воли Божьей пророком обычно происходило в обстоятельствах *профанации* Завета и *преступлении* закона Божья, т.е. в обстоятельствах апостасиса (*ἀπόστασις*/отпадения) от «высокого спасительного призвания и идеалам Божья законодательства. Поэтому в своих речах пророки предвозвещали, под какими условиями народ Божий может быть спасен их Господом. Пророки не понимают себя в качестве революционеров, желающих поквитаться со старым, но, наоборот, в качестве истинных хранителей духовного предания народа Божья, которую они актуализируют для данного времени. Они призывают народ к покаянию и пробуждению, к обновлению на основании правил жизни в Завете; их нельзя назвать революционерами, но реформаторами, старающихся древним законам веры найти новое применение. <sup>344</sup>

Несколько слов еще о феномене «носителей духа» Игнатия Брянчанинова, т.е. о продолжателях специфического образа его духовности (иными словами – продолжателями его традиции толкования исихазма). Какова же численность тех, кто отождествились «строкам из страны страданий, страны особенной»? <sup>345</sup> По свидетельству самого святителя – таковых **не было много**. И действительно, в самом начале брянчанинов-

<sup>340</sup> Ibid.

<sup>341</sup> Об этом красноречиво свидетельствуют слова игумена Антония (Бочкова): После вашего преподобного Нила Сорского Преосвященный Игнатий был *вторым* и, может быть, **последним** монашеским учителем и писателем, а *по силе слова, по ясности изложения* своего аскетического учения – **первым и единственным**. Никто из современников не мог равняться с ним в знании отеческих писаний. Это была *живая библиотека* Отцов... **Учитель плача, новый Иеремия**, скончался к этому пророческому дню, и последователь преподобного *Нила* погребен в день его памяти. Вся седмица мирноносиц, по Евангелию Иоанна, как бы посвящена усопшим, и вся Вселенская Церковь воздала эту честь новопреставленному невольню (*Из письма игумена Антония (Бочкова) настоятеля Черемецкого монастыря казначею Сергиевой пустыни иеромонаху Нектарию, от 9 мая 1867 года, В кн.: ПСТ, Приложение к Тому II: «Кончина святителя Игнатия», с. 616.*)

<sup>342</sup> «Термин «*нави*» (евр. נָבִי) можно перевести как призванный Богом, а «*профетэс*» (греч. προφήτης) – человек, говорящий от чьего – то лица... Пророки были выразителями воли Господней, открытой им в духе...» (А. Мень, **прот. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания, Ветхий Завет**, Москва: Фонд Александра Меня, Общедоступный Православный Университет, 2000, сс. 314 – 315.).

<sup>343</sup> LaSor, W.S./Hubbard, D.A./Bush, F.W. *Das Alte Testament. Entstehung- Geschichte – Botschaft*, hrg. von Helmut Egelkraut, Brunnen Verlag Giessen/Basel, 1990, S. 353.

<sup>344</sup> Ibid., S. 356.

<sup>345</sup> Письмо № 114, с. 197.

ского движения, тех, которые, образно говоря, «понимали язык страны, в которой поселился» их идейный руководитель, было не много. На языке той страны могут ведь говорить *только избранныки* Божьи, те, которые в руках держат знак своего избранничества – *чашу страданий* Христовых!<sup>346</sup> Согласно свидетельству о. Георгия (Лурье) влияние Игнатия Брянчанинова росло постепенно.<sup>347</sup> Из числа известных представителей монашества XIX – XX века к «носителям духа» святителя Игнатия могут быть причислены такие лица, как игумен **Никон (Воробьев)** (1894 – 1963)<sup>348</sup>, схиигумен **Иоанн (Алексеев)** (1873 – 1958), схимонахини **Ардалионы (Игнатовой)** (1816 – 1864). Наиболее известна подвижница игуменства Усть-Медведицкого монастыря мать **Арсения (Себрякова)** (1833 – 1905).<sup>349</sup> Из современных же представителей монашества необходимо упомянуть архимандрита **Лазаря (Абашидзе)**, который в своей книге «О тайных недугах души» руководиться строгой схемой брянчаниновской духовности.<sup>350</sup> По критериям той же духовности иерей **Владимир Елисеев** сравнивает православный путь к спасению и путь совершенствования согласно индийской и дальневосточной мисти-

<sup>346</sup> Ibid., сс. 196 - 200.

<sup>347</sup> «со временем только росло, особенно уже в XX веке, поскольку спустя уже десятилетия после его кончины стало ясно, насколько он был прав... И были, конечно, люди в конце XIX века, уже после кончины святителя Игнатия, которые были **верны его духу**, подражали ему, даже чаще всего и не будучи знакомы с ним при жизни... Но все-таки это была **очень тоненькая струйка, а в основном произошло то, о чем предсказывал святитель Игнатий, - катастрофа Русской Церкви [Г. Лурье, иером. Самое лучшее время для Церкви наступило сейчас, op. cit., [http://st-elizabet.narod.ru/gtg\\_propovedi/2003/prop03\\_05\\_13.htm](http://st-elizabet.narod.ru/gtg_propovedi/2003/prop03_05_13.htm)].**

<sup>348</sup> «Отец **Никон** завещал... неотступно руководствовался в своей духовной жизни бесценными творениями святителя Игнатия (Брянчанинова)». В разделе «Святые отцы» мы читаем: «Учиться надо и *молитве*, и вообще *христианству* у Игнатия Брянчанинова. Лучшего учителя для нашего времени нет. Но и он стал почти недоступен современным христианам... Без него понимать древних отцов, а главное, применять их к себе почти невозможно. Это познают все из своего горького опыта, если только будут вообще идти путем *истинно христианским*, а не *мечтательным*... Как я благодарен ему за его писания! Не понять и не оценить его – значит, ничего не понимать в духовной жизни. Смею сказать, что сочинения епископа Феофана (Говорова)... *- работы школьника* по сравнению с творениями епископа Игнатия (Брянчанинова)... постоянно вникайте в Игнатия (Брянчанинова) и идите указанным им путем. Это путь всех древних Отцов, путь, пройденный и самим Игнатием, проверенный им, как человеком нашего времени и развития, человеком наших недостатков и слабостей, нашего почти окружения. Это то делает его писания *особенно ценными*. Прибавьте к этому силу благодати Божьей, явно в них ощутимую...» [*Носители Духа Святителя Игнатия (Духовные советы современным христианам). Из писем игумена Никона (Воробьева), схиигумена Иоанна (Алексеева), игуменши Арсения (Себряковой), схимонахини Ардалионы (Игнатовой)*, Москва: сост. Игумен Игнатий (Душеин), изд. Четвертое дополненное, 2005, сс. 6 – 8; 124].

<sup>349</sup> «...игумена **Арсения** знакомится с творениями недавно почившего епископа Игнатия. Это знакомство *буквально потрясло* иг. Арсению. С великой ревностью она принялась за изучение духовного наследия почившего святителя, прежде всего его «Аскетических опытов». Они, как писала она, *сделали ей понятным путь духовной жизни*» (Ibid., с. 11).

<sup>350</sup> Подчеркивая исключительное значение постоянного покаяния в духовном развитии христианина, автор в ярких красках обличает скрытые страсти и опасность прельщения ложной духовностью: «Каждый шаг на пути духовной жизни христианина есть не что иное, как покаянное движение сердца, зрящего свои грехи. С покаяния открывается для уверовавшего дверь в церковный мир, только чрез покаяние открываются ему райские врата. Коротко сказать, начало покаяния и есть начало спасения» (**Лазарь, архим. О тайных недугах души**, Изд. Сретенского монастыря, 1998, с. 3).

ке.<sup>351</sup> Из современных церковно-академических богословов ярко выраженным «носителем духа» является **А.И.Осипов**, посвятивший в своем «Основном богословии» целую главу основам духовной жизни согласно принципам свт. Игнатия Брянчанинова;<sup>352</sup> в духе брянчаниновского ригоризма он выступает как бескомпромиссный и беспощадный критик католической духовности.<sup>353</sup> Приверженцем учения святителя Игнатия (в особенности - апологетом учения о послушании) выступает игумен **Сергей (Рыбко)**,<sup>354</sup> а из зарубежных представителей к идеям Брянчанинова ближе всего примыкает о. **Серафим (Роуз)**.<sup>355</sup>

## 2.4 Пророк и его время: исторический контекст сочинений Брянчанинова

Следуя общим законам исторического исследования, мы должны указать также на прагматическую связь литературно-исторических фактов, представить сочинения того или другого учителя церкви как выражение определенного духовного течения или богословского направления, указать на основные факторы исторической, культурной и политической обусловленности данного автора.<sup>356</sup> Поэтому в дальнейшем мы представим взгляд на эпоху Брянчанинова 1) с точки зрения православных историков; 2) с точки зрения самого Брянчанинова.

### 2.4.1 Секуляризация Русской Православной Церкви. Два пробуждения

Г. Флоровский указывает на важный фактор в понимании Игнатия Брянчанинова: его ригористичный облик лучше всего раскрывается на фоне специфических по-

---

<sup>351</sup> **Вл. Елисеев, иерей.** *Православный путь ко спасению и Восточные и оккультные мистические учения*, Москва: «Даниловский благовестник», 1995, сс. 13. 19. – 63 с.

<sup>352</sup> **Осипов, А.И.** VIII глава: „Основы духовной жизни”, В кн.: Путь разума в поисках истины. Основное богословие, *op. cit.*, сс. 300 – 347. См. также главу «Индивидуальное откровение и его признаки» (сс. 240 - 253).

<sup>353</sup> *Ibid.* сс. 245 – 253. см. также: аудио-лекция: Католические мистики. Отчитка, В сборнике: Курс основного богословия в МДА проф. Осипова А.И., выпуск 2, Студия «Духовное образование».

<sup>354</sup> **С. Рыбко, игумен.** *Спасительна ли вера в ложь?*, *op. cit.*. См. также **Сергий (Рыбко), игумен.** *Духовная жизнь начинается с покаяния* [online], Храм Сошествия Святого Духа на Лазаревском кладбище г. Москвы, изд. им.свт. Игнатия Ставропольского, Серия: "Ответы на насущные вопросы современности", [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://na-lazarevskom.ru/content/view/70/97/>. и др.

<sup>355</sup> см. **Damascene Christensen, monk.** *Not of this world, The Life and Teaching of Fr.Seraphim Rose, Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity*, *op. cit.*, pp. 418, 451, 455, 458 – 459, 462 – 463, 501, 558, 633, 646 – 648, 653, 690 – 691, 758, 771, 825 – 826, 828, 834, 838, 923, 930, 956.

<sup>356</sup> «Ни один писатель не стоит так изолированно от своего времени и окружающей обстановки, чтобы не быть связанным с ними тысячами нитей. Он мыслит, чувствует и живет в известной зависимости от них. Как сам он стоит под влиянием направления своего времени, так в свою очередь и он воздействует на него, помогая его развитию и углублению или же задерживая. По этому ни один церковный писатель не может быть ясно и отчетливо понят без предварительной оценки конкретных отношений его времени, состояния Церкви, к которой он принадлежал, того положения, которое он занимал в Церкви, тех воззрений и понятий, среди которых он жил и действовал и которые так или иначе влияли на него» (см. Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, сс. 38 - 39.).

следствий т.н. **Александровской эпохи**.<sup>357</sup> Влияния этой, весьма своеобразной эпохи в истории имперской России, тем не менее, являются лишь частью более глобальных процессов, начавшихся уже со времен т.н. «**петербургского периода**». <sup>358</sup> Поэтому мы должны начать свой исторический анализ именно с этого, более *широкого контекста* истории России, понимая, что особо акцентированное анти-мистическое настроение св. Игнатия, его имплицитная борьба против т.н. «масонского пробуждения» происходит в обстоятельствах общей **секуляризации** русской церкви, тесно связанной с реформами Петра I. Поясним основную суть *проблемы* секуляризации российского общества XVIII – XIX вв., для решения которой предлагались несколько решений, порой сильно отличающиеся друг от друга. Понимание разницы данных путей поможет лучше усвоить суть решения, предложенного филокалийским возрождением в активном противоборстве целому ряду явлений с обобщающим названием «мистическое возрождение сердца». <sup>359</sup>

Итак, для целей дальнейшего исследования важно установление факта, что Игнатий Брянчанинов явился **русским** архиереем именно **синодальной эпохи**.<sup>360</sup> Навести справки об этом периоде, и представить краткую характеристику всей синодальной эпохи весьма необходимо, ибо это позволит нам увидеть личность и учение Брянчанинова в контексте совершенно конкретной исторической ситуации:

С объективной точки зрения, как отмечает А. В. Карташев, синодальный период русской церкви не должен представляться в исключительно отрицательных тонах.<sup>361</sup> Однако *субъективное* сознание русских иерархов и церковно-сознательных мирян переживало каноническую **реформу Петра I**, как реформу "нечестивую", противную православной традиции... и в воздыханиях и томительных ожиданиях желали освобождения от уз синодальной конституции.<sup>362</sup> О важности понимания синодальной эпохи свидетельствует также и факт, что «спор о значении, об оценке Петровской реформы есть, можно сказать, *основной*

---

<sup>357</sup> «У Игнатия всегда чувствуется противоборство с мистическими влияниями Александровской эпохи, которые были сильны и в его время... Станным образом, в его личном облике нетрудно найти черты все той же Александровской эпохи. Этим, может быть, и объясняется вся резкость его отрицаний, борьба с самим собой» (**Флоровский**. *Пути...*, *op. cit.*, с. 393).

<sup>358</sup> См. *ibid.*, с. 115.

<sup>359</sup> *Ibid.*, с. 128.

<sup>360</sup> Жизнь Игнатия Брянчанинова (1807–1867) протекает под правлением *трех* Российских императоров: Александра I (1801 - 1825), **Николая I** (1825 - 1855) (напомним, что правление императора Николая I характеризуется «**самым черствым полицейским самодержавием**») и Александра II (1855 – 1881). См. **Смолич, И.К.** *Русское монашество 988—1917*, Глава XV: Старчество и аскетизм XVIII–XIX вв., *op. cit.*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>.

<sup>361</sup> А. Карташев обозначает такой подход к синодальному периоду как «*устаревшую односторонне-пессимистическую оценку*» (**Карташев, А.** *Основной характер и оценка синодального периода* [online], **В кн.:** История Русской Церкви, 1959 год, Библиотека Я. Кротова [просмотрено 05.01.2008], доступно: <http://www.krotov.info/library/k/kartash/kart000.html>).

<sup>362</sup> *Ibid.*

*русский спор*; это также *больная и острая* тема для русско-церковного сознания<sup>363</sup> (см. Приложение № 5).<sup>364</sup>

В страданиях и лишениях и вопреки неблагоприятным политическим и духовным условиям все же совершался **рост России послепетровского имперского периода**.<sup>365</sup> Рост, однако, исполненный трагизма и завершившейся торжеством большевизма.<sup>366</sup> Русская душа послепетровской эпохи, «растраченная и опустошенная, с заглушенной и заглохшей религиозной потребностью»<sup>367</sup> реагировала на «глубокую секуляризацию народной и государственной жизни»<sup>368</sup> посредством т.н. **масонского пробуждения**.<sup>369</sup> В ситуации, когда создался **острый дефицит «внутреннего христианства»**, Н. Бердяев в русском масонстве усматривает **реальное прибежище для духовности** «от исключительного господства просветительного рационализма и материализма».<sup>370</sup> А Г. Флоровский раскрывает психологический механизм данного явления: «**экстравертированное до надрыва сознание**»<sup>371</sup> (приучившиеся все свое существование осмысливать в одних только категориях государственной пользы и общего блага) **находит в масонстве своеобразную психологическую аскезу и собирание души, возвращаясь к себе из Петербургского инобытия и рассеяния**.<sup>372</sup> В ситуации глубокого **кризиса традиционно-религиозного сознания** масонство предлагает перспективу **альтернативной духовности**. Ведь усилия вольных каменщиков всех времен и народов сосредоточены на идее символического строения Храма, связанной также с аль-

<sup>363</sup> А. Шмеман, прот. *Исторический путь Православия* (Нью-Йорк, 1953 г.) [online], Библиотека православного христианина, ВЭБ-Центр "Омега" [просмотрено 05.01.2008], доступно:

<http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman1/Main.htm>.

<sup>364</sup> *Основная характеристика синодальной эпохи РПЦ*.

<sup>365</sup> Разве это не парадокс, - отмечает Карташев, - что в эпоху последнего гнета крепостного права и самого черствого полицейского самодержавия императора Николая I мы вошли в наш золотой век русской литературы, ставшей и мировой литературой в лице: Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя, Тургенева, Достоевского, Л. Толстого и еще многих других неугасающих светил?» (Карташев, А. *Основной характер и оценка синодального периода* [online], *В кн.*: История Русской Церкви, 1959 год, Библиотека Я. Кротова [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://www.krotov.info/library/k/kartash/kart000.html>).

<sup>366</sup> «На деле с каждым веком, с каждым годом нарастало в ней и то страшное раздвоение, которое завершилось торжеством большевизма» (Шмеман. *Исторический путь...*, *op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman1/Main.htm>).

<sup>367</sup> Флоровский. *Пути...*, с. 115.

<sup>368</sup> Смолич. *История Русской Церкви 1700 – 1917, ч. 1, op. cit.*, с. 130.

<sup>369</sup> Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, с. 115; Словами С. М. Некрасова «идеология русского масонства явилась своеобразной **защитной реакцией** консервативных сил на успехи распространения в России антифеодальной идеологии Просвещения» (Некрасов, С. М. *Философско-этические идеи масонства в России* [online], Опубликовано на сайте [Portal-Credo.Ru](http://portal-credo.ru) 11-11-2004, [просмотрено 07.01.2008], доступно: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=993>).

<sup>370</sup> «Масонство было единственное духовно-общественное движение XVIII в., значение которого было огромно... лучшие русские люди были масонами... Первоначальная русская литература имела связь с масонством. Масонство было первой свободной самоорганизацией общества в России... В XVIII в. в масонских ложах укрывался **спиритуализм от исключительного господства просветительного рационализма и материализма**. Мистическое масонство было враждебно просветительной философии и энциклопедистам... **Масоны и декабристы готовят появление русской интеллигенции XIX в.**, которую на Западе плохо понимают, смешивая с тем, что там называют *intellectuals*... Неудовлетворенность официальной церковностью, в которой ослабела духовность, была **одной из причин** возникновения мистического масонства в России. Недовольные видимым храмом, они хотели построить **невидимый храм**. Масонство было у нас **стремлением к внутренней церкви**, на видимую церковь смотрели, как на переходное состояние. В масонстве произошла **формация русской культурной души**, оно давало аскетическую дисциплину души, оно вырабатывало нравственный идеал личности. Православие было, конечно, более глубоким влиянием на души русских людей, но в масонстве образовывались культурные души петровской эпохи и противопоставлялись деспотизму власти и обскурантизму» [Бердяев, Н. *Русская идея* (Париж: YMCA-Press, 1946. – 258 с.), Москва: Эксмо, 2005. – 832 с. [просмотрено 07.01.2008], текст доступен: <http://orel.rsl.ru/nettext/russian/berdyaev/rus%20idea.htm>].

<sup>371</sup> Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, с. 115.

<sup>372</sup> *Ibid.*, сс. 114 - 115.

тернативным пониманием аскетики, посредством которой воспитывается новый тип человека.<sup>373</sup> Таким образом **мистицизм** становится целой эпохой отечественной культуры, с его символическим языком, в основе которого - масонская гностическая философия<sup>374</sup> (Приложение № 6).<sup>375</sup> Неудача декабристов приведет к отвлеченному идеализму 30-х и 40-х годов.<sup>376</sup>

В отличие от либералов, приверженцы **русского национал – империализма** видят «трагедию России этого времени в том, что космополитически настроенные подпольные силы пытались навязать ей чуждые по духу западнические реформы». <sup>377</sup> Для них период масонского пробуждения, конечно, «одна из **самых мрачных эпох** в духовной жизни России». <sup>378</sup> К сожалению, национально-империалистическое сознание, идеализируя русскую государственность,<sup>379</sup> тяготеет к видению в масонском пробуждении лишь мотивы тайного заговора и диверсию со стороны Запада (завидующего и желающего лишь уничтожения российско-православной, теократической государственности): «история масонства в России - это история заговора против России». <sup>380</sup> Прельщенному идеей империи, своим величием и исключительностью, русско-православному сознанию всегда легче культивировать образ внешнего врага, чем прийти к покаянному и смиренному взятию на себя ответственности за глубокий упадок в РПЦ.<sup>381</sup>

Однако помимо всех «западных» попыток воскресить дух русского народа в целях «внутреннего христианства», **в недрах монашества созревает другая попытка освобождения РПЦ от всех чуждых влияний и духовных последствий ее «казенной» судьбы.** Светское давление императорских правительств только на опыте проверило необыкновенную живучесть русского монашества, что косвенно привело к **новому**

---

<sup>373</sup> «Как и средневековые каменщики, они так же *трудятся над обработкой «дикого камня», стараясь придать ему правильные, совершенные формы. Только камень этот у них символический - душа человека со всеми присущими ей страстями.* Так, совместными усилиями «братьев» всех стран по предначертанию Великого архитектора Вселенной работают масоны над сооружением своего символического Храма - Храма Духа, Храма Человечности... Соломонов храм как символ возводимого братьями всех стран и народов по чертежам Великого архитектора Вселенной духовного храма человечности, - один из центральных в масонстве» (Ibid.).

<sup>374</sup> **Сахаров, В.** *Оправдание "внутреннего человека",* *op. cit.*, [http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8\\_mistica.html](http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8_mistica.html).

<sup>375</sup> *Основные черты т.н. масонского пробуждения.*

<sup>376</sup> «Русские люди очень мучались от невозможности деятельности. **Русский романтизм** был в значительной степени результатом этой невозможности активной мысли и деятельности. Развилась *восторженная чувствительность*» (**Бердяев, Н.** *Русская идея, op. cit.*, <http://orel.rsl.ru/nettext/russian/berdyaev/rus%20idea.htm>).

<sup>377</sup> **Платонов, О.** *Терновый венец России. Тайная история масонства 1731 - 1996.* [online], Посвящается памяти митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского Иоанна (Снычева; 2.11.1995), Издание 2-е, исправленное и дополненное. - Москва: "Родник", 1996.-704 с. [просмотрено 07.01.2008], доступно: [http://www.russlib.ru/lib\\_page\\_100542.html](http://www.russlib.ru/lib_page_100542.html).

<sup>378</sup> «Истинное православие *преследовалось, монашество утеснялось, зато всячески поощрялась религиозная пропаганда других конфессий и раскольников.* Голицын выполнял к тому же и роль цензора. Это позволяло ему подавлять любой протест против масонства и мистицизма...» (Ibid.).

<sup>379</sup> **См. И. Экономцев, игум.** *Национально-религиозный идеал и идея империи в петровскую эпоху. К анализу церковной реформы Петра I, op. cit.*, сс. 152 - 154).

<sup>380</sup> **Платонов, О.** *op. cit.*, [http://www.russlib.ru/lib\\_page\\_100542.html](http://www.russlib.ru/lib_page_100542.html).

<sup>381</sup> **Ср. Иоанин (Шаховской), архиеп.** *Сектантство в Православии и Православие в сектантстве* (статья из сборника "Правило Духа"), *op. cit.*, <http://www.spasi.ru/bibl/haxov1.htm>.

*его расцвету*.<sup>382</sup> Таким образом, процесс обмирщения (секуляризации) не уничтожил все силы монашества, и творческое развитие исихастской традиции на русской почве.<sup>383</sup> Оно достигает особой интенсивности, плодотворности и глубины в XIX и XX вв., иногда обозначаемой именем «**нового Исихастского возрождения**».<sup>384</sup> Именно в русле этого исихастского (филокалического) движения возникает **русское старчество** – вероятно, самый значительный вклад России в исихастскую традицию.<sup>385</sup> Считается, что именно старчество, вырастившее многих подлинно христианских подвижников, освещало и *согревало безжизненную и мрачную атмосферу синодальной эпохи*<sup>386</sup> (см. Приложение № 7).<sup>387</sup>

## 2.4.2 Пророчески-апокалиптическая оценка послепетровской эпохи Брянчаниновым (дух времени, состояние общества, церкви и монашества)

«**Время страшное!**».<sup>388</sup>

«**Дух времени**, подобно вихрю, завывает сильно, и рвет, ломает многое. Это *предсказано* Священным Писанием, которое в поведении и образе мыслей трех Отроков, описанных *Даниилом Пророком*, дало нам указание и пример для нашего образа мыслей и поведения».<sup>389</sup>

Видение своего времени святителем Игнатием и его высказывания по отношению духа времени, состояния общества, Церкви и монашества можно сравнить с евангельским возгласом «*οὐαὶ δὲ ὑμῖν... (горе вам)*»<sup>390</sup>. В событиях своего времени и в ду-

---

<sup>382</sup> «Отобрание земельных владений и закрытие части монастырей побудило в монашестве энергию трудового приспособления и даже послужило толчком к духовному его возрождению в форме прославленного старчества... можно сказать: "Петр бросил вызов русскому монашеству, и через 50 лет оно ответило ему явлением святителя Тихона Задонского, старца Паисия Величковского, еще через 50 лет - св. Серафима Саровского, через новые 50 лет - святителей Феофана Затворника, старца Амвросия Оптинского и целого полка оптинцев (**Карташев, А. Основной характер и оценка синодального периода**, *op. cit.*, <http://www.krotov.info/library/k/kartash/kart000.html>). «В последней четверти XVIII и особенно в 1-й половине XIX в. одной из обителей, отличавшихся особой строгостью жизни своих насельников, стала сравнительно новая Саровская пустынь. Своим расцветом она обязана целому ряду монахов и настоятелей... Но никто не прославил Саровскую пустынь так, как ее смиренный инок, которого в 1903 г. Русская Церковь причислила к лику святых, — прп. **Серафим Саровский** (Прохор Мошнин). прп. и ни один другой русский святой не соединил так чудно в своем образе отречение от мира и служение ему, как Серафим, явивший пример подлинной христианской святости... Прп. Серафим помогал многим людям, пребывавшим в миру, хотя сам не соприкасался с событиями, которыми жил этот мир. ... его старческое служение излучает дивный свет христианской любви к миру, который внутри самого себя он победил до конца» [**Смолич. Русское монашество 988—1917** (Глава XV., 5. Саровская пустынь и препод. Серафим), *op. cit.*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>].

<sup>383</sup> Согласно С. Хоружию, «Русский исихазм богат чертами своеобразия, собственными специфическими отличиями. Устойчивую особенность русского исихазма составляет тенденция *к выходу в мир*, к активному соприкосновению и взаимодействию между аскетической традицией и окружающим обществом» (**Хоружий. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения**, *op. cit.*, с. 551).

<sup>384</sup> **Хоружий. Исихазм в Византии и России...**, *op. cit.*, с. 226.

<sup>385</sup> *Ibid.*, с. 552.

<sup>386</sup> **Смолич. Русское монашество 988—1917**, (Глава XV. Старчество и аскетизм XVIII–XIX вв. (1. Истоки старчества и его сущность), *op. cit.*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=25889>

<sup>387</sup> **Православно-аскетическое пробуждение: линия Паисия Величковского**

<sup>388</sup> Письмо № 321, с. 576.

<sup>389</sup> Письмо № 56, с. 125. См. так же: Письмо № 554, с. 775.

<sup>390</sup> Мф. 23, 13 – 29.

ховном состоянии общества он усматривает исполнение предсказаний об апокалиптическом<sup>391</sup> отступлении: «Предсказанное в Писании совершается...»<sup>392</sup>.

В мировоззрении, где русско-православной Империи указано *центральное* место в религиозно-политической карте мира, вместе с духовным распадом России (т.е. Третьего Рима - единственного оплота духовности и сдерживающего фактора для судеб всего мира) подразумевается также и конец всего остального мира, и наступление событий эсхатологического порядка.

Кто же виноват в гибели православной Империи? Политика Петра I, масонский заговор, пагубное влияние темного Запада и его хитрая зависть, большевизм или – может быть сам русский народ, оказавшийся недостойным Православия?<sup>393</sup> В пределах нашей работы за ответом обратимся к самому «новому Иеремии», который «по духу своему *решиительно чужд* духа времени».<sup>394</sup> Пессимистическое видение Игнатием прошлого, настоящего и будущего «святой Руси» вряд ли оставляет место для романтических мечтаний; это, скорее всего *воздыхание и плач пророка* о завоеванном, разрушенном и плененном Иерусалиме: «ныне **время воздыханий**...».<sup>395</sup> И суть этих воздыханий только в одном – духовный взор Брянчанинова видит **сугубое отступление России от истинного Православия без надежды на возвращение**.

Дух времени таков и **ОТСТУПЛЕНИЕ** от Православно-христианской веры начало распространяться в *таком* сильном размере, безнравственность *так* всеобща и *так* укоренилась, что **ВОЗВРАЩЕНИЕ к христианству** представляется **невозможным**... возвращение к христианству сделались **НЕВОЗМОЖНЫМИ** для человечества.<sup>396</sup>

Глубина и размах отступления может быть измеряемы только по отношению к стандартам консервативно-традиционных ценностей вселенской Церкви, от которых Россия, согласно Брянчанинову, *отделилась* со времен Петра I.<sup>397</sup> Непосредственной

<sup>391</sup> Апокалиптизму ведь в принципе свойственно пессимистическое видение истории, - это лишь ожидание окончательной деструкции, без фундаментальных изменений и поворотов к лучшему (Lohse, E. Umwelt des Neuen Testaments, 8., durchgesehene und ergänzte Auflage, NTD Ergänzungsreihe, **In: Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch - Ergänzungsreihe**, hrg. von Jürgen Roloff, Band 1: Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen-Vandenhoeck & Ruprecht, 1989., S. 39.).

<sup>392</sup> Письмо № 554 (1 мая 1865), с. 775.

<sup>393</sup> См. **И. Шаховской. Сектантство в Православии ...**, *op. cit.*, <http://www.spasi.ru/bibl/haxov1.htm>.

<sup>394</sup> Письмо № 49, *op. cit.*, с. 115.

<sup>395</sup> «...Почти все, пишущие ко мне, пишут *из среды скорбей*. Кто веселится? Неизвестно» [Письмо № 440 (6 марта 1865), с. 683].

<sup>396</sup> *О необходимости собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви, Записки епископа Игнатия 1862-1866 гг.* **В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому III, сс. 518 – 519.

<sup>397</sup> «Должно составить *полное собрание всех постановлений*, которые Всероссийская Церковь *приняла и установила собственно для себя*, **со времени царствования Императора Петра I**, ...Постановления эти **еще не были контролированы Вселенской Церковью**, чего требует дух истинной Христовой Церкви... Должно получить по всем предметам Церковного учения и управления полное сведение от Восточных

причиной отпадения России от Вселенского Православия послужила подмена истинных духовных ценностей ложными заимствованиями из Запада.<sup>398</sup> Поэтому и в качестве **основного внешнего врага** Игнатий выдвигает западную культуру, пронизанную отступлением и блудом и желающую лишь уничтожения России - наследницы истинной духовности.<sup>399</sup> Подвергшись западному влиянию, русский народ потерял свою духовность,<sup>400</sup> поэтому духовное сношение с «темным Западом»<sup>401</sup> в трудах святителя постоянно расценивается как **духовное прелюбодеяние**. Окруженный всеобщим отступничеством, наш ревнитель «чистой духовности» и «истинного Православия», испытывает страдание и тяжесть: «ныне *тяжело* вообще, в религиозном же отношении в *особенности*». <sup>402</sup> Брянчанинов крайне озабочен духовно-нравственным состоянием своего народа: «вести... о состоянии христианской веры в России... *крайне* неутешительно»<sup>403</sup>, «очень грустны»<sup>404</sup>:

«Религия вообще в народе падает. *Нигилизм* проникает в мещанское общество, откуда не далеко и до крестьян. Во множестве крестьян явилось *решительное равнодушие к Церкви*, явилось страшное нравственное расстройство»<sup>405</sup>. «**Крестьяне** пропились и обнищали донельзя, что этого тока ничем нельзя удержать... Вместе с разгульной жизнью явилось *особенное охлаждение к Церкви и духовенству*...»<sup>406</sup>. В результате – одна часть впала «в *индифферентизм по отношению к религии*»; а другая обращается «в большом количестве к *расколу*... **Дворянство** бедно и не может помогать церквам и духовенству, как помогали прежде. Содержание **духовенства** скудеет и скудеет... этому положению не видно исхода, и что последствия этого положения должны быть многоплодные». <sup>407</sup> Русский человек характеризуется как погрязший «в *грубых пред-*

---

Патриархов. Также должно получить от них полное собрание тех постановлений, которые сделаны со времени **отчуждения Российской Церкви от Церкви Восточной**... Россия **со времен Петра I** часто и много **принесла пожертвований в ущерб веры**, в ущерб **Истины** и **Духа**, для пустых и ложных соображений политических, которыми прикрывало развращенное сердце ненависть и презрение к правилам Церкви и к закону Божию. Все эти соображения, **поколебав страшно Православную веру**, оказались решительно вредными для государства и администрации» (Ibid., сс. 521 - 522.).

<sup>398</sup> «...что **правила** святых Апостолов, **Соборов** и **Отцов** оставлены без внимания, даже забыты, а **заменены** они выдумками, чуждыми духа Церкви, *заимствованными* из духа враждебного Православной Церкви, уничтожающими самый дух Церкви при оставлении одного наружного благоприличия в некоторой степени и форме (Ibid., с. 528). С последних годов **XVII** столетия **западным ветром** нанесено много грязной пыли в недра Церкви и в недра Государства ко вреду для *веры, нравственности* и *народности*... Неведение Православной веры, взгляды на нее и на Церковь *из идей, доставленных развратом, протестантизмом* и *атеизмом*, были **причиною**, что вкрались и насильно внесены в Православную Церковь *посторонние, чуждые и враждебные* духу Церкви постановления, противные правилам и учению Православной Церкви» (Ibid., с. 520.).

<sup>399</sup> «*Европейские народы* всегда **завидовали** России, и *старались* делать ей зло Естественно, что и на будущее время они *будут* следовать той же системе. Но велик **Российский Бог**. Молить должно великаго Бога, чтоб Он сохранил духовно-нравственную силу нашего народа - Православную веру» (Письмо № 53, с. 122.).

<sup>400</sup> См. Письмо № 50, с. 116.

<sup>401</sup> Письмо № 340 (24 сентября 1847), с. 593.

<sup>402</sup> Письмо № 440 (6 марта 1865), с. 683.

<sup>403</sup> Письмо № 540 (29 декабря 1864), с. 763.

<sup>404</sup> Письмо № 439 (3 ноября 1864), с. 682.

<sup>405</sup> Письмо № 55 (18 февраля 1866), с. 124.

<sup>406</sup> Письмо № 541 (6 января 1865), с. 763.

<sup>407</sup> Ibid.

рассудках и обременивший небесную религию многими своими *национальными дебелистями*, оцепивающим комара и пожирающими верблюда». <sup>408</sup> В простом народе Святитель констатирует «наиболее излишнюю, скрупулезную *привязанность* ко всему вещественному, к *форме*, - от чего родились расколы» и «недостаток, крайний недостаток в познаниях и ощущениях духовных». <sup>409</sup> А в образованном обществе - «*небрежение к форме*» странным образом соединяется «с врожденным, усвоившимся уродливым уважением к этой же самой форме». <sup>410</sup> В тех, **которые** заимствовали свое образование «из развращенной Европы» - невежестве, скептицизм по отношению к религии совмещается с грубым суеверием, с глупыми и смешными предрассудками из русской избы: «две пропасти погибельные: *неверие и суеверие!* Где ж вера чистая, святая?». <sup>411</sup>

С одной стороны – «в России верой занимаются очень поверхностно и грубо», а с другой, - *охлаждение* народа к вере и благочестию носит уже **всеобщий характер**. <sup>412</sup> «Охлаждение к вере обьяло и наш народ **и все страны**, в которых доселе держалось Православие». <sup>413</sup> Более того, - речь не просто об охлаждении, но о *прогрессирующем* <sup>414</sup> и «**решительном отступничестве в огромных размерах**». <sup>415</sup> Поскольку такое колоссальное отступничество некому остановить, «борьба за православную веру очень затруднительна по причине внутренней *страшной болезненности*, которая, как червь, источила всю силу ея». <sup>416</sup> Всеобщее отступление от истинной веры создает атмосферу дефицита духовности и духовных людей: «трудно найти людей набожных посреди *мира и в монастырях*». <sup>417</sup> Состоянию духовенства и мирян того времени характерно **отсутствие «истинных слуг Божьих»**, хотя «*по наружности* никакое время не обиловало так в слугах Божьих, как обилует наше время, провозглашающее о своей положительности». <sup>418</sup> В столице - в «шумном, интрижном Петербурге», доминирует **сценическое благочестие**. <sup>419</sup> Полностью потеряно «истинно духовное знание», в результате нет и «духовных наставников». <sup>420</sup> Проблема также и в том, что эти наставники «не

<sup>408</sup> Письмо № 402, (24 ноября 1847), сс. 647

<sup>409</sup> Ibid., с. 648.

<sup>410</sup> Ibid.

<sup>411</sup> Ibid., сс. 647 – 650.

<sup>412</sup> Письмо № 539 (19 декабря 1864), с. 762.

<sup>413</sup> Письмо № 554 (1 мая 1865), с. 775.

<sup>414</sup> Письмо № 541 (6 января 1865), с. 763.

<sup>415</sup> Письмо № 540 (29 декабря 1864), с. 763.

<sup>416</sup> Письмо № 439 (3 ноября 1864), с. 682.

<sup>417</sup> Письмо № 340 (24 сентября 1847), с. 593.

<sup>418</sup> «Есть много ведущих Бога и угодных Богу *по свидетельству человеческого*, но трудно найти **засвидетельствованного Богом** Боговедца и Богочтеца... мир... заменяет свидетельство Божие свидетельством своим и мнит удовлетворяться» (Письмо № 14, с. 64).

<sup>419</sup> «...ищущее произвести *только эффект пред людьми*, ищущими и довольствующимися только кратковременным эффектом... Те, на которых подействовал эффект, или скоро ощущают уничтожение его, или же делаются фанатиками. Эффект, производимый актерством, в сущности есть обман, плоды его не могут быть добрыми» (Письмо № 407, с. 655).

<sup>420</sup> Письмо № 340 (24 сентября 1847), с. 593.

только редко встречаются, но и «с весьма **малым знанием**»<sup>421</sup> и «со **смешанными понятиями**».<sup>422</sup> Поэтому, когда о. Игнатий говорит о Церкви, «вид его печален, как будто он видит в ее будущности одно мрачное».<sup>423</sup> «Положение Церкви и христианства **самое горестное, горестное повсеместно**».<sup>424</sup> Данное положение должно, конечно, рассматривается как «попущение Свыше, которого мы понять не можем»<sup>425</sup>. Созыв Вселенского Собора мог бы стать решением для многих проблем,<sup>426</sup> однако по причине изолированности России и глубоких отклонений от норм Вселенско-Восточной Церкви, *немедленный созыв Собора, по мнению Брянчанинова, даже небезопасен*.<sup>427</sup> Собор должен подготавливаться, и проводится с сознанием покаяния: «с сознанием ошибки, с самоотвержением должно отказаться от всех уклонений человекоугодливых, преступных в отношении к Богу. В противном же случае, без этой решимости, лучше не созывать Собора»<sup>428</sup>. Что в таких обстоятельствах делать ревнителю истинно-православной духовности? В принципе он совершенно бессилен ввиду страшных апокалиптических процессов, незамедлительно надвигающихся на российское общество и церковь. Остается лишь сугубо индивидуалистический и аскетический, подход к решению всех проблем — это «вертикальный» побег из мира сего посредством онтологической трансформации. Поэтому благоразумие проявляет тот, кто **не ожидает** «благоустройства в общем церковном составе», а готов воспользоваться предоставленной возможностью сугубо личного спасения.<sup>429</sup> При всем этом трудно не согласится, что пророческая керигма Брянчанинова несет яркий отпечаток дефитизма, минимализма и крайнего пессимизма:

**не предвижу, по духу времени и вообще по нравственности всего народа, чтоб могло быть восстановление Церкви в древней красоте ея, также, как и**

---

<sup>421</sup> «т.е. читают святых Отцов Православной Церкви, да не оставляют и **поддельных святых темного Запада**. И сбывается русская пословица: *бочка меду, да ложка дегтю. Все и выкидывай вон!*» [Письмо № 340 (24 сентября 1847), с. 593].

<sup>422</sup> Ibid.

<sup>423</sup> «Он приписывает часть зла Петербургскому духовенству, которое учит какому-то **всеобщему христианству помимо Церкви**, а этому злу виной, по его мысли, беспечность митрополита Серафима» (Из записок Высокопреосвященного Леонида, архиепископа Ярославского, **В кн.: Отец современного монашества, Воспоминания современников о святителе Игнатии Ставропольском, op. cit.**, <http://www.krotov.info/history/19/1860/1867brya.html>).

<sup>424</sup> Письмо № 554 (1 мая 1865), с. 775.

<sup>425</sup> Письмо № 548 (14 февраля 1865), с. 769.

<sup>426</sup> «По настоящему, затруднительному положению Всероссийской Церкви, созвание Собора сделалось решительной необходимостью... В течение двух столетий положение Российской Церкви *не рассматривалось и не поверялось* Собором» (*О необходимости собора...*, Приложение к Тому III, *op. cit.*, сс. 519 – 520).

<sup>427</sup> В первую очередь потому, что для отступившей России будут неприемлемы требования Восточных Патриархов: «неминуемо *потребуется* значительного **возвращения** от уклонений, возвращения, необходимого для **восстановления** во Всероссийской Церкви *духа Церкви Вселенской*, от которого она **уклонилась** преимущественно в своем Синоде, тщетно именуемом Святейшим, и в своих духовных училищах, производящих почти наиболее протестантов и атеистов» (Ibid., с. 520.).

<sup>428</sup> Ibid., с. 522.

<sup>429</sup> Письмо № 548 (14 февраля 1865), с. 769.

**монашества.** И то должно будет счесть великою милостью Божьею, если не последует вскоре какого-либо тяжкого удара на монастыри.<sup>430</sup>

Также и в следующих словах мы усматриваем лишь негативный профетизм относительно будущего российской Церкви: «Судя по духу времени и по брожению умов, должно полагать, что **здание Церкви**, которое колеблется уже давно, **поколеблется страшно и быстро...**».<sup>431</sup> А если *ядро* русского национального бытия<sup>432</sup> - православная Церковь находится в безнадежном отступлении, то в каком же состоянии находится ядро этого ядра - т.е. **монашество**, истинная суть которого заключается в духовном делании (в адекватной исихастской практике)?<sup>433</sup> Ведь в обстоятельствах сугубого отступления было бы крайне необходимым опереться на сословие духовных профессионалов,<sup>434</sup> т.е. тех, кто занимаются «наукой из наук».<sup>435</sup> Согласно суждению Брянчанинова, «все профессора, магистры и доктора Богословия, производимые университетами и академиями — *суть невежды*» в сравнении с теми, кто владеют вышеназванной наукой.<sup>436</sup> Однако, как оказывается, - опереться в православной Империи просто не на кого, ибо сословия духовных профессионалов фактически уже не существует. И тут Брянчанинов открывает своим читателям страшную правду (т.е. свое видение) об истинном состоянии российского монашества: «у нас монастыри **извращены**; извращено в них **все**, извращено **самое значение их...** у нас монастыри **в крайнем упадке**. Повторяем: **они извращены**».<sup>437</sup> Ослабшее христианство, с одной стороны, prepares и доставляет, соответственно своему состоянию, слабых монахов,<sup>438</sup> а **неминуемое паде-**

---

<sup>430</sup> Ibid.

<sup>431</sup> «Некому остановить и противостоять... Предпринимаемые меры поддержки заимствуются из стихии мира, враждебного Церкви, и скорее ускорят падение ея, нежели остановят» [Письмо № 561 (2 февраля 1866), с. 780.].

<sup>432</sup> См. **Хоружий. Исихазм в Византии и России...**, *op. cit.*, с. 208.

<sup>433</sup> Ibid., с. 209.

<sup>434</sup> «В наше время... когда жизнь гражданская отделилась от жизни церковной, когда множество учений, враждебных Церкви, вторгается к нам с **Запада**, когда религия и нравственность приметным образом слабеют во всех сословиях приведение монастырей в должный порядок необходимо» (О монашестве. Разговор между православными христианами, мирянином и монахом, **В кн:** ПСТ, *А.О.* Том I, *op. cit.*, с. 451).

<sup>435</sup> «**Монашество есть наука из наук.** В ней теория с практикой идут рука об руку... **Наука из наук, монашество**, доставляет — выразимся языком ученых мира сего — самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и богословии, то есть деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку» (Ibid., с. 445).

<sup>436</sup> *О необходимости собора...*, Приложение к Тому III, *op. cit.*, с. 524.

<sup>437</sup> Ibid., сс. 524 – 525.

<sup>438</sup> «Ныне ослабшее христианство prepares и доставляет, соответственно своему состоянию, слабых монахов... ныне вступление лица, не стяжавшего порочных навыков, — редкость! ныне вступление сохранившего неиспорченным здоровье, способного к монастырским подвигам, — редкость! Наиболее вступают *слабые, поврежденные по телу и душе*; вступают наполнившие память и воображение чтением романов и других подобных книжонок; вступают *пресытившиеся чувственными наслаждениями*, получившие *вкус ко всем соблазнам*, которыми ныне преисполнен мир; вступают *с закореневшими порочными навыками*, с *совестью притупленною, умерщвленною предшествовавшим образом жизни*, при котором дозволялись все беззакония и все обманы для прикрытия беззаконий... Для этих личностей борьба с со-

ние монашества, с другой стороны, служит *признаком падения и всего христианства*.<sup>439</sup> Монашество является как бы духовным **барометром**, «который, стоя в уединенной комнате, со всех сторон замкнутой, с *точностью показывает* состояние погоды на улице». <sup>440</sup> Строительство новых зданий придает «обителям вид **как будто процветания**», но это всего лишь «**обман** для поверхностного взгляда». <sup>441</sup> Духовная же реальность такова, что не только «трудно найти монастырь благоустроенный», но «**самое монашество быстро уничтожается**». <sup>442</sup> По причине секуляризации не осталось «*ни одной* обители в собственном смысле слова, ибо правила Святых Отцов поражены, разьединены *светскими указами*». <sup>443</sup> На монастыри делают нападки **извне**, но они и **внутри себя истлели**. <sup>444</sup> **Внутреннее расстройство** в монастырях так назрело, что ему необходимо разразиться *самыми ужасными* приключениями. <sup>445</sup> В качестве основной причины внутреннего расстройства монашества выступает – «повсеместное **отвержение душевного подвига**, неимение понятия о нем и потери нравственности», <sup>446</sup> а без своего *внутреннего содержания* (т.е. без правильно осуществляемой умной молитвы) монашество уподобляется *телу без души* или «личине благочестия без силы». <sup>447</sup> В лучшем случае монашество способно проявить себя *в одном лишь наружном благоговении* (точное исполнение монашеских правил), однако без самого ядра исихастской духовности. <sup>448</sup> В результате создается КРАЙНЕЕ ОСКУДЕНИЕ ЧИСЛА ДУХОНОСНЫХ НАСТАВ-

---

бою очень затруднительна... затруднительно и наставление их... лишь представится проголодавшемуся навыку, сохранившему всю власть над человеком, удобство к удовлетворению себя, — он выполняет это с жадностью, с исступлением» (О монашестве..., **В кн:** ПСТ, А.О. Том I, *op. cit.*, сс. 443 - 444).

<sup>439</sup> Письмо № 564 (24 февраля 1866), с. 781.

<sup>440</sup> Письмо № 11 (10 января 1867), с. 60.

<sup>441</sup> Письмо № 13 (22 июня 1859), с. 62.

<sup>442</sup> Ibid.

<sup>443</sup> Ibid.

<sup>444</sup> Письмо № 557 (12 января 1866), с. 777. См. также: «В „Разговоре мирянина с монахом” предвозвещено, что прикосновение к монастырям такое, какое проповедуют газеты, послужит к **окончательному сокрушению монастырей**, которые *сокрушены уже при отобрании у них имений за сто лет до сего...* Вообще монастыри обстраивать некому. Должен обстраивать монах. А что сказать монаху? *Нечего и некому*. Должно быть **некоторые монастыри будут выгорожены** по какому-либо особому ходатайству, как случилось и за сто лет. (Письмо № 563 (18 февраля 1866)). См. так же: «На монастыри делают нападки извне, но они и внутри себя истлели... Чего требовать от монастырей, когда *мир доставляет им людей испорченных*, когда они повсюду окружены безнравственностью, когда *сверху гнетет их безнравственность*? **Язва, которая исцеляется одною смертию**» (Ibid.).

<sup>445</sup> Письмо № 504 (27 ноября 1863), с. 733.

<sup>446</sup> Письмо № 13 (22 июня 1859), сс. 62 – 63.

<sup>447</sup> «В современном монашеском обществе **потеряно правильное понятие о умном делании**. Даже **наружное благочинное** поведение, какое введено было в Оптиной Пустыне о.Леонидом и Макарием, почти всюду оставлено... 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**» (Письмо № 50, с. 117.).

<sup>448</sup> О монашестве..., Том I, *op. cit.*, с. 446.

**НИКОВ**, «благонадежных и способных людей». <sup>449</sup> Кроме названных вещей - **духовные училища** также чужды духа Православной веры. <sup>450</sup> Отсутствие *духовной ориентации* в духовных училищах порождает скорее холодность к Церковному делу, и монашеский контингент пополняется исключительно за счет *нижнего класса*, а не за счет семинаристов. <sup>451</sup> В совокупности всех упомянутых (внешних и внутренних) причин Брянчанинов пророчесствует, что монашество «**доживает в России, да и повсюду, данный ему срок. Отживает оно век свой вместе с христианством. Восстановления не ожидаю. Восстановить некому. Для этого нужны мужи духоносные...**» <sup>452</sup>.

Крайне пессимистическое и апокалиптическое настроение Брянчанинова таково, «что скорее должно ожидать окончательных ударов, а не восстановления». <sup>453</sup> Для истинного христианина, <sup>454</sup> как выше замечено, остается лишь одна перспектива - устремление к сугубо индивидуалистической перспективе спасения. <sup>455</sup> При том, основным методом достижения спасения выступает скорее пассивное отношение к (внешнему) строю и событиям жизни - это **ТЕРПЕНИЕ** страданий <sup>456</sup> (в контексте «вертикального» осмысляемого пути восхождения). Поэтому и неудивительно, что святитель Игнатий советует своим духовным чадам чисто индивидуалистически-охранительное отношение к жизни и обществу, граничащую с замыканием в себя и крайнюю осторожность по отношению к другим. <sup>457</sup> В ситуации крайнего отступления необходимо проявлять

---

<sup>449</sup> «**Все** в монастырях и самых благоустроенных идет к упадку» [Письмо № 560 (28 января 1866), с. 779.].

<sup>450</sup> *О необходимости собора...*, *op. cit.*, с. 524.

<sup>451</sup> «Вступают в них личности почти исключительно из черни, занимаются они исключительно телесным подвигом, почти всегда бесплодно или с плодами ложными, приняв средство и пособие за цель и сущность. Но и телесный подвиг сделался ныне редкостью: **ныне монастыри обратились в пристанища разврата**, местами открытого, местами прикрываемого лицедейством, в места ссылки, в места лихоимства и прочего разнообразного злоупотребления» (*О необходимости собора...*, *op. cit.*, сс. 524 - 525). См. также: Письмо № 13, с. 63.

<sup>452</sup> Письмо № 50, с. 116.

<sup>453</sup> Письмо № 49, сс. 114 - 115.

<sup>454</sup> «Время наше - **время тяжкое для истинных христиан по всеобщему охлаждению народа к вере и благочестию** (Письмо № 539, с. 762).

<sup>455</sup> «Общее нравственное расстройство и утрата веры предсказаны в Св. Писании; **нам надо внимать себе**» [Письмо № 504 (27 ноября 1863), с. 733]. «Спасай, да спасает свою душу, сказали святые Отцы» (Письмо № 49, с. 115).

<sup>456</sup> «Нынешним подвижникам предоставлен путь **скорбей, внешних и внутренних**, как самый благонадежный» [Письмо № 540 (29 декабря 1864), с. 763.].

<sup>457</sup> «**Какие времена! Не к кому обратиться с доверенностью**» [Письмо № 504 (27 ноября 1863), с. 733]. «Надо чтоб Миша Чихачев был *осторожен с Консисторскими*, которые хотят только из него выведать и больше ничего. Многими годами и жестокими ответами нам доказали, что мы должны быть **осторожны**, но никак **не откровенны**» (Письмо № 73, с. 141). «Советуйся с книгами *Святителя Тихона, Димитрия Ростовского и Георгия Затворника*, а из древних - *Златоуста*; говори *духовнику грехи Твои* - и только. **Люди нашего века, в рясе ли они, или во фраке, прежде всего внушают осторожность**» [Письмо № 446 (29 апреля 1853), с. 687.].

благоразумие, поэтому мелочность<sup>458</sup> и осуждение<sup>459</sup> в данных обстоятельствах имеют мало смысла.

Весь выше изложенный материал (в качестве *исагогики*) должен был служить выяснению основной терминологии и понятий (относительно формы и содержания исихастской духовности), созданию «живого образа» Игнатия Брянчанинова, установлению исторического контекста и основной проблематики, выяснению самопонимания автора и общий характер его духовно-литературной деятельности и т.п. В итоге мы приблизились к пониманию феномена Брянчанинова в его психологической и исторической обусловленности, к основной мотивации его бескомпромиссной борьбы за идеалы исихастской духовности в парадигме имперского мышления. Теперь же настало время для аналитически-критического прочтения самого учения о духовном претворении в аскетически-богословской интерпретации Брянчанинова. И в целях адекватного понимания того, что представляет собой именно *правильный* опыт онтологической трансформации, мы считаем необходимым, уделить место и время для освещения богословски-философских предпосылок (гносеологических, антропологических и сотериологических) данного учения. Иными словами, в следующей части (**II, 1**) мы обрисуем теологический контекст, на фоне которого основной предмет (в части **II, 2**) нашей работы может быть осмыслен наилучшим образом.

## ЧАСТЬ II: ОПЫТ ТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКА ПО БРЯНЧАНИНОВУ

### 1. Предпосылки правильного опыта трансформации

(ключевые гносеологические, антропологические, аскариологические и сотериологические установки по Брянчанинову)

#### 1.1 Гносеологические предпосылки (*Откровение, скриптурология и герменевтика*)

##### 1.1.1 От естественного к сверхъестественному

При рассматривании вопроса о христианском Откровении (*Offenbarung*), *гносеология* теснейшим образом смыкается с *сотериологией*, и границу между ними нелегко установить.<sup>460</sup> Созерцание, познание и общение с Богом составляет смысл существования человека: «точно, один Бог – предмет, могущий удовлетворить духовному стрем-

<sup>458</sup> «Не будьте мелочны в образе жизни... не должно привязываться к старым формам: борьба за формы бесплодна, смешна; вместо того, чтобы побеждать и назидать, она раздражает противников или вызывает их презрение» (Из записок Высокопреосвященного Леонида, архиепископа Ярославского, *В кн.: Отец современного монашества. Воспоминания современников о святителе Игнатии Ставропольском, ор. cit.*, <http://www.krotov.info/history/19/1860/1867brya.html>).

<sup>459</sup> «В наше время, в которое так умножились соблазны, должно особенно внимать себе, не обращая внимания на жительство и дела ближних и не осуждая соблазняющихся: потому что тлетворное действие соблазна удобно переходит от увлеченных соблазном на осуждающего их» (*О монашестве*, Том I, *ор. cit.*, с. 459.).

<sup>460</sup> См.: «Если необходимость познания окружающего мира самоочевидна, т.к. им обусловлена возможность физического существование человека, то необходимость богопознания выявляется для любого человека только при постановке проблемы спасения» [Михаил (Мудьюгин), архиеп. *Введение в основное богословие*, Москва: Общедоступный Православный Университет основанный протоереем Александром Менем, 1995., сс. 84 – 85.].

лению человека. Так мы созданы и для этого мы созданы»<sup>461</sup>. Откровение необходимо человеку, с одной стороны, как *тварному* и ограниченному существу, с другой же стороны, - как существу с *поврежденной* познавательной способности вследствие грехопадения. Тем не менее, *способность* человека к усвоению Откровения обусловлена его *богоподобием*; он сотворен как *отблеск* существа Божьего - «Бог, Един Сый, отражается в жизни человека подобно солнцу в чистой дождевой капле».<sup>462</sup> И, поскольку подобное познается подобным, то человек принципиально способен к богопознанию.<sup>463</sup> Т.н. естественное Откровение Бога (*revelatio generalis*) предоставляет возможность познания Бога через красоту, гармонию, целесообразность в сотворенной природе. Восприятие и осознание сотворенной Богом космоса *возводит* человека к восприятию Бога, способствует его устремленности к Богу. О Боге можно «прочитать» в «священной книге природы»<sup>464</sup>, Его можно узнать по великолепному **облачению**: «видимая тварь... может быть названа одеждою Бога»<sup>465</sup>. Таким образом, сотворенная природа проповедует *бытие, всемогущество, премудрость и благодать* Бога.<sup>466</sup> Видимая природа, таким образом, служит человеку в качестве *проводника* для созерцания самого Творца: «Человеку дано смотреть на Творца своего и видеть Его сквозь всю природу, как бы сквозь стекло»<sup>467</sup>. Человек должен употребить своих естественных способностей, свое умственное зрение и слух, чтобы прислушаться к этой проповеди и приучится к духовному созерцанию. Если даже посреди неблагоприятных обстоятельств земной тесноты человек обставлен таким обилием различных благ, то какова же его истинная родина – *небо*! «О странник земной! *Взгляни* на природу, на эту гостиницу и странноприимницу, в которую ты помещен на кратчайший срок, на срок земной жизни...»<sup>468</sup>. Посредником созерцания Творца является не только внешний мир, но также сам субъект духовного познания – человек. Человеку ведь дано видеть Бога в себе самом, как бы в зеркале: «Когда человек увидит в себе Бога, тогда зритель и зримое сливаются воедино»<sup>469</sup>. Данное умозрение должно сопровождаться следующими самопознанием: человек «познает, что он создание, что он существо вполне страдательное, что он *сосуд, храм* для

<sup>461</sup> Христианский пастырь и христианский художник, *В кн.*: ПСТ, *А.П.*, Приложение к Тому IV, с. 504.

<sup>462</sup> Думы затворника, *В кн.*: ПСТ, *А.П.*, Приложение к Тому IV, с. 490.

<sup>463</sup> «Во мне *естественно* существует понятие о Боге...» (Слово о человеке, *В кн.*: ПСТ, *А.О.* Том I, с. 537.).

<sup>464</sup> «...неописанно описан, воспет громкими песнопениями Духа» (Размышление при захождении солнца, *А.О.*, Том I, *ор. cit.*, с. 372.).

<sup>465</sup> Поучение в двадцать девятую неделю. О благодарении и славословии Бога, *В кн.*: *А.П.*, Том IV, с. 280.

<sup>466</sup> *Ibid.*

<sup>467</sup> Христианский пастырь и христианский художник, *ор. cit.*, с. 504.

<sup>468</sup> Поучение в двадцать девятую неделю. О благодарении и славословии Бога, *А.П.* Том IV, *ор. cit.*, с. 281.

<sup>469</sup> Христианский пастырь..., *ор. cit.*, с. 504.

другого Истинно-Существа».<sup>470</sup> И так, человек **обязан** реагировать на естественное Откровение Божье *изумлением, верой и благодарностью*.<sup>471</sup> Но этого, к сожалению, не происходит; великая книга природы остается *запечатленной* и за великолепной *одеждой Бога* падшие люди уже не замечают самого ее Носителя. Также и в себе самом человек уже *не способен* видеть отражение Бога, подобно *солнцу в чистой капле воды*; познающий субъект и объект не приходят к единству через созерцание Бога в себе самом.<sup>472</sup> Согласно признанию святителя Игнатия, реальную духовную пользу этот вид Божественного Откровения приносит только тем христианам, которые *уже* духовно прозрели.<sup>473</sup> Остальные же, в виду своего помрачения грехом и земными наслаждениями, не в состоянии прочесть, или увидеть в нем Бога,<sup>474</sup> они не в состоянии воспользоваться этим *revelatio generalis* для своего духовного восхождения и преобразования. Сам же Брянчанинов, как это видно из текстов, - причисляет себя к тем немногим, которые, созерцая Создателя посредством творения, *могут* приходиться в изумление: «смотрю на видимое нами великолепное и обширное мироздание - *поражаюсь* недоумением и удивлением. Повсюду *вижу* непостижимое! Повсюду *вижу* проявление Ума...».<sup>475</sup>

### 1.1.2 Понятие сверхъестественного Откровения

Бог является человеку не только *в облачении* тварного мира. Однажды Бог явился **облеченным в человечество**, а именно, в облачении смиренного человека – Иисуса Христа.<sup>476</sup> И познание об этом ЧЕЛОВЕКЕ, можно приобрести посредством **КНИГИ**, которая «еще выше и божественнее, блаженнее и страшнее, нежели книга природы: ЕВАНГЕЛИЕ».<sup>477</sup> Под этим собирательным понятием (Евангелие) понимается Божье Откровение *per se* - в собственном смысле – это и есть инскриптурированный источник

<sup>470</sup> Ibid.

<sup>471</sup> «Непостижимо для меня раскинут широкий свод небес, утверждены на своих местах и в своих путях огромные светила небесные: столько же непостижимо произрастает из земли травинка, небрежно попираемая ногами. Она тянет из земли нужные для себя соки, разлагает их, образует из них свойственные себе качество, вкус, запах, цвет, плод; возле нее другой стебелек, из той же земли, из таких же соков, вырабатывает принадлежности совсем иные, последую отдельным, своим законам, и часто возле вкуснейшей ягоды или благовоннейшего цветка произрастает злак, напитанный смертоносным ядом» (Слово о человеке, А.О., Том I, *op. cit.*, с. 537).

<sup>472</sup> Слепец не видит, «что вездесущий Бог ближе к нему, нежели все предметы видимого и невидимого мира» (*Поучение в тридцать первую Неделю*, Том IV, *op. cit.*, с. 325).

<sup>473</sup> «Увидеть Бога, ясно видимого в видимой природе, воздать Ему поклонение, славословие, благодарение предоставлено всем человекам; увидели Его **весьма немногие**: увидели Его те, которые не отъяли у себя способности к зрению рассеянною, чувственною жизнью...» (*Поучение в двадцать девятую неделю*, Том IV, с. 282).

<sup>474</sup> Поэтому последним этот вид откровения (*revelatio generalis*) послужит лишь поводом к осуждению: «Перед этою книгою встанут на суд...» (*Размышление при захождении солнца*, А.О. Том I, *op. cit.*, с. 372.).

<sup>475</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 536.

<sup>476</sup> *Поучение в двадцать девятую неделю*, Том IV, *op. cit.*, с. 282.

<sup>477</sup> *Размышление при захождении солнца*, Том I, *op. cit.*, с. 372.

христианской веры.<sup>478</sup> Однако не должно забывать, что данный источник (в неповрежденном виде) хранится в лоне «Единой, Святой, Православной Церкви».<sup>479</sup> Поскольку **только** Православная Церковь является законной хранительницей этого *revelatio specialis во всей чистоте и полноте*,<sup>480</sup> то *правильное* верование в откровенные истины, *правильное принятие и реализация* христианства **вне** лона Православной Церкви **просто немислимы**.<sup>481</sup> Ее (т.е. каноническую ПЦ) можно уподобить дому Божьей Премудрости,<sup>482</sup> новозаветному **ковчегу**, единственному месту прибежища в целях духовного спасения.<sup>483</sup> Итак, в первую очередь сама *принадлежность* к ПЦ является *неотъемлемым условием для всякого, желающего посредством правильно традированной*<sup>484</sup> *веры (относительно различных истин Откровения, в особенности, - личного спасения) и правильной практики достичь адекватного претворения своей природы*. Ведь не имея правильного образа мыслей о спасении, рассуждает Брянчанинов, не возможно иметь и самого спасения,<sup>485</sup> не возможно иметь правильного ориентира для возвращения в духовную родину. Теперь поясним конкретнее модус этого особого Откровения. Поскольку оно распространяется среди людей и сохраняется в истинной Церкви **двумя способами**: посредством **СВЯЩЕННОГО ПРЕДАНИЯ И СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ**,<sup>486</sup> то начнем наше гносеологическое осмысление с рассмотрения того, как понимается Брянчаниновым сама **скриптуральная**<sup>487</sup> база православной веры. Ведь все нас интересующие вопросы (относительно трансформации человека) решаются Брянчаниновым на основании *его трактовки* обоих источников веры (Писания и Предания). Поэтому мы должны, хотя бы вкратце, коснуться основных принципов его скриптуологии и герменев-

<sup>478</sup> «Весь Новый Завет может быть назван **ЕВАНГЕЛИЕМ**, как содержащий одно евангельское учение» (О чтении Евангелия и отеческих писаний, **В кн.:** ПСТ, ПСМ, Том V, с. 45.).

<sup>479</sup> *Поучение в неделю дванадесятую*, Том IV, *op. cit.*, с. 201.

<sup>480</sup> «Доселе пребывающей в целости **только на Востоке** и содержащей Богопреданное христианское Учение *неизвращенным, без изменения и без примеси к нему учений человеческих и бесовских*» (Слово о спасении и христианском совершенстве, ПСТ, *А.О.* Том II, с. 314.).

<sup>481</sup> «Кто примет христианство со всею искренностью сердца **в лоне Православной Церкви**, в которой **одной** хранится истинное христианство, **тот спасется**» (Поучение в неделю Антипасхи, *А.О.*, Том IV, с. 139. «Слава святой Восточной Церкви, **единой святой и истинной!** Все предания, все обычаи ея святы, благоухают духовным помазанием! Да постыдятся все, противомудрствующие ей, все отделяющиеся от единения с нею» (Письмо № 230, с. 447.).

<sup>482</sup> «Божия Премудрость... создала себе дом, т.е. святую Церковь: в этом доме все носит на себе печать создавшей его Божией Премудрости» (Письмо № 239, с. 464.).

<sup>483</sup> Этот ковчег спасения, Православная Церковь, Брянчанинов противопоставляет **другим кораблям**, которые, как правило, *повреждены* лжеучением и проточены прелестью (Фарисей, *А.О.* Том I, с. 377.).

<sup>484</sup> «Tradieren», «традировать» (от лат. *tradere* - передавать, сообщать) - передавать дальше; содержание сознания, мысли и т. п. становятся традибельными. **Священное Предание** (греч. παραδίδωμι, παράδοσις, лат. *traditio*).

<sup>485</sup> *Поучение в неделю дванадесятую*, Том IV, *op. cit.*, с. 201.

<sup>486</sup> См. *Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви, Переиздание*, составлен митрополитом Филаретом (Дроздовым), Переиздание, Свято-Троицкая Лавра 2000., сс. 6. и 8.

<sup>487</sup> Лат. «*scriptum*» (письменное произведение), «*scriptura*» (закон, буква закона, письменный завет).

тики, а затем – рассмотреть его базисное понимание сотериологии (личности Искупителя и теорию Искупления).

### 1.1.3 Модель брянчаниновской скриптурологии

Целостность скриптурального Откровения по Брянчанинову составляют *два* источника: «Божественное **Писание и Отцы**».<sup>488</sup> Каждый источник сам по себе является целостным, неделимым и непротиворечивым по существу; **Писание** (как единое целое) «научает»<sup>489</sup>, «открывает»<sup>490</sup>, «предсказывает».<sup>491</sup> То же самое можно сказать и об «**Отцах**»;<sup>492</sup> посредством соответствующей терминологии автор постоянно сигнализирует убеждение, что весь патристически-аскетический корпус святоотеческого наследия является **единым целым** и величиной в себе самой согласной.<sup>493</sup> Поэтому «Отцы» Брянчанинова претендуют быть обобщающим понятием для всей разнообразности святоотеческой традиции Восточной Церкви. Притом не только каждый источник веры сам по себе, но также и оба вместе взятые, являются сугубо согласованными между собою<sup>494</sup> и образуют неразрывную цепь ОДНОЙ ЦЕЛОСТНОЙ И СВЯЩЕННОЙ ТРАДИЦИИ.<sup>495</sup> И что особенно важно с богословской точки зрения (с далеко идущими последствиями) - божественная инспирация (богодухновенность<sup>496</sup>) одинаково распространяется на обе части единого и истинного Предания.<sup>497</sup> Поэтому не удивительно, что святитель не стесняется обоим источникам приписать *принципиальное равноправие* относительно их божественности. Иными словами - оба источника веры (Писание и

---

<sup>488</sup> Письмо № 182, с. 349; «Священное Писание и писания святых Отцов» или «Евангелие и святая Церковь» (Письмо № 194, с. 371).

<sup>489</sup> Письмо № 158, с. 288.

<sup>490</sup> Письмо № 304, с. 559.

<sup>491</sup> Письмо № 356, с. 605.

<sup>492</sup> «Отцы» (Письмо № 114, с. 199), «древние Отцы Церкви Православной!» (Письмо № 14, 65), «святые Отцы», «св. Отцы Православной Церкви» (Письмо № 44, с. 107), «преподобные Отцы наши» (Письмо № 117, с. 206), «Отцы Восточной Церкви» (Письмо № 169, с. 333), «великие Отцы и Отцы позднейших времен» (Письмо № 229, сс. 442 - 443), «Величайшие святые Отцы» (Письмо № 244, с. 470) и бесчисленные др. места.

<sup>493</sup> «Что прежде всего поразило меня в писаниях Отцов Православной Церкви? - Это их СОГЛАСИЕ, согласие чудное, величественное. Оснанадцать веков, в устах их, свидетельствуют единогласно ЕДИНОЕ УЧЕНИЕ, УЧЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЕ!» (Плач мой, Том I, *op. cit.*, с. 519.).

<sup>494</sup> «Смотрите - как **Писание** согласно с **Отцами!**» (Письмо № 219, с. 422).

<sup>495</sup> «Позвольте сказать Вашу мысль, - Евангелие, *иначе* Христово Учение, *иначе* Священное **Писание**, - *еще иначе* святая Вселенская Церковь открыли нам все, что человек может знать о милосердии Божиим» (Письмо № 203, с. 392).

<sup>496</sup> См.: «Все Писание *богодухновенно* (θεόπνευστος)» (2 Тим 3, 16). См. также: 2 Пет 1, 21.

<sup>497</sup> Данное понимание показывает насколько Брянчанинов далек от протестантского *sola scriptura*: «Желающий непогрешительно последовать Истине, должен пребывать **в учении**, запечатленном, засвидетельствованном **Духом Святым**. Таково учение **Св. Писания и святых Отцов Восточной Церкви**, единой святой, единой православной и истинной. *Всякое другое учение чуждо Истины-Христа*» (Письмо № 227, с. 436). «Писания святых отцов все составлены по внушению или под влиянием Святого Духа. Чудное в них согласие, чудное помазание! Руководствующейся ими имеет, без всякого сомнения, руководителем Святого Духа (О чтении святых отцов, *А.О.*, Том I, с. 103).

Предание) - суть **Слово Божие**.<sup>498</sup> Единство данных источников Брянчанинов усматривает в первую очередь в их сотериологическом замысле – научить исполнению воли Божьей *с математической точностью*.<sup>499</sup>

Поскольку Брянчанинов пользуется понятием «Отцов» как неким целостным, согласованным и непогрешимым **канон**ом (как бы состоящим из некоего, четко определенного и общеизвестного корпуса произведений), то возникает справедливый вопрос - можем ли мы как-то установить рамки этого единого и якобы *богодухновенного* «корпуса» отцовских Писаний (подобно каноническим Писаниям Нового Завета)? К сожалению, Брянчанинов не заинтересован в академически-богословском решении данного вопроса, таким образом, оставляя точный объем отцовского «канона» вопросом интуитивно-мистического познания. Он уточняет лишь то, что понятие **отца Церкви** по преимуществу распространяется на «святых Отцах *Восточной* Церкви». <sup>500</sup> Налицо факт, что святитель *упрощает* понимание святоотеческой Традиции, и это позволяет ему с такой убежденностью оперировать с этим «мистическим» корпусом отцов в апологетических и полемических целях. По контексту однако, видно, что с понятием «святого Отца» Брянчанинов чаще всего отождествляет именно *аскетическую* школу Восточной Церкви,<sup>501</sup> т.е. отцов-аскетов филокалийской традиции. И только за счет такого упрощения, сужения (и гармонизации) всего святоотеческого наследия возможно провозглашение единства «Отцов», имеющих как бы заведомо известный догматический *consensus patrum* по всем вопросам.<sup>502</sup> И на данном скриптуральном подходе, как на фундаменте, Брянчанинов обосновывает свое понимание «*верности* Отцам», которая, как известно, в аскетике должна соблюдаться много строже, нежели в богословии.<sup>503</sup> Таким образом, духовный опыт школы филокалийского аскетизма без всякой оговорки

<sup>498</sup> «...озаряемые светом Слова Божия, светящего нам из Священного Писания и из писаний Святых Отцов ...» (*Слово о человеке*, Том I, *op. cit.*, с. 538.).

<sup>499</sup> «Все воды земли стекаются в океан... Писания отцов соединяются все в Евангелии; все клонятся к тому, чтобы научить нас **точно**му исполнению заповедей Господа нашего Иисуса Христа; всех их и источник, и конец — святое Евангелие» (*О чтении святых отцов*, *op. cit.*, с. 103.).

<sup>500</sup> Письмо № 230, с. 444.

<sup>501</sup> Западный же аскетизм, начиная с **Бернарда Клервовского** (Bernard of Clairvaux, 1090 – 1153), считается Святителем уже уклонением от истины: «преподобный Венедикт, святой папа Григорий Двоеслов еще согласны с аскетическими наставниками Востока; но уже Бернард отличается от них резкою чертою: позднейшие уклонились еще более» (Письмо № 219, с. 423).

<sup>502</sup> «Святые Отцы *называют*» (Письмо № 587, с. 796); «Св. Отцы очень *запрещают*» (Письмо № 526, с. 755); «Отцы *воспринимают*» (Письмо № 525, с. 754); «Святые Отцы *смотрели*» (Письмо № 519, с. 745); «Святые Отцы *признают*» (Письмо № 515, с. 741); «Св. Отцы *не велят*» (Письмо № 498, с. 728); «так *завещевают* св. Отцы» (Письмо № 497, с. 727); «Святые Отцы *уподобляют*» (Письмо № 487, с. 718); «Святые Отцы *советуют*» (Письмо № 440, с. 682); «*Говорят* святые Отцы» (Письмо № 412, с. 659); «Святые Отцы *предвозвестили*» (Письмо № 294, с. 550) и др. Формула: «так говорят Отцы» должна действовать как бы с магической силой на читателя; всякое действие критического разума в нем должно замереть, заставляя его склоняться перед абсолютным авторитетом восточно-патристической традиции.

<sup>503</sup> **Хоружий**. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 26.

возводится Брянчаниновым в ранг церковной „догмы“,<sup>504</sup> не оставляя уже никакого места для разнообразия мнений, подходов, опытов и путей к постижению трансцендентного (даже в рамках той же Восточной традиции). Итак, выше изложенные факты указывают на ревностное убеждение Брянчанинова, что существует некий **«самозамкнутый, беспроблемный и завершённый космос православной Традиции»**.<sup>505</sup> Именно такое, *чрезмерно упрощенное* понимание источников веры дает Брянчанинову возможность оперировать с традицией Отцов с *точностью (ортодоксальной) науки*, где нет, и не может быть место ошибкам по определению.<sup>506</sup> Духовная трансформация человека должна реализоваться с математической точностью по раз и навсегда установленной, скриптурально фиксированной и однозначно понятой парадигме, не терпящей даже и малейшего уклонения или изменения.

Данная *конструкция* идеализированного, очищенного от противоречий и унифицированного образа Традиции крайне необходима Брянчанинову еще по одной важной причине, связанной с методом спасения в *современных* условиях. Специфика современного подвига предполагает руководство уже не живыми личностями (т.е. старцами – пневматиками), а исключительно скриптуральными пособиями.<sup>507</sup> В противном же случае, - если допустить разнородность или даже противоречивость (!) в спектре этой «единой» Традиции, то сразу же вся система аргументации Брянчанинова теряет легитимную почву и становится субъективной. Поэтому **идеальный и непогрешимый облик скриптурального руководителя** (данного для христианства последних времен) должен постоянно поддерживаться, невзирая на целый ряд богословских проблем, связанных с таким пониманием (**ПРИЛОЖЕНИЕ № 8**).<sup>508</sup> Однако основная причина, почему Брянчанинов не занимается решением скриптуральных вопросов на *академическом уровне*, связана с его позицией мистика-подвижника. Наш автор в первую очередь заинтересован в прагматичном употреблении священных текстов в целях духовной трансформации.

<sup>504</sup> Известно, что исихазм является «одной из самых строгих и отрефлектированных традиций, наиболее чуждых «мистическому произволу» (Ibid., с. 28.) и феноменам поддельного опыта, именуя названных отклонений «прелестью» [πλανή (греч.)] (**Хоружий. С.** О некоторых особенностях суфийской практики, **В кн.: Очерки синергийной антропологии**, Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005., с. 233.).

<sup>505</sup> Ср. **А. Кураев, диакон.** *Догмат и ересь в христианском предании* [online], **В журн.:** Вопросы философии - № 9, 1994, Философский портал: philosophy.ru, [просмотрен 08.01.2008] доступен: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/31.html>.

<sup>506</sup> Письмо № 357, сс. 605 - 606.

<sup>507</sup> «Нашему времени дан другой подвиг, сопряженный с многими трудностями и преткновениями. Нам пришлось совершать **путешествие** - ни днем, ни при солнечном ясном свете, а **ночью**, при бледном свете луны и звезд. Нам даны в руководство **священное и святое Писание**: это прямо говорят святые Отцы позднейших времен. При руководстве **Писанием** полезен и совет ближних, именно тех, которые сами **руководствуют Писаниями Отцов**» (Письмо № 229, с. 442).

<sup>508</sup> *Проблемы православной скриптурологии*.

### 1.1.4 Принципы мистической герменевтики

Если применить принцип духовного восхождения к скриптурологической конструкции Брянчанинова, то во главе этой *лестницы* он ставит св. Писание, которым христиане должны руководствоваться преимущественно. Однако епископ-аскет сразу же указывает на проблему и даже опасность ложного понимания этого наивысшего и идеального руководителя христиан к духовному претворению: «Божественное **Писание**, неправильно понимаемое и толкуемое, может погубить душу».<sup>509</sup> Поэтому христианин должен быть особенно бдителен, понимая, что в обхождении с Писанием необходима крайняя почтительность<sup>510</sup> и осторожность.<sup>511</sup> Но как же гарантировать правильное понимание св. Писания, чтобы посредством его все-таки не погубить душу, а достичь цели христианской жизни? Первая принципиальная **аксиома** мистической герменевтики Брянчанинова (подразумевающая скрытное монофизитство в обращении с св. Писанием) гласит: верное понимание Евангелия – отнюдь *не дело рациональной науки, не научной экзегетики!* Соответственно древнему принципу платонической гносеологии - «подобное познается подобным», доступ к Духу Евангелия доставляет лишь дух онтологически обновленного человека.<sup>512</sup> «Оставь греховную жизнь, оставь земные пристрастия и наслаждения, отрекись души своей, **тогда** сделается для тебя *доступным и понятным* Евангелие».<sup>513</sup> В противном же случае св. Писание будет читаться *по букве*, а «**дух** остается для него под непроницаемою завесою».<sup>514</sup> К тому же - при чтении св. Писаний нельзя пользоваться (прислушиваться) т.н. *здравым рассудком*, «не принявшему на себя труда перейти из состояния душевного в духовное» посредством аскетического подвига.<sup>515</sup>

<sup>509</sup> Письмо № 158, с. 299. См. также: «Самое Божественное Евангелие употребили и доселе употребляют во зло, для погибели своей, **многие миллионы протестантов, толкуя его неправильно и неблагочестно**, по поводу будто бы его, удаляясь от единения со Вселенскою Церковью, составляя **отдельное душепагубное еретическое сонмище**, которое они дерзают называть Церковью Евангельскою» (Письмо № 154, с. 251).

<sup>510</sup> В полемическом контексте с протестантским *sola scriptura* Брянчанинов подчеркивает особое почтение к св. Писанию: «**К всенародному чтению его допускаются одни священные лица**; когда оно читается - все внимают ему, как говорящему Христу: когда оно выносится из алтаря, - предшествуют ему зажженные свечи. Выносится оно и полагается на аналог среди храма: тогда все присутствующие православные христиане благоговейно **преклоняют** пред ним колена, как пред словом Божиим, **со страхом и любовью лобызают его**» (Письмо № 230, с. 446). Стоя на основании антропологического минимализма (*неспособность* падшего, лжеименного разума к критическим исследованиям), Брянчанинов практически признает только божественную сторону Св.Писаний, т.с. выявляя себя как скрытного монофизита.

<sup>511</sup> Письмо № 158, с. 299.

<sup>512</sup> «Это книга жизни, и надо читать ее жизнью» (Ibid., с. 99).

<sup>513</sup> *О чтении Евангелия*, Том I, *op. cit.*, с. 101.

<sup>514</sup> «И ныне многие **ежедневно читают Евангелие**, и вместе **никогда не читали его, вовсе не знают его**. Евангелие, сказал некоторый преподобный пустынножитель, **умом чистым читается**; понимается по мере исполнения заповеданий его самым делом» (Ibid., с. 102.).

<sup>515</sup> См.: *Понятие о ереси и расколе*, ПСТ, Приложение к Тому IV, *op. cit.*, с. 449.

Поэтому рядовой христианин не должен полагаться на свой разум при чтении Евангелия, он не должен прикасаться к духовному Слову без *особого приготовления*<sup>516</sup> и *благоговения*.<sup>517</sup> Хотя личное чтение Нового Завета (помимо церковно-общественного чтения в церкви) возможно и даже необходимо, но это личное обращение с Писанием должно иметь *особо* благоговейный характер - сопровождаться молитвой «в сокрушении» и с «**крайним** благоговением и вниманием».<sup>518</sup> Также необходимо соблюдать *правильную поочерёдность* в чтении отдельных Евангелий, ибо они сами по себе составляют своеобразную *лестницу* духовного восхождения.<sup>519</sup> Раскрывая Новый Завет для чтения, необходимо вспомнить, что эта книга решит вечную участь христианина: «рассуди же, сколько нужно тебе быть осторожну, благоразумну. *Не играй* своею участью вечною!»<sup>520</sup> Новый Завет должен читаться лишь **с целью личного покаяния**, т.е. чтение должно способствовать «*зрению своих грехов, зрению того падения, в котором находится весь род человеческий*».<sup>521</sup> Непрестанным благоговейным чтением и изучением Евангелия, оно должно так *усвоиться* уму и сердцу христианина, чтобы ум его как бы «плавал в нем, жил в нем».<sup>522</sup>

Итак, путь к пониманию св. Писания лежит, в основном, через личное преобразование, но также и – **через посредничество отцов Церкви**. Поэтому, (условно) *второе* правило духовной герменевтики, извлекаемой из скриптологических высказываний святителя Игнатия, гласит: одного Писания недостаточно, «**непременно нужно** при чтении Писания, чтение святых Отцов Восточной Церкви».<sup>523</sup> В противном же случае наш автор и защитник православной духовности грозит *неминуемым заблуждением* относительно правильного понимания Писаний.<sup>524</sup> В этом причина, почему Игнатий постоянно озабочен о том, чтобы его читатель «не дерзал **самостоятельно** истолковы-

---

<sup>516</sup> «...которые осмеливаются **воззреть на него без должного приготовления, умом нечистым и сердцем грехолюбивым**» (Письмо № 230, с. 446).

<sup>517</sup> «**К всенародному чтению его допускаются одни священные лица**; когда оно читается - все внимают ему, как говорящему Христу: когда оно выносятся из алтаря, - предшествуют ему зажженные свечи. Выносятся оно и полагается на аналог среди храма: тогда все присутствующие православные христиане благоговейно **преклоняют** пред ним колена, как пред словом Божиим, **со страхом и любовью лобызют его**» (Письмо № 230, с. 446).

<sup>518</sup> *О чтении Евангелия*, Том I, *op. cit.*, сс. 99 – 100.

<sup>519</sup> «Не думай, что без причины священнейшая из книг, Четвероевангелие, *начинается* Евангелием от **Матфея**, а оканчивается Евангелием от **Иоанна**. Матфей научает более, как *исполнять волю* Божию, и его наставления особенно приличествуют *начинающим путь* Божий; Иоанн излагает образ соединения Бога с человеком, обновленным заповедями, что **доступно одним преуспевшим** на пути Божиим» (*О чтении Евангелия*// с. 99.). См. также: «Впрочем, **новоначальный** должен **сперва** изучать заповеди Господа в Евангелиях от Матфея и Луки. От изучения заповедей в сих евангелистах, при исполнении заповедей делами, и прочие Писания, из которых состоит Новый Завет, сделаются удобопонятнее. При чтении евангелистов должно читать и Благовестник, то есть объяснение Евангелия блаженным **Феофилактом**, архиепископом Болгарским. Чтение Благовестника необходимо: оно способствует правильному пониманию Евангелия и, следовательно, точнейшему исполнению его. (О чтении Евангелия и отеческих писании, ПСТ, ПСМ, Том V, с. 45).

<sup>520</sup> *О чтении Евангелия*, Том I, *op. cit.*, с. 99.

<sup>521</sup> *Ibid.* с. 100.

<sup>522</sup> *Ibid.*

<sup>523</sup> Письмо № 230, с. 444.

<sup>524</sup> «Если Вы ограничитесь чтением **одного священного Писания**, то **по необходимости** должны понимать и объяснять его **произвольно**. По той же необходимости **невозможно** Вам будет избегнуть заблуждений» (Письмо № 230, с. 444.).

вать Евангелие и прочие книги Священного Писания».<sup>525</sup> Попытка же истолковывать духовное Писание *произвольно* расцениваться Брянчаниновым как *безумие*.<sup>526</sup> В его понимании существуют только две альтернативы – или *принять* (некое, единственно верное) восточно-патристическое толкование Писаний или же своим произвольным толкованием отвергнуть не только это толкование, но вместе с ним - и само Священное Писание, что расценивается Брянчаниновым как метафизическое самоубийство - «убиение себя навечно».<sup>527</sup>

Основная причина такой категоричности проистекает из онтологически-антропологических воззрениях святителя, предполагающих резкое противопоставление духовного начала душевному. Поскольку св. Писание согласно своей природе *духовно*, то только *духовные* люди (скажем, пневматики)<sup>528</sup> могут претендовать на правильное понимание и истолкование св. Писаний в силу духовности своей трансформированной природы.<sup>529</sup> Другие же (скажем, «хилики/физиики» и «психики») не способны на правильное понимание духовных истин св. Писания; они «**по необходимости** должны понимать и объяснять его **произвольно**».<sup>530</sup> Проблема только в том, что данная категория христиан-пневматиков (или богоносных сосудов) крайне редко встречается,<sup>531</sup> особенно же в обстоятельствах современности. Но, тем не менее, «СВЯТЫЕ ОТЦЫ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ» должны почитаться пневматиками *par excellence*. Из сказанного с логической последовательностью проистекает, что учение св. Писания (особенно в обстоятельствах современности) можно принимать **только «в том смысле, в каком объясняют его святые Отцы»**.<sup>532</sup> Чтобы чтить Слово Божье **должным образом**, необходимо принять «**БЛАГОДАТНОЕ ТОЛКОВАНИЕ** св. Писания святыми Отцами», этим самым, *доказывая* свое глубокое *уважение* к Священному Писанию.<sup>533</sup> В противном же случае это будет означать «**дерзость** относительно

<sup>525</sup> О чтении Евангелия, *op. cit.*, с. 101.

<sup>526</sup> Ibid., с. 101.

<sup>527</sup> Ibid.

<sup>528</sup> Логика Брянчанинова обоснована на модели трихотомической антропологии платонически-гностического образца (ср.: Бердяев. *Дух и реальность*, *op. cit.*, с. 79). «Человек может быть в трех состояниях - в душевном, плотском, духовном» (Письмо № 158, с. 288.).

<sup>529</sup> «Равным образом только те книги в точном смысле могут быть названы «духовными», который написаны под влиянием Святаго Духа. Не увлекайся общим потоком, но следуй по узкой стези вслед за святыми Отцами» (Письмо № 158, сс. 288. 290).

<sup>530</sup> «Священное Писание, изученное по букве **плотскими и душевными человеками**, послужило для них к изобретению ересей, к погублению ими и себя и других... потому что **плотский и душевный человек**, не понимая духовного смысла в Писании, дает ему смысл сообразно своему устроению. Иначе это и быть не может: ведь надобно же душевному человеку получить какое-либо понятие при чтении или изучении Божественного Писания, а Писания он не способен понимать как должно; следовательно, *по необходимости* он дает себе понятие, какое ему заблагорассудится (*Понятие о ереси и расколе*, Том IV, *op. cit.*, с. 451). См.: «**Плотское разумение** Слова Божия приводит к неверию, к соблазну самым всесвятым Словом Божиим, к ложным и превратным заключениям и мнениям, к оставлению Бога, к погибели... По **неспособности душевного человека** правильно понимать духовное, Святая Церковь воспрещает чадам своим произвольное объяснение Священного Писания, а заповедует строго держаться истолкования, сделанного Писанию святыми отцами» (Ibid., сс. 453 - 454).

<sup>531</sup> «Такие встречаются ныне крайне редко. В жизни моей я имел счастье встретить **одного**, - и до ныне странствующаго на земли, - старца, лет около 70, из крестьян, малограмотнаго: он жил во многих местах России, в Афонской горе, - говорил мне, что и он встретил **только одного**» (Письмо № 158, с. 288).

<sup>532</sup> Письмо № 194, с. 371. «Писания Отцов открывают **прямой смысл** священнаго Писания, который враги Истины хотели-бы исказить для утверждения своих лжеумствований» (Письмо № 230, с. 445.).

<sup>533</sup> Письмо № 230, с. 446.

Слова Божия», «гордостного своеволия и безчиния»<sup>534</sup> и автоматическое соединение с толкованием «**бесов и их последователей**, толкующих **Писание** на погибель и прельщение внимающим им».<sup>535</sup>

### 1.1.5 Скриптуральная «лестница»

Поскольку **онтологическая дистанция** между духовным и плотским состояниями должна быть преодолена адекватным образом (т.е. посредством онтологической трансформации), Брянчанинов (в контексте скриптурологии) указывает на практически-иерархическую лестницу восхождения: **первоначально** необходимо воспитываться *отеческими Писаниями* и **только тогда** переходить к чтению преимущественно св. Писания, т.е. *когда уже* достигнуто духовное состояние.<sup>536</sup> Являясь как бы первым звеном духовной лестницы восхождения,<sup>537</sup> Отцы должны духовно возвести подвижника к духовному уровню св. Писания.<sup>538</sup> Хотя (чисто теоретически) св. Писание имеет приоритетный ранг по сравнению с другими писаниями Традиции, тем не менее, само толкование св. Писания отцами также богодухновенно и благодатно, как и само Писание.<sup>539</sup> Таким образом, писания Отцов, хотя и не идентичны Божественному Первоисточнику - св.Писанию, все-таки (подобно плотиновской эманации Абсолютного) составляют одно целое с данным источником посредством герменевтического моста (духовного толкования) и, одновременно, - закономерную духовную ступень для восхождения к чисто-Духовному и Высшему. Из этого проистекает, что само чтение отцов является закономерным мистическим методом духовного восхождения и преобразования. Поскольку чтение источников веры можно сравнить с *общением и беседой*, то чтение книг лжеучителей «непреренно приобщает к лукавому, темному духу лжи».<sup>540</sup> **Чтение** же книг, «написанных святыми Отцами Вселенской Восточной Церкви» **приобщает к источни-**

<sup>534</sup> Ibid.

<sup>535</sup> Письмо № 194, с. 371. «Многие, **все**, отвергшие безумно, кичливо святых отцов, приступившие *непосредственно*, с слепой дерзостью, с нечистым умом и сердцем к Евангелию, **впали в гибельное заблуждение**. Их отвергло Евангелие: оно допускает к себе одних смиренных (*О чтении святых отцов*, Том I, *op. cit.*, с. 104.).

<sup>536</sup> Письмо № 230, с. 445.

<sup>537</sup> «Изучите в святых Отцах Православной Церкви, как правильно понимать **Писание**, какое жительство, какие мысли и чувствования приличествуют христианину. Из Писания и живой веры изучите Христа и христианство» (Письмо № 203, с. 396).

<sup>538</sup> «Святые отцы научают, как **приступать** к Евангелию, как **читать** его, как **правильно понимать** его, что содействует, что препятствует к уразумению его. И потому сначала **более** занимайся чтением святых отцов. **Когда** же они научат тебя читать Евангелие, тогда уже преимущественно читай Евангелие. Не сочти для себя достаточным чтение **одного** Евангелия, без чтения святых отцов! Это мысль **гордая, опасная**. Лучше пусть **приведут тебя к Евангелию святые отцы**, как возлюбленное свое дитя, получившее предварительное воспитание и образование посредством их писаний (*О чтении святых отцов*, Том I, *op. cit.*, сс. 103 – 104).

<sup>539</sup> Печать Божественной инспирации неизменно лежит как на «**Слове Божьем, так и на толкование его**» посредством отцов Церкви (*О чтении Евангелия*, Том I, *op. cit.*, с. 101.).

<sup>540</sup> *Об удалении от книг, содержащих в себе лжеучение*, Том I, с. 106.

ку истинной духовности.<sup>541</sup> «Вступи в общение с ними», поучает Святитель, - «потому, что знакомство и беседа со святыми проводниками Святости **сообщают святость**<sup>542</sup> и **исцеление души**».<sup>543</sup> Необходимо принадлежать к духовному обществу Отцов, которое, конечно, нельзя понимать в научном смысле (как определенного корпуса текстов), а скорее в смысле некоего *духовно-мистического братства*, чтобы, духовно приобщившись (причаститься) к отцам и «быть участником их блаженства».<sup>544</sup> Если учесть фактор духовной высоты и «недоступности» Евангелия для плотски-душевного человека и отсутствие пневматиков в современном христианстве, то чтение скриптуральных источников веры должно сделаться практически **главным руководителем** для желающих спастись и достигнуть христианского совершенства.<sup>545</sup>

Итак, последовательность духовного восхождения в контексте скриптурологии Бряничанинова таково: Евангелие (т.е. книги св. Писания Нового Завета) должно пониматься согласно безупречному и богодухновенному истолкованию Отцов. Оказывается, однако, что не все так просто, как по началу провозглашалось. К большому разочарованию мы скоро узнаем, что искажающему воздействию подлежит не только высочайший первоисточник - Евангелие, но также и единственно (!) верный мост, и путеводитель к Нему – патристически-аскетические предания Церкви:

Поскольку «враг вооружается против чтения отцов»,<sup>546</sup> христианину грозит опасность неправильного пользования отцовскими писаниями. К примеру, прельщенный врагом, неопытный подвижник часто искушается избранием себе чтение отцов, не соответствующее его образу жизни. В результате неадекватного подвига аскет не получает пользу от чтения отцов, но становится «бесплодным мечтателем».<sup>547</sup> Более того – неправильное чтение отцов будет непременно рождать в сердце *смущение*, а в поведении *неопределенность*, тягостные, вредные для тебя и для ближних.<sup>548</sup> Даже монахам необходимо «в чтении отече-

---

<sup>541</sup> Ibid.

<sup>542</sup> «Усвой себе мысли и дух святых отцов **чтением их писаний**. Святые отцы достигли цели: спасения. И ты достигнешь этой цели по естественному ходу вещей. Как единомысленный и единомушный святым отцам, ты спасешься». «Чтение писаний отеческих — родитель и царь всех добродетелей» (*О чтении святых отцов*, Том I, *op. cit.*, сс. 103 - 104).

<sup>543</sup> «Книги святых отцов, по выражению одного из них, подобны зеркалу: смотрясь в них внимательно и часто, **душа может увидеть все свои недостатки**. Опять — эти книги подобны **богатому собранию врачебных средств**: в нем душа может приискать для каждого из своих недугов спасительное врачевство» (Ibid. с. 104).

<sup>544</sup> Ibid., с. 103.

<sup>545</sup> Ibid., с. 104. См. также: «Советую всем друзьям моим, по отношению к религии, заниматься единственно чтением Святых Отцов, стяжавших очищение и просвещение, как и Апостолы, и потом написавших свои книги, из коих светит чистая истина, и кои читателям сообщают вдохновение Святого Духа. Вне сего пути узкого и прискорбного сначала для ума и сердца, - всюду мрак, всюду стремнины и пропасть!» (*Письмо по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н.В. Гоголя*, Приложение к Тому IV, с. 512.).

<sup>546</sup> *О чтении святых отцов*, Том I, *op. cit.*, с. 104.

<sup>547</sup> Ibid., с. 105.

<sup>548</sup> Ibid.

ских писаний... наблюдности *постепенность* и никак не читать их поспешно».<sup>549</sup> Книги святых отцов о монашеской жизни должно читать с большою осмотрительностью.<sup>550</sup> Падший ангел желает обольстить новоначальных иноков устремиться к высшим духовным состояниям преждевременно, старается *обмануть* и вовлечь в погибель иноков, «предлагая им не только грех в разных видах его, но и предлагая несвойственные им возвышеннейшие добродетели».<sup>551</sup>

Таким образом, спасительное восхождение по духовной лестнице посредством Отцов омрачается чрезмерной сложностью. Оказывается, существует целый ряд причин, осложняющих пользование патристическим наследием в целях личного спасения; существуют также бесчисленные опасности в процессе духовного чтения, также и коварство врага. Путь восхождения настолько труден, многосложен и опасен, что читатель, узнавший об этом, должен испытать чувство религиозного испуга. Брянчанинов не скрывает, что при неправильном чтении Св. Писания и св. Отцов легко можно уклониться со спасительного пути в непроходимые дебри и глубокие пропасти, что и случилось со многими.<sup>552</sup>

Итак, в общей сложности обе составные части единой Традиции могут быть легкомысленными христианами «употреблены во зло».<sup>553</sup> КАК же спастись в этом космосе, в котором нас почти на каждом шагу подстерегает неимоверная опасность? КАК устоять в искушениях, когда можем стать легкой добычей врага? КАК же восходить по духовной лестнице, если враг неимоверно силен и Бог настолько отдален? КАК установить правильную связь с духовной традицией древности, без которой, согласно логике Брянчанинова, правильное понимание основного скриптурального источника веры – Евангелия, невозможно? Таким образом, Брянчанинов постепенно подготавливает почву для еще одной, недостающей, но легитимной ступеньке на лестнице духовного восхождения посредством «скриптурального метода». К схеме выше изложенной «через Отцов к Писанию» прибавляется третье звено – Игнатий Брянчанинов собственной персоной, вернее – его *духовно-литературный* опыт, дарованный христианству в пред-

---

<sup>549</sup> *Об осторожности при чтении отеческих книг о монашеской жизни*, Том V, с. 47. См.: «Сперва надо читать книги, написанные для общежительных монахов, каковы: Поучения преподобного аввы *Дорофея*, Оглашения преподобного *Феодора Студийского*, Руководство к духовной жизни преподобных *Варсонофия Великого* и *Иоанна Пророка*, начиная с Ответа 216 (предшествовавшие Ответы даны наиболее затворникам и потому мало соответствуют новоначальным), Слова святого *Иоанна Лествичника*, Творения преподобного *Ефрема Сирского*, Общежительные постановления и собеседования преподобного *Кассиана Римлянина*. **Потом**, по прошествии **значительного времени**, можно читать и книги, написанные отцами для безмолвников, как то: *Добротолубие*, *Патерик Скитский*, Слова преподобного *Исаии Отшельника*, Слова святого *Исаака Сирского*, Слова *Марка Подвижника*, Слова и Беседы преподобного *Макария Великого*, сочинения прозой и стихами преподобного *Симеона Нового Богослова*, и другие подобные сим деятельные писания отцов» (*О чтении Евангелия и отеческих писаний*, Том V, *op. cit.*, с. 46).

<sup>550</sup> *Об осторожности при чтении отеческих книг о монашеской жизни*,

Том V, *op. cit.*, с. 47.

<sup>551</sup> *Ibid.*, с. 48.

<sup>552</sup> *О чтении святых отцов*, Том I, *op. cit.*, с. 105.

<sup>553</sup> Письмо № 154, с. 251.

дверье апокалиптических времен. Учитывая уже сказанное о его пророчески-реформаторской миссии, живой опыт Брянчанинова (посредством литературных трудов) должен служить **герменевтическим ключом** ко всему святоотеческому Преданию. Теперь становится яснее, почему в целях правильной ориентации, необходимо (как мы раньше установили) **приобщение** к духовному обществу самого Святителя. Чтение «Опытов» святителя Игнатия должно привести к адекватной встрече с отцами Церкви, которые, в свою очередь, будут являться посредниками (и легитимной ступенью) для постижения духовного смысла Св. Писания. Возможно, конечно, и такое, что писания Брянчанинова полностью *замещают* для современного христианина отцов церкви (Добротолюбие); в таком случае схема будет более упрощенной – через отцов (в правильном изложении Брянчанинова) к св. Писанию. Святитель Игнатий настолько убежден в богодуховности своих литературных произведений,<sup>554</sup> что малейшее подозрение в том, что он мог бы высказывать лишь частное мнение – просто не мыслимо. Согласно общему смыслу его высказываний, как реконструктор истинно-православной духовности в обстоятельствах всеобщего оскудения и отступления, - он скорее готов сказать о себе: «ПРАВОСЛАВИЕ - ЭТО Я»<sup>555</sup> и содержание своих трудов отождествить с православным Преданием *par excellence*.<sup>556</sup> И эта убежденность, и оценка относительно своих же трудов Брянчаниновым, как правило, в точности повторяется «носителями его духа» как некая аксиома.<sup>557</sup>

Таким образом, мы установили, что в вопросах православной скриптуологии Брянчанинов придерживается ультра-традиционалистических взглядов (распространяя принцип инспирации не только на св. Писания, но и на весь патристический корпус православного Востока). Невзирая на богословские проблемы, данный корпус подвергается идеализации, гармонизации и упрощению, чтобы можно было с ним оперировать не только в полемических целях, но в основном - в целях онтологической трансформации, которая должна проходить с «математической» точностью согласно учению отцов. В данной связи необходимо отметить, что личность святителя (обновителя православной духовности *par excellence*) является не просто *одним из* возможных мостов, но фактически *единственным* герменевтическим мостом, устанавливающим правильное «ме-

<sup>554</sup> Подобно евангельским словам Иисуса: «Мое учение - не Мое, но Пославшего Меня» (Ин 7, 16).

<sup>555</sup> См. Бердяев, Н. *Самопознание: Опыт философской автобиографии*, Москва: «Мысль» 1991, с. 157.

<sup>556</sup> «Писания мои мне не принадлежат; их источник - Отцы, они принадлежат **Отцам православной Церкви**» (Письмо № 289, с. 545) и др.

<sup>557</sup> Поэтому нет ничего странного в возвышенных высказываниях его последователей, что «Опыты» Брянчанинова призваны **заменить** «Добротолюбие» для современных читателей. (Письмо № 558, *op. cit.*, с. 778).

сто встречи» между христианской древностью и христианством последних времен в целях правильно осуществляемого духовного преобразования.

### 1.1.6 Диспенсациональный подход к истории спасения

Теперь коснемся вопроса, который также относится к скриптурологии, вернее – к герменевтическому методу интерпретации Откровения (*revelatio generalis*), играя важную роль во всей системе брянчаниновского мышления. Теория, которая, как известно, уделяет особое внимание аспекту *прерывности* в истории спасения, связана именем диспенсационализма.<sup>558</sup> Прилагая метод диспенсациональной герменевтики к новозаветному периоду церковной истории, Брянчанинов особенно подчеркивает принципиальное различие между первохристианством и христианством современности. Наш автор, конечно, далек от теоретической рефлексии относительно своего теологического метода (он отнюдь не пользуется понятием «диспенсационализм»), однако по существу он занимается именно диспенсациональной герменевтикой в целях обоснования своей системы. В свете *резкого* дисконтинуитета между различными периодами церковной истории он переосмысливает весьма важные вопросы, относящиеся к пневматологии (метода действия Духа Святого) и сотериологии (метода спасения). В итоге святитель Игнатий убежден, что *только* в период апостольского периода Дух Святой *мог* действовать в верующих **непосредственным** образом: т.е. Он *нисходил* на них и *воссозидал*

---

<sup>558</sup> «Иконономия»... В обычном церковном словоупотреблении *oikonomia* (гр.- οἰκονομία) есть термин очень многозначный. В самом широком смысле "икономия" охватывает и означает *все дело спасения* (ср.: Кол. 1:25; Еф. 1:10; 3, 2, 9). Вульгата передает обычно: *dispensatio*. Употребляемый нами «диспенсационализм» - от английского *dispensation* – распределение, период – теологическая концепция, согласно которой история человечества делится на отдельные периоды, а *в каждом из них действует особый, характерный именно для него закон Бога*. Периоды сменяются по воле Бога, когда он решает дать *новое откровение и новый закон*. Таких исторических периодов разные церкви насчитывали различное количество. См. также: «Для понимания герменевтического подхода к Писанию, необходимо ответить на весьма важный вопрос - какую *схему* или *структуру* Божьего *Откровения* предполагает тот или иной автор? Какую *гипотезу* имеет тот или иной автор относительно отношений Бога с человеком в процессе истории спасения. Без такого организующего принципа невозможно осознать и интерпретировать огромный объем библейских фактов. Согласно одним теориям, в истории спасения наблюдается значительная прерывность, согласно другим теориям, история спасения *непрерывна*. Рассмотрение многих серьезных богословских проблем, а также важные аспекты духовной жизни существенно зависят от того, как решается данный вопрос. Те, кто понимают историю спасения в основном как *непрерывную*, обычно рассматривают все Писание как относящееся к современным верующим, поскольку они видят принципиальное единство между собой и верующими ветхозаветной и новозаветной истории. Хотя **диспенсационалисты** почти всегда *ортодоксальны* в своих взглядах на богодухновенность Писания, однако схема истории спасения им представляется в виде определенных периодов времени или этапов (диспенсаций/ домо-строительства). В течении каждого периода времени человек испытывается на послушание определенному и специфическому откровению воли Бога, и ответственность человека в рамках каждой диспенсации рассматривается как иной, по сравнению с предыдущими. Вопрос о прерывности – непрерывности Откровения оказывает влияние на решение о служении Святого Духа: например, является ли Его работа одинаковой на протяжении всей истории спасения, особенно – на протяжении всего новозаветного периода? И этот вопрос тесно связан с методом Духа по обновлению человека, с харизматическим служением христиан, т.е. действием сверхъестественных даров посреди верующих» (см. **Верклер А. Г.** *Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии*, Мичиган: Бейкер Бук Хауз Гранд Рапидс, 1981., сс. 82 – 92).

по подобию Нового Адама,<sup>559</sup> *сообщал* духовные дарования, *назначал* различные служения.<sup>560</sup> Однако по окончании данного периода времени Дух Святой, по убеждению Брянчанинова, *постоянно убывает* в течении всего дальнейшего времени церковной истории. А христианство настоящего времени уже вовсе не может (и даже не имеет право) рассчитывать на непосредственное действие Духа: «*Не прямо на человека ниспадают ныне лучи солнца Правды!*».<sup>561</sup> Без серьезных богословских оснований и объяснений, Брянчанинов просто оперирует с данным предположением как с некой догмой. При этом необратимо **регрессивное** течение истории христианской церкви Брянчанинов рисует в крайне пессимистических красках: Солнце Правды закатывается, Дух Божий чуждается христиан последнего времени, живые сосуды Духа крайне редко встречаются, харизматические дары и служения среди широких масс христианства уже не возможны по определению.<sup>562</sup> Единственным источником духовного света, как мы выше отметили, могут служить только скриптуральные свидетельства, т.е. богодухновенные **книги** (с «законсервированным» в них духовным опытом древних пневматиков).<sup>563</sup> Итак, посредством двух основных рычагов - резкого диспенсационализма и страха (нагнетания религиозной паники) Брянчанинов старается уничтожить всякую оптимистическую настроенность своих современников, лишая их чувства религиозной уверенности и совершенно охладить их стремление к духовным явлениям.<sup>564</sup> Например, он утверждает, что **после** повсеместного насаждения веры сверхъестественные харизмы *«престали действовать»* в обширном размере и повсюду; совершали их редко избранные святые Божьи.<sup>565</sup> И на основании личного наблюдения («ныне этого не бывает»), Брянчанинов приходит к принципиальному заключению, что благодать чудотворения и говорения на иностранных языков (см. 1. Кор. 14) **«ныне отнята и взята»**.<sup>566</sup> Интерпретируя харизматичность апостольской церкви только в качестве средства для

<sup>559</sup> *Размышления при заходе солнца*, Том I, *op. cit.*, с. 374.

<sup>560</sup> «Иных помазал на пророчество, других на апостольство, иных на пастырство и учительство, других на мученичество за Христа, иных на очищение себя Христу подвигами иноческими... И книги святых Божиих написаны при различных дарованиях Духа сосудами Духа, имевшими различное служение, — написаны все или по внушению, или под влиянием Святого Духа... Их духовному преуспеянию сообразен и свет, который издают из себя написанные ими книги... И эти то книги — свет лучей *закатывающегося* Солнца Правды, назначенный всеблагим Богом для освещения последних часов дня христианского» (*Размышления при заходе солнца*, А.О. Том I, с. 375.).

<sup>561</sup> *Ibid.*, с. 375.

<sup>562</sup> См. *Ibid.*

<sup>563</sup> См. *Ibid.*, с. 376.

<sup>564</sup> «Стремление, встречающееся в современном христианском обществе, видеть чудеса и даже творить чудеса не должно быть оставленным без внимания...» (*Беседа в понедельник двадцать девятой недели*, А.П. Том IV, с. 303.).

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> *Ibid.*, с. 301.

насаждения веры посреди *скудоумных* людей,<sup>567</sup> Брянчанинов решительно отвергает динамику проявлений Духа для нынешнего периода христианства.<sup>568</sup> Запугивая своих читателей гордостью и коварством дьявола, святитель Игнатий объявляет, что библейские харизмы (такие, как «дар исцеления и пр. видимые дары»<sup>569</sup>) представляют даже великую опасность для духовной жизни. Из этого явно проистекает, что целые части новозаветного Откровения (как например 1.Кор 12 и 14 и др.), уже не могут иметь никакого применения для современных верующих. Однако брянчаниновский тезис: «Дух Божий – Свят, и почивает в *одних* святых»<sup>570</sup> скорее напоминает оригеновское понимание духовности,<sup>571</sup> чем новозаветное учение о святости и динамическом действии Духа в общинах христиан. Помимо понимания харизматичности, брянчаниновский диспенсационализм ярко проявляется еще в двух вопросах. В монашестве духовная трансформация уже не достигается посредством т.н. полного (или глубокого) послушания духовному наставнику (это также уже «не дано нашему времени»<sup>572</sup>), ибо данный период времени Брянчанинов провозглашает как «крайнее оскудение».<sup>573</sup> Также святитель провозглашает пассивное отношение к жизни (т.е. «терпение скорбей») в качестве основного метода спасения, предоставленного христианам именно последнего времени.<sup>574</sup>

## 1.2 Антропологические и мировоззренческие предпосылки

**Кто я?** Что душа моя? Что тело мое? Что ум мой? Что чувства сердца? Что чувства тела? Что жизнь? **Вопросы неразрешенные.**<sup>575</sup>

Человек – **тайна** для самого себя,<sup>576</sup> поэтому только «озаряемые светом Слова Божия, светящего нам из св. Писания и из писаний Святых Отцов, мы предлагаем здесь учение Святаго Духа о человеке»<sup>577</sup> - так начинается свой очерк по христианской антро-

<sup>567</sup> «Почему ныне отнята и взята у человеков благодать чудес? Совершает это Бог, не подвергая нас бесчестию, но даже представляя нам большую честь. Каким же образом? Я объясню. Люди тех времен были скудоумнее, как только что отвлеченные от идолов; ум у них был дебелый и тупой, они были погружены в вещественное и преданы ему...» (Ibid.).

<sup>568</sup> Ibid., с. 302.

<sup>569</sup> Ibid., с. 305.

<sup>570</sup> *Размышления при заходе солнца*, А.О. Том I, *op. cit.*, с. 375.

<sup>571</sup> См.: Если действие силы Бога Отца и Сына простираются на всякую тварь безразлично; в Святом же Духе, как мы нашли, имеют участие только святые [Книга первая (7), **В кн.: Ориген. О началах** (Origenes. De principiis), пер. с латинского, Санкт-Петербург: Амфора 2000, с. 57.].

<sup>572</sup> «**Напрасно** Ваше желание - находиться в полном послушании у опытного наставника. Этот подвиг **не дан нашему времени**» (Письмо № 229, с. 441).

<sup>573</sup> Данный вопрос мы будем обсуждать в части III, 1 нашей диссертации.

<sup>574</sup> «В наше время предоставлено спастись наиболее терпением скорбей» (Письмо № 100, с. 176.). «Тебе известно, что иноки последних времен должны спастись скорбями...» (Письмо № 134, с. 237.).

<sup>575</sup> Думы затворника, *А.П.*, Том IV, сс. 489 - 490.

<sup>576</sup> «В течение тысячелетий род человеческий приступал к обсуждению этих вопросов, усиливался разрешить их и отступил от них, убеждаясь в их неразрешимости» (Ibid., с. 490).

<sup>577</sup> *Слово о человеке*, Том I, *op. cit.*, с. 538.

пологии Игнатий Брянчанинов.<sup>578</sup> Стяжание адекватного богословского познания крайне необходимо для целей духовной трансформации, поэтому изучение христианской антропологии отнюдь не дело схоластики: «Христов подвижник, чтобы верно судить о себе и правильно действовать относительно себя, имеет необходимую нужду в **правильном понятии о своем естестве**».<sup>579</sup> Правильное богословие должно приводить к «стяжанию правильной христианской деятельности»<sup>580</sup>, поэтому Брянчанинов предлагает с «отчетливостью изучить естество человеческое в трех его состояниях – по сотворении, по падении, по искуплении».<sup>581</sup> В противном же случае - «от ложных понятий являются *ложные ощущения*. Из ложных понятий и ощущений составляется *самообольщение*».<sup>582</sup> Поскольку данные антропологические предпосылки (три названные состояния человеческого естества) составляют общую структуру всего аскетического учения Брянчанинова, то нам необходимо рассмотреть эти состояния подробнее. Хотя это трехчастное деление *locus de homine* характерна всему святоотеческому богословию,<sup>583</sup> но, тем не менее, от интерпретации каждого из этих состояний в отдельности зависит строгость и специфика аскетических выводов. Поэтому в дальнейшем особое внимание обратим на то, какова характеристика присваивается естественному и нижеестественному состоянию человека в изложении Брянчанинова.<sup>584</sup> На основании полученных данных мы сможем лучше понять не только необходимость онтологической трансформации человека, но также и всю сложность реализации этого духовно-вертикального процесса посредством исихастского метода.

<sup>578</sup> «Слово о человеке» не вошло в 5-томное издание и долгое время оставалось неизвестным. Оно принадлежит к числу немногих творений Святителя, имеющих философско-догматический характер и излагающий вероучительные истины в систематическом порядке. Текст данного творения сохранился в семейном архиве Флоренских. Вероятно он предполагался для публикации в «Богословском вестнике», редактором которого был Павел Флоренский в 1912 – 1917 гг. (Исайя, *пером*. Предисловие, **В кн.**: Слово о человеке, А.О., Приложение к Том 1, *op. cit.*, сс. 533 – 535.).

<sup>579</sup> «Истинная *мысль* есть источник всех благ, *мысль ложная* есть источник ошибочной деятельности и тех плодов, которые неприменно должны родиться от нее» (Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу, **В кн.**: А.О., Том II, с. 341.). На теснейшую связь точных антропологических познаний с аскетикой указывает также и Феофан Затворник: «Уж как же иначе человеку и жить, как не так, как он устроен. Установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить. Мне думается, что многие потому и не живут, как должно, что думают, будто правила о сей достоюлжной жизни навязываются совне, а не исходят из самого естества человека и не им требуются» (Феофан Затворник, свт. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* Москва: Сестричество во имя Преподобномученицы великой княгини Елизаветы, Изд. «Правило веры» 1997., с. 23).

<sup>580</sup> *Слово о различных состояниях естества...*, *op. cit.*, с. 342.

<sup>581</sup> *Ibid.*; см. также: Письмо № 158, с. 288.

<sup>582</sup> Странник, А.О., Том II, с. 301.

<sup>583</sup> Иларион (Алфеев), игумен. *Святоотеческое учение о человеке*, **В кн.**: Вы свет миру, Беседы о христианской жизни, Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001., с. 218.

<sup>584</sup> См.: «Естественное (душевное/ пристрастное) и нижеестественное (плотское/ страстное)» (Письмо № 158, с. 288.). Третьего состояния – «вышеестественного (духовно -безстрастного)» коснемся в последней части нашей работы.

## 1.2.1 Антропологическая доктрина Брянчанинова

### 1.2.1.1 Природа и строение человеческого существа

В целях наглядности, в своем дальнейшем изложении позаимствуем методологический принцип из античной психологии: первоначально должно исследоваться *природа* и *сущность* души, затем ее *проявления*.<sup>585</sup> Поэтому первоначально обратим наше внимание на *метафизические* основы человеческой природы и идеальную деятельность *пре-исторического* человека, а в заключении обратимся к рассмотрению деятельности уже *низпадшего* и исторического человека.

Согласно своей сотворенной природе, человек есть *обитаемое* существо<sup>586</sup> и его назначение - быть **храмом** Всесовершенного Бога.<sup>587</sup> Это есть одна из основополагающих идей учения о человеке святителя Игнатия: «Человек не может не быть тем, чем он создан: он не может не быть *домом, жилищем, сосудом*»;<sup>588</sup> он предназначен быть также и «священником, священнодействующим в этом храме, поклоняющимся Богу Духом и Истиною».<sup>589</sup> Иными словами - человек предназначен быть **богоносцем**,<sup>590</sup> содержащим в себе и являющим через себя *образ и подобие* Божье.<sup>591</sup>

---

<sup>585</sup> Согласно Платону, сперва необходимо иметь правильное представление *о природе* души (δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως...) (**Platons. Faidrs. No: Dialogi un vēstules**, no sengr. val. tulk. Ā. Feldhūns, Zinātne 1999, 151 lpp.). Также и Аристотель: «мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления „τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἶθ' οσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν...” [Аристотель. О душе. **В.кн.**, Сочинения в четырех томах, Том 1, Москва: изд. социально – экономической литературы «Мысль», Академия Наук СССР Институт Философии 1976. с. 371. (греч. текст: *De Anima* (CD-ROM), **В: TLG** (Thesaurus Linguae Graecae) Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997)]. Этот аристотелевский принцип применяет также учитель церкви **Немесий Эмесский**: „Не зная, ведь, еще что такое душа по существу (ἡ ψυχὴ κατ' οὐσίαν), несообразно рассуждать об ее деятельности (περὶ τῆς ἐνεργείας αὐτῆς διαλαμβάνειν)” [**Немесий Эмесский, еп.** *О природе человека, В серии: Учители нераздельной церкви*, Перевод с греческого Ф.С.Владимировского, Изд. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла МГУ, 1996. – 203 с. Греческий текст: *De natura hominis* (CD-ROM), TLG (Thesaurus Linguae Graecae) Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997., 1.151)].

<sup>586</sup> Ср. **Евдокимов П.** *Православие*, В серии: «Современное богословие», перевод нового французского издания, Москва: Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея. 2002., с. 97.

<sup>587</sup> Его назначение – освящение и наполнение Святым Духом; в противном случае данный храм становится жилищем демонов, - и третьего не дано. «Дом, в котором не живет господин его, находится в темноте, нечистоте и запустении... Горе дому, когда не обитает в нем владелец его!» (*Слово о человеке, op. cit.*, сс. 547. 551.).

<sup>588</sup> *Ibid.*, с. 540.

<sup>589</sup> Ср.: Поучение в тридесатую Неделю, **В кн.: А.П.**, Том IV, с. 322.

<sup>590</sup> *Ibid.*

<sup>591</sup> «Образ и подобие» (греч. - «κατ' εἰκόνα... καθ' ὁμοίωσιν», лат.- «ad imaginem et similitudinem») (Быт. 1, 26 - 27; 5, 1.и др.).

Смысл последнего<sup>592</sup> складывается из двух положений: а) человек – ОБРАЗ означает: существо человека есть *снимок с существа* Божья; б) человек – ПОДОБИЕ означает то, что в своих *нравственных* качествах он выражал *сходство* с Богом.<sup>593</sup> Выражаясь по-другому: сперва Божественный Художник изображает **форму** (сами черты лица существа человека), а потом «окрашивает» Свой образ душевными *свойствами* - подобием Своим.<sup>594</sup> А вместе взятые, образ и подобие составляют *полноту сходства* человека с Богом, которое необходимо, чтобы человек действительно являлся бы *храмом* всесовершенного Бога.<sup>595</sup> Это естественное участие человека в Боге (посредством *imago*) является не только даром, но также и вызовом, заданием всей его жизни: «Не забывай, что ты — образ и подобие Бога, что ты *обязан* представить этот образ, в чистоте и святости, Самому Богу».<sup>596</sup>

В целях лучшего понимания вопроса об антропологических основах Брянцианова (тесно связанного с его пониманием онтологической трансформации), мы в первую очередь очертим ОБРАЗ, т.е. саму **форму** человеческого храма, иными словами - метафизическое строение человеческого существа. В принципе нам необходимо установить *идеальную* картину *imago Dei*, чтобы впоследствии понять меру его *искажения* вместе со всей сложностью аскетического труда по восстановлению и очищению образа и подобия в целях онтологической трансформации.

### 1.2.1.2 Особенности человеческой природы

Творение и образование человеческого храма, согласно Брянцианову, происходит в своеобразной постепенности: *сперва* создается **тело** - дом, одеяние и оружие души.<sup>597</sup> Невзирая на то, что это *первое* начало человека – всего лишь **персть** (данный факт должен служить неисчерпаемым источником для смирения<sup>598</sup>), впоследствии оказывается, что эта материальная оболочка человека имеет скорее ангелоподобный характер. Тело первозданного Адама идеально - «*легкое, тонкое, бесстрастное, бес-*

---

<sup>592</sup> Брянцианов придерживается традиционного различия между «образом» и подобием»; данное различие впервые получило развитие в богословии Ирины Лионского, а впоследствии было основательно разработано теологами средневекового католицизма. К «образу», как правило, принадлежат *естественные* силы человека (разум, свободная воля), а к «подобию» причисляется жизнь а Духе Святом, *сверхестественные* дары и божественная праведность (словом, - donum superadditum). Богословие реформации считает такое разграничение между «образом» и «подобием» экзегетически не оправданным (оба термина являются синонимами) и слишком оптимистическим. Согласно Лютеру к *imago* (= similitudo) Dei должны быть причислены такие духовные качества как божья праведность, святость и мудрость, - которых человек лишился после грехопадения (см. Lewis R. G. & Demarest, A. B. *Integrative Theology*, Vol II, сс. 124 – 127).

<sup>593</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 551.

<sup>594</sup> Об образе и подобии, **В кн.:** А.О. Том II, с. 124.

<sup>595</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 551.

<sup>596</sup> Совесть, **В кн.:** А.О., Том I, с. 344. Ср.: «Бог, собственно, и бытие-то дает для того, чтобы оно было чистым и совершенным, чтобы оно было столь же достойным, как и даровавшие его Бог. Таким образом, и силу – всегда существовать и вечно пребывать – получит от Бога собственно тот, кто окажется таким, каким он должен быть по воле создавшего его Бога» (**Ориген.** *О началах*, кн. I, гл. 3., *op. cit.*, с. 60).

<sup>597</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 553.

<sup>598</sup> Ibid.

смертное, вечно юное», оно «отнюдь **не было узами и темницею для души**». <sup>599</sup> Следующая стадия в порядке творения сопряжена с появлением души; созданное тело Адама, согласно самовластному действию Владыки-Бога, внезапно оживляется душою. <sup>600</sup> И тут мы вплотную подошли к своеобразной и спорной черте брянчаниновской психологии О ТЕЛЕСНОСТИ ДУШИ: первоначально созданное, тонкоматериальное тело Адама становится наружным одеянием еще более тонкого тела – души! «Тонкое тело души окружается и одевается членами тела (из более грубого вещества)». <sup>601</sup> Ссылаясь на отдельные высказывания Иоанна Дамаскина, Иоанна Кассиана и Макария Египетского, Брянчанинов решительно отстаивает нетипичный для греческих отцов (как правило, христианских платоников) взгляд стоического материализма о телесности и формообразности души <sup>602</sup> (Приложение № 9) <sup>603</sup>. Тонкое (эфирное) тело души в точности изображает тот вид, который человек имеет, находясь в грубо-материальном теле. <sup>604</sup> Экзистенциальные ощущения этого состояния (души-тела в теле физическом) необыкновенны: «Человек ощущает в себе присутствие существа, совершенно отличающегося от тела... существо, пребывающее в теле... *внутри* человека называется обыкновенно душою». <sup>605</sup> Факт, что **оба тела** взаимно влияют друг на друга, святитель Игнатий (в духе стоического материализма) изъясняет *сродством* обоих тел, намекая, что отличие одного тела от другого имеет лишь *градуальный* характер. <sup>606</sup> В конечном итоге в антропологии святителя появляется место еще для *третьего* элемента: душа,

<sup>599</sup> «Тело Адама не сгорало от огня, не тонуло в воде, не опалялось солнцем, не подвергалось влиянию стихий, которые сами находились в совершенном благоустройстве и мире. ...это изящное тело было способно, по совершенству своему, для жительства в раю» (с. 559 – 560).

<sup>600</sup> *Странник*, Том II, *op. cit.*, с. 299.

<sup>601</sup> Ссылаясь на Макария Великого (Слово 5, гл.6) Святитель пишет: «Сим образом и душа тело сущи тончайшее, окружается и одевается членами тела сего. Надевает око, имже и смотрит; надевает ухо, имже и слышит; руки, ноздри, и просто рещи все члены тела приемлет и срастворяется со всеми душа, посредством которых и вся, елика к житию человеческому потребна суть, исправляет... Она... как тварь, ограничена и по существу своему и по свойствам своим; по причине этой ограниченности имеет и **свою степень тонкости**; имея известную степень тонкости, **может содержаться, и содержится, в нашем грубом теле...**» (*Слово о человеке, op. cit.*, с. 561 - 562).

<sup>602</sup> „Всякое ограниченное существо неизбежно есть тело. Всякое ограниченное существо заключается в большем или меньшем пространстве; вне всяких изменений, вне всякого пространства, как превысший всякого пространства и всякой меры — Бог». (*Слово о человеке, op. cit.*, с. 561.).

<sup>603</sup> *Проблема телесности души в психологии Брянчанинова*.

<sup>604</sup> «т.е. душа имеет и главу, и перси, и руки, и ноги, и очи, и уши, словом, все члены, как и тело; душа облечена в тело, как в одежду, а члены ее облечены в соответствующие члены тела» (*Слово о человеке, op. cit.*, с. 563). Эфирное тело души, изшедшего из (физического) имеет «весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица – словом полное сходство с ним» (*Слово о смерти, В кн.: ПСТ*, Том III, с. 73).

<sup>605</sup> «... между ними находится неразрывная связь... ощущения души отражаются в ощущениях тела. И наоборот, ощущения тела действуют на душу» (*Прибавление к «Слову о смерти», В кн.: ПСТ*, Том III, с. 280.).

<sup>606</sup> «такая связь души с телом доказывает, что, несмотря на значительное различие между телом и душою, тело и душа имеют – употребим выражение химии – сродство. Если б не было сродство, не могло бы быть никакой связи» (*Ibid.*).

оживляющая тело, должна соприкасаться с божественной стихией. Высшей и благороднейшей части души является ум (= νοῦς).

### 1.2.1.3 Принципиальное строение человеческой природы

ТЕРМИНОЛОГИЯ, употребляемая Брянчаниновым для обозначения отдельных частей психологического строения и процессов, не всегда однозначна, так что требует некоторых пояснений. С одной стороны, единое строение человеческого храма (существа) Брянчанинов подразделяет эссенциально на *две* части - *душу* и *тела*.<sup>607</sup> И, в данной *дихотомической* схеме *душа* выступает в качестве *духовного* элемента человеческого существа. Понятие души в таком случае может быть употреблено в качестве *синонима* «духу», и в таком случае душевному (= духовному) *противопоставляется телесное (или плотское)*.<sup>608</sup> Однако для объяснения тонких механизмов внутреннего строения человеческого храма Брянчанинов преимущественно пользуется *трихотомической* схемой внутреннего деления человека.<sup>609</sup> И в данном случае соотношения внутренних частей *резко* меняются: теперь в качестве *духовного* элемента *выступает уже не душа, а человеческий дух (или ум)* - важная часть человеческого существа, имеющая ключевое значение в процессе онтологической трансформации. А «душа» в данном случае, приобретает скорее отрицательные черты – она приравнивается плотскому (или животному) принципу в человеческом существе и может резко противопоставляться духовной сущности человека.

Еще об одной важной особенности брянчаниновской терминологии: с одной стороны (подражая **Григорию Нисскому**), Брянчанинов часто пользуется моделью библейской трихотомии<sup>610</sup>, однако изъятой из контекста иудео-христианской антропологии и изложенной в духе оригеновского спиритуализма. К тому же – такого рода **грецизированную трихотомию** святитель Игнатий комбинирует еще и с трихотомической психологией (трехчастностью души) платоновского происхождения. В силу данных обстоятельств, Брянчанинов в своем аскетическом богословии *фактически* пере-

<sup>607</sup> см.: *Слово о человеке, op. cit.*, с. 553. «Смертью болезненно рассекается и раздирается человек **на две части, его составляющие**, и по смерти уже нет человека: отдельно существует душа его, и отдельно существует тело его» (Ibid., с. 68).

<sup>608</sup> См., к примеру, в: *Советы относительно душевного иноческого делания, В кн.: Приношение современному монашеству*, Том V, с. 29.

<sup>609</sup> Киприан (Керн) желает снять остроту конфликта между дихотомизмом и трихотомизмом, утверждая, что мысль святых отцов не знала такого схематизма и неточное употребление двухчастичной и трехчастичной терминологии характерна антропологическим взглядам Восточным Отцам в общем (*Антропология св. Григория Паламы, op. cit.*, с. 323).

<sup>610</sup> «... чтобы ваши **дух** (πνεῦμα), **душа** (ψυχή) и **тело** (σῶμα) были совершенно беспорочными, когда придет Господь наш Иисус Христос» (1.Фес. 5, 23)

нимает модель *дуалистической* антропологии античности и оперирует со спиритуалистическим пониманием человека (см. **Приложение № 10**: *Основы античной психологии...*).

### 1.2.1.4 Разумная часть души

Совмещая *букву* библейской трихотомии с эллинистической метафизикой, Брянчанинов строит человеческую природу из *трех* качественно различных частей: духа, души и тела. В согласии с античной психологией, он интерпретирует «ДУХ» (πνεῦμα) человека как РАЗУМНУЮ ЧАСТЬ (= словесную силу) души.<sup>611</sup> И эта, основная часть человеческого существа состоит из *трех*, образующих ее компонентов: (а) **ума**, (б) **мысли** (или *слова*) и (в) **духа** (сердечных ощущений). Итак, **словесная** сила (дух, ум и сердце) является *самим началом*<sup>612</sup> человеческого существа, «высшим достоинством души человеческой»,<sup>613</sup> посредством которой человек отличается от животных.<sup>614</sup> В следующем отрывке Брянчанинов предоставляет важные соображения относительно терминологического аппарата своей конструкции:

**Словесность** есть разумная **способность души** человеческой. Эта способность выражается разнообразно, например, в *различных художествах, ремеслах и работах*; преимущественно же она выражается в **слове**... **Ум** есть **способность мыслить**. Ум, облеченный в усвоенные им мысли или познания, называется **разумом**. Усвоенные мысли умом способны изменяться, а потому и разум бывает в различных видоизменениях. Он бывает детским, зрелым, истинным, ложным, плотским и духовным. Ум, как **природная способность**, бывает светлым, острым, обширным, глубоким, тупым, скудным... **Мысль** есть **выражение разума** о чем-либо, или: мысль есть выражение какого – либо *одного* познания. **Ощущение** добродетелей и изящного, также порока и зла, принадлежит к словесности человека, находится в зависимости от ума, потому что ощущение это не может существовать в животных... Это ощущение, самая способность этого ощущения называется **духом** человека. Дух находится в согласовании с разумом; ощущения могут быть истинными, ложными, плотскими, духовными, добрыми, греховными.<sup>615</sup>

<sup>611</sup> «Именем **духа** обозначается *разумная часть* человека: его ум, его *мысль*, его словесные *сердечные ощущения*, чуждые естеству зверей и скотов, общие естеству человеческому и ангельскому. Человеческому **духу** свойственно *упражняться в молитве* и изложением словами человеческими слова Божия» (Изложение учения Православной церкви о Божией Матери, *А.П.*, Том IV, с. 382.). «**Дух, или словесная сила**, есть *высшая способность души человеческой*, которою она отличается от *души животных*, называемых по неимению этой способности *бессловесными*» [*Советы относительно душевного иноческого делания* (см. Глава 49: *О хранении душевного ока от всего вредного*), ПСМ, Том V, с. 320].

<sup>612</sup> *Ibid.*, с. 324.

<sup>613</sup> *Слово о человеке, op. cit.*, с. 559.

<sup>614</sup> *Прибавление к «Слову о смерти», op. cit.*, с. 281.

<sup>615</sup> Уроки словесности, преподанные Преосвященным епископом Игнатием (Урок 1): «Понятие о словесности», ПСТ, *А.П.*, Приложение к Тому IV, сс. 491 – 492.

Итак, именно в СЛОВЕСНОЙ (духовной) ЧАСТИ своей души человек располагает *тремя способностями*: (а) способностью **мыслить** (= внутреннее слово),<sup>616</sup> (б) способностью **внешнего слова** и (в) способностью к **ощущениям** духовным.<sup>617</sup> Слово «дух» может стоять в отношениях синонимного параллелизма с двумя другими ключевыми терминами – «умом и сердцем»,<sup>618</sup> которые просто указывают на процессы внутреннего человека. С другой же стороны существует еще и внутренняя разница между умом и сердцем.<sup>619</sup> «Ум» (= νοῦς) может выступать в качестве *олицетворителя* самой словесной части души; в таком случае ум является *духовным оком души*, от правильной функции которого зависит духовное здоровье всего существа человеческого.<sup>620</sup> Эта сила души, сравненная с *кормчим корабля*, совершает **епископское** служение (по руководству и наблюдению) относительно человека в целости. Кроме **богосозерцательной функции** ум должен осуществлять *постоянный и неослабный контроль над сердцем*, так чтобы первый всегда *проникал* в сферу содержания другого, сообщая ему должное направление и предохраняя от злых помыслов.<sup>621</sup>

Ум наш должен непрестанно устремлять взоры на духовное небо... он должен постоянно **наблюдать** за *сердцем*, за *совестью*, за *деятельностью внутренней и внешней*. Пусть этот кормчий стремится *неуклонно к блаженной вечности*, памятуя, что забвение о вечном блаженстве приводит к вечному бедствию. Пусть ум *воздерживает* сердце *от увлечения* пристрастием к суетному и тленному, *от охлаждения* ради тления к нетленному, ради суетного к истинному и существенному. Пусть *присматривается* он часто, как бы к компасной стрелке, к совести, чтобы не принять направления несогласного с направлением, указываемым совестью. Пусть **руководит** он всю деятельность благоугодно Богу, чтобы заоблачная пристань вечности отверзла врата свои и впустила в недра свои корабль, обремененный духовными сокровищами.<sup>622</sup>

<sup>616</sup> «Мысли суть те же слова, только не произнесенные голосом, не облеченные в звуки, без чего человек человеку не может сообщать мыслей» (*Советы относительно душевного иноческого делания* (гл. 29), Том V, с. 298).

<sup>617</sup> *Прибавление к «Слову о смерти», op. cit., с. 281.*

<sup>618</sup> Надо подразумевать именно *верхнее* отделение сердца; в иерархически устроенном сердце человека представлены и сосредоточены все силы души: в *верхней* части сердца представлена **словесная сила души** (т.е. ум или дух человека), а в *средней* части - сила **ревности**, в *нижней* – сила желания, или естественное **вожделение** (Слово о молитве Иисусовой, А.О. Том II, с. 280.). См. также: *О молитве Иисусовой*, Том I, с. 247).

<sup>619</sup> Хотя сознание добра и зла (*Слово о человеке, op. cit., с. 566.*) должно быть отнесено как к уму, так и сердцу, однако через функцию духа - *совесть*, способность к различению добра и зла проявляется более совершенным образом: «совесть является *чувством духа* человеческого, тонкое светлое, различающее добро от зла. Это чувство яснее различает добро от зла, нежели ум. Труднее обольстить *совесть*, нежели ум» (Совесть, ПСТ, А.О., Том I, с. 341.).

<sup>620</sup> *Советы относительно душевного иноческого делания (Глава 49), ПСМ, Том V, op. cit., с. 322.*

<sup>621</sup> См.: **Зарин, С.** *Аскетизм по православно – христианскому учению. Этико-богословской исследование Сергея Зарина*, Серия: Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых, Москва: «Поломник» 1996, с. 581.

<sup>622</sup> *Житейское море, ПСТ, А.О. Том I, с. 337.*

### 1.2.1.5 Страстная часть души

Придавши термину библейской антропологии «дух» значение СЛОВЕСНОЙ ЧАСТИ души или УМА (νοῦς) и развивая дальше свою *трихотомическую* концепцию, Брянчанинов трансформирует библейский термин «ДУШЫ» (= ψυχή), интерпретируя его в смысле СТРАСТНОЙ<sup>623</sup> части души в системе мышления платоновской психологии и эллинистической мистики:

Собственно **душа** характеризуется наличием *жизненной силы*; душе свойственны **желание** (или воля) и **энергия** (или **естественный гнев**), не переходящий в раздражительность. Эти свойства видим *и в животных*... душа способна выражать *радость, скорбь, гнев*, томление и т.д. **тело** способно питаться, возрастать, утруждаться, ощущать свои естественные потребности голод и жажду, упокоевалось сном, страдать.<sup>624</sup>

Таким образом, основываясь на модели дуалистической антропологии античности, Брянчанинов в общей сложности подразделяет душу на *три части* (или силы): на уже представленную - силу **словесности**, а также - на силу **желания** (или *воли*), и силу **мужества** (силою *ярости*).<sup>625</sup> Последние две части, т.е. **«воля (или сила желания) и сила ревности (или естественный гнев)»<sup>626</sup>** свойственны как человеку, так и *животному*, поэтому на иерархически-онтологической лестнице они стоят **ниже** словесной части (см. **Приложение № 10**).<sup>627</sup>

В общей сложности мы можем установить **четыре** основные пласты человеческого существа (**ум – сердце // душа - тело**) и выстроить их в следующую картину: На самом верху этого иерархически построенного существа, находится **ум – епископ** (с локализацией в головном мозгу); второе место по важности занимает *верхняя часть сердца*, в которой представлена *словесная сила* души или *дух* человека. Перед грехопадением УМ вместе с этим верхним (!) пластом сердца составляли *единое целое* подобно священному браку, совместно образуя духовный и единый храм Божий. А *две нижние части* того же сердца (соответствующие «душе – телу»): сила ревности (естественного гнева) и сила желания (или воли) вместе с телом образует **периферийную часть человеческого существа.**

<sup>623</sup> См.: понятие о страстях, которые из естественного состояния превратились в неестественное «...способность питаться... сила желания... сила гнева или душевная энергия... свойство скорбеть и печалиться... естественное свойство презирать унижающий естество грех (Изложение учения Православной церкви о Божией Матери, А.П. Том IV, с. 386).

<sup>624</sup> См.: Ibid., с. 382.

<sup>625</sup> «Называя сию последнюю силою *ярости*; она в общем употреблении у нас называется характером, энергиєю, силою духа, мужеством, твердостью» (*Слово о человеке, op. cit.*, с. 565).

<sup>626</sup> Соповещение души с умом, ПСТ, А.О., Том II, с. 108.

<sup>627</sup> *Основы античной психологии. Проблема страстной части души*

Словесная сила или дух человека, присутствующий в верхней части сердца, против левого сосца, подобно тому как ум присутствует в головном мозге... Дух обыкновенно называется **сердцем**, как и вместо слова ум употребляется слово **голова**.<sup>628</sup> Три силы души - словесная, сила **ревности** и сила **желания**, расположены так: в персях и в *верхней части сердца* присутствует словесная сила или дух человека, в *средней* - сила ревности, в *нижней* - сила желания или естественное вожделение.<sup>629</sup> Читая в отцах о **сердечном месте**, которое обретает ум молитвою, надо понимать **словесную силу сердца**, помещенную Творцом в **верхней части сердца**, силу, которую сердце человеческое отличается от сердца скотов, имеющих силу воли или желания и силу ревности или ярости, наравне с человеками. Сила словесства выражается в **совести** или в *сознании нашего духа*, без участия разума, в страхе Божиим, в *духовной любви* к Богу и ближнему, в *ощущении покаяния, смирения, кротости*, в *сокрушении духа* или глубокой *печали о грехах* и в других духовных ощущениях, чуждых животным. Сила души — ум, хотя и духовна, но имеет местом пребывания своего **головной мозг**: так и **сила словесства**, или **дух человека**, хотя и духовна, но имеет местом пребывания своего верхнюю часть **сердца**, находящуюся под левым сосцом груди, около сосца и несколько выше его.<sup>630</sup>

**Образ** Триипостасного Божества напечатлен исключительно в *словесной* способности души человека,<sup>631</sup> ибо в своей сущности человек — это **сотворенный дух (ум) в теле**, с неким *прибавлением* животности.<sup>632</sup> Верховная сила души человека (словесная часть), которую он отличается от всех земных животных, которую он **равен ангелам**, т.е. **дух его**, - есть *образ существа* Божья.<sup>633</sup> Устройство внутреннего человека с «паразитической ясностью изображает единую волю и одинаковое достоинство Лиц Всесвятой Троицы, действующих нераздельно и неслитно».<sup>634</sup> Верховное место (или место Бога-Отца) здесь занимает ум, среднее (место Бога-Сына-Логоса) — уделено **слову**, а нижнее (место Духа Святого) — **духу**. И к данной части души вполне применима терминология догматической триадологии: *рождение, исхождение, неслиянное и нераздельное* общение лиц (перихорезис).<sup>635</sup> Поскольку следующий отрывок текста теологически насыщен, то приведем его полностью:

<sup>628</sup> О молитве Иисусовой, Том I, *op. cit.*, с. 247.

<sup>629</sup> Слово о молитве Иисусовой, ПСТ, А.О., Том II, сс. 279 - 280.

<sup>630</sup> О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной, ПСТ, ПСМ, Том V, с. 99.

<sup>631</sup> См. Слово о человеке, *op. cit.*, сс. 365 – 366.

<sup>632</sup> «Что такое человек? Такой же сотворенный дух, как и Ангелы, но **облеченный в тело**. Прочие сотворенные духи отличаются от человека тем, что не имеют его тело и его плоти». (*Прибавление к «слову о смерти»*, Том III, *op. cit.*, с. 225.). Ср.: «Исторический человек для Евагрия — это «дух в теле» (poûs ensomatos)» (Г. Бунге, *пером. Вино дракона и хлеб ангельский: учение Евагрия Понтийского о гневе и кротости*, перевод с немецкого, Рига: Фиам 2004, с. 15.).

<sup>633</sup> Об образе и подобию Божиих в человеке, Том II, *op. cit.*, с. 121. Именно эта часть человека, - т.е. «самое существо души нашей является образом Бога» (Ibid., с. 123.).

<sup>634</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 552.

<sup>635</sup> Ср.: Г. Палама, *св. Триады в защиту священно-безмолвствующих*, Серия: История христианской мысли в памятниках, Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова, Москва: Канон, 1995, с. 45. См. также о единичном и тройственном уме: Святого отца нашего Григория Паламы, Архиепископа Фессалоникийского (о молитве и чистоте сердца, три главы), **В кн.: Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского, Дополненное**, Том 5, Москва: «Полонник», с. 325. См.

Ум наш - образ Отца; слово наше (непроизнесенное слово мы обычно называем мыслию) - образ Сына; дух - образ Святого Духа. Как в Троице-Богe три Лица *неслиянно и нераздельно* составляют одно Божественное Существо - так в троице-человеке три лица составляют одно существо, не смешиваясь между собою, не сливаясь в одно лицо, не разделяясь на три существа. Ум наш РОДИЛ и не престаёт рождать мысль... Ум без мысли существовать не может, и мысль - без ума... Точно так же дух наш ИСХОДИТ от ума и содействует мысли. Потому-то всякая мысль имеет свой дух, всякий образ мыслей имеет свой отдельный дух, всякая книга имеет свой собственный дух. Не может мысль быть без духа... Что — дух человека? Совокупность сердечных чувств, принадлежащих душе словесной и бессмертной, чуждых душам скотов и зверей. Сердце человека отличается от сердца животных духом своим. Сердца животных имеют ощущения, зависящие от крови и нервов, не имеют *ощущения духовного* — этой черты Божественного образа, **исключительной принадлежности человека**. Нравственная сила человека — дух его. Наш ум, слово и дух по одновременности своего начала и по своим взаимным отношениям служат образом Отца, Сына и Святого Духа, совечных, собезначальных, равночестных, единоестественных... Видевый Мене, виде Отца... (Ин. 14: 9—10). То же можно сказать об уме человеческом и мысли его: ум, невидимый сам по себе, **является в мысли... ознакомившийся с мыслию, ознакомился с умом, произведшим эту мысль**. Господь наименовал Духа Святого **Силою свыше** (Лк. 24:49)... **Свойство силы имеет и дух человеческий**; он есть и **дух мыслей человека**, истинны ли они, или ложны... Духом человека обнаруживается и ум его... **дух каждого поступка обнаруживает мысль**, руководившую человека при поступке.<sup>636</sup>

Итак, согласно спиритуалистически ориентированной антропологии Брянчанинова, все пласты человеческого существа не обладают одинаковой онтологической ценностью. И, следуя общей парадигме античной психологии, основная ценность и ключевое значение для трансформации имеет только **разумная** (= словесная и духовная) часть души. Внутренний храм человека – троицы (**ум – слово – дух**) является местом соединения и примирения человека с самим собою и место духовного общения души с Богом (*apex mentis*). В этом месте **ум человека** должен быть соединен с *Умом Божиим* (1.Кор. 2, 16), **слово человека** должно выражать **Слово Божие** (1.Кор. 7, 12; 2.Кор. 13, 3), а **дух человека** (сердечно-духовные чувства) должен быть соединен с **Духом Божиим** (1.Кор. 6, 17). Человек предназначен для теснейшего **соединения** с Богом, он должен стать «богом по благодати!».<sup>637</sup> По смыслу это совпадает с состоянием *обождения*, хотя Брянчанинов не оперирует этим *terminus technicus* мистического богословия. Итак, первостепенная данность (и одновременно задача) человека в том, чтобы в своем *внутреннем храме* быть обитаемым своим Создателем: «Когда ум и сердце делаются обителью Бога, а они – то *первоначально* и делаются Его обителью, тогда есте-

также учение Паламы о тройственности ума [Ирофей (Влахос), митр. *Православная психотерапия*, Святоотеческий курс врачевания души, перевод с греческого, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005, с. 119.].

<sup>636</sup> *Об образе и подобии, op. cit.*, сс. 123 – 124.

<sup>637</sup> *Слово о человеке, op. cit.*, с. 551.

ственно делаются Его обителью и *душа и тело*, как вполне зависящие от ума и сердца». <sup>638</sup> И так, имея *ключевое* значение для поддержания духовного общения с Богом, ум (=дух) должен постоянно пребывать в божественном, *увлекать* с собою *душу* (сила ревности и вожделения), а последняя, в свою очередь, должна была *увлекать* с собою также и *тело*. <sup>639</sup> Правильно и обратное - ум также может стать «*главным виновником*» <sup>640</sup> падения (греховной метаморфозы); и опять же – главным инициатором процесса восхождения и духовной трансформации (см. Приложение № 25, **Таблицу II, 1.2**).

## 1.2.2. Деятельность сотворенного человека

### 1.2.2.1 Деятельность предисторического человека

Сотворение тонко-телесной души Адама, облеченной в тонко-материальное тело, <sup>641</sup> происходило **на земле, однако не для земли**. <sup>642</sup> Хотя сотворение *первоначальной* земли представлена Брянчаниновым в *идеальных* очертаниях, <sup>643</sup> но, тем не менее, по каким-то не объясненным причинам созданный (идеальный) человек не должен был оставаться на этой идеальной земле. *Сразу же по* сотворении человек *возводится* Богом «*превыше* земли», в райское **небо**. <sup>644</sup> Поэтому богословский смысл земли остается не вполне ясным; она как бы *лишняя* в парадигме спиритуалистического мышления. Вероятнее всего, смысл существования земли резервирован для трагических событий будущего – ведь *земля* станет местом *низпадения, изгнания и* местом ношения «*кожаных риз*»! Брянчанинов *принципиально недоверчив к земле* (ñ уñ); в его понимании земля (в смысле *грубо-*материального и чувственного места пребывания человека после грехопадения) является синонимом «мира сего». Поэтому Брянчанинов охотно присоединяется мнению тех учителей церкви, которые настаивали на **небесной локализации**

<sup>638</sup> О хранении душевного ока от всего вредного, ПСТ, ПСМ, Том V, с. 323.

<sup>639</sup> *Слово о человеке, op. cit.*, с. 559. См. также: „Ум мой! ты — руководитель души. Наставь меня! введи в меня блаженное спокойствие!» (*Совещание души с умом*, Том II, с. 105.).

<sup>640</sup> *Ibid.*, с. 110.

<sup>641</sup> см. *Слово о человеке, op. cit.*, сс. 561 – 562.

<sup>642</sup> «Назначение человека - *не для земли*, а для **Неба**» (Письмо № 191, с. 366.).

<sup>643</sup> «Земля была создана была для вечности... земля, в первоначальном состоянии своем, не нуждалась в возделывании (Быт. 2, 5): сама производила преизобильно и превосходного достоинства хлебные и другие питательные травы, овощи и плоды. Никаких вредных произрастений не было на ней; растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека, как должно заключать из слов Бога изгоняемому из рая Адаму: Терния и волчцы возрастит тебе земля (Быт. 3, 18). По сотворении на ней было одно прекрасное, одно благотворное, было одно приспособленное к бессмертной и блаженной жизни ее жителей. Перемены погоды не существовало: постоянно была она одинаковою – самую ясною и благорастворенною. Дождей не было: источник исходил из земли, и напаявал лицо ее (Быт. 2, 5, 6). Звери и прочие животные пребывали в совершенном согласии между собою, питаюсь произрастениями (Быт. 1, 30)» (*Слово о человеке, op. cit.*, сс. 548 - 549).

<sup>644</sup> «Создав тело человека **на земле и из земли**, вдунув в него живую душу, душу, оживленную Святым Духом, Всемогущий Создатель **вземлет человека превыше** земли, в Рай» (*Ibid.*, с. 574).

(местонахождении) **рая**. Иными словами - рай (παράδεισον ἐν Εδέμ, Быт. 2, 8), являлся первичным местом пребывания человека после сотворения и, что особенно подчеркивается Брянчаниновым, - не находилось на земле.<sup>645</sup> Аскет-подвижник как бы боится сблизить «рай сладостей» (Эдем - место наслаждений<sup>646</sup>) с землей - местом грубой вещественностью и чувственностью.<sup>647</sup> Брянчанинов готов даже немного уступить - пусть рай немного *чувственен*, пусть он будет хотя бы на «**нижем** небе»,<sup>648</sup> но только не на самой (потенциально проклятой) земле!

Подобно тому, как в системе Брянчанинова не находится достойного место для земли (в смысле «доброто творения» Божьего) в системе платонизирующего Брянчанинова, также трудно найти теологически-философского обоснования для **женщины** в его парадигме. Вертикально фокусированный и созерцающий Бога (духовный и бесстрастный) ум в сущности не нуждается в социальном (горизонтальном) измерении отношений. И что уже абсолютно точно - он не нуждается в чувственных выражениях любви и в сексуальных отношениях! Поэтому, согласно спиритуалистическим взглядам Брянчанинова, человеческая сексуальность в смысле плотского пожелания и телесного удовлетворения<sup>649</sup> не входит в состав истинно-человеческого естества, являясь атрибутом животности и (метафизически) павшей природы. Человек в представлении Брянчанинова предназначен иметь одни лишь духовные наслаждения.<sup>650</sup> В качестве духовных сущностей (облеченных в тонкие тела) – первые люди уже по необходимости должны были быть бесстрастными:

Адам, **сотворенный бесстрастно** из земли, Ева, **заимствованная бесстрастно** из Адама, сообразно *бесстрастному началу бытия* своего **были бесстрастны**. Они до того были *бесстрастны и невинны*, что при ближайшем содружестве и непрестанном обращении друг с другом не нуждались в одежде, даже не понимали наготы своей, несмотря на то, что непрестанно видели ее (Быт. 2:25).<sup>651</sup> Православная Церковь признает **девство естественным человечеству**, признавая собственно естеством человеческим то естество, в котором он был сотворен. Состояние падения, в котором ныне находится все человечество,

<sup>645</sup> Ibid., с. 569. Иоанн Дамаскин указывает на противоположные мнения, имеющиеся в традиции по данному вопросу: «некоторые представляли себе рай *чувственным* (αἰσθητὸν τὸν παράδεισον ἐφ'αυτάσθησαν), другие *духовным* (ἕτεροι δὲ νοητὸν). Мне же кажется, что соответственно тому, как человек был создан вместе и чувственным, и духовным, так и священнейший его удел был вместе и чувственным, и духовным». Как видно, Брянчанинов по данному вопросу не следует авторитету Дамаскина, признающим божественный рай *двоющим* [Иоанн Дамаскин. *Точное изложение...*, (см. гл. XI /25): «Ο ραε/ Περὶ παραδείσου»), с. 76/148; (греч. текст: **Ioannes Damascenus. Expositio fidei**, TLG, 25.41].

<sup>646</sup> «Это и был божественный рай... хранилище веселия и всякой радости, ибо слово *Эдем* означает наслаждение (τρυφή)» (Ibid.)

<sup>647</sup> «Рай – это место *непорочно* наслаждения... Рай веществен, но вещество его тонко, как тонки души, как было тонко тело Адама до облечения его в кожаные ризы, как будут тонки воскресшие тела праведников по образу прославленного тела Господа нашего Иисуса Христа» (*Слово о человеке, op. cit.*, с. 570).

<sup>648</sup> Ibid., с. 571.

<sup>649</sup> Ibid., с. 559.

<sup>650</sup> Ibid.

<sup>651</sup> Изложение учения Православной церкви о Божией Матери, *А.П.* Том IV, с. 388.

есть состояние *неестественное, нижеестественное, противоестественное*. Но так как все человечество объято недугом падения, то это состояние общего недуга можно называть **естественным падшему человечеству**.<sup>652</sup>

С одной стороны Брянчанинов признает, что «род человеческий тотчас по сотворении первых человек *получил способность размножаться* (Быт. 1:28)», а с другой – «страстный образ зачатия» он считает **унизительным**, «наслаждением скотоподобным» и **неестественным для человека**.<sup>653</sup> Поэтому настоящий образ скотоподобного и греховного размножения не может являться установлением Божиим (согласно понимания Пс. 50, 7). Самое «положительное», что Брянчанинов может сказать относительно естественной сексуальности человека, что это «**попущение**... горестное следствие нашего падения и **знак отвращения Божия от нас**».<sup>654</sup> Естественным же по определению Брянчанинов считает только *состояние девства*, тем самым, намекая на высокое достоинство монашества, возвращающее человека в состоянии невинности.<sup>655</sup> Святитель настолько убежден в неестественности сексуальных отношений для человека, что *все инакомыслящие* по данному вопросу должны считаться даже с гибельными последствиями.<sup>656</sup> Поскольку тела сотворены исключительно *для наслаждения духовного* (= бесстрастного), размножение рода человеческого (в идеале) должно было совершатся не посредством половых отношений, а каким то таинственным, но бесстрастным образом: «Во взятии жены от мужа (Быт.2) видим **образец бесстрастного размножения** рода человеческого до его падения».<sup>657</sup> Ведь Ум (по природе бесстрастный) никак не мог воспользоваться половым (т.е. страстным) помышлением и пожеланием для целей размножения рода человеческого. Как бы стыдись таинства чувственного зачатия и

---

<sup>652</sup> «Девство, естественное естеству человеческому в первобытном состоянии естества, неестественно естеству падшему, возвращено как дар естеству, обновленному Спасителем. Истинное девство заключается не в одной телесной чистоте; но преимущественно оно заключается в отчуждении ума от сладострастных помыслов и мечтаний» (Ibid., с. 401 - 402.).

<sup>653</sup> *О чистоте*, Том I, *op. cit.*, с. 323. *Изложение учения Православной церкви о Божией Матери, op. cit.*, с. 388.

<sup>654</sup> *Слово о человеке, op. cit.*, с. 557.

<sup>655</sup> «Мирянин: Ныне очень многие утверждают, что безбрачная жизнь *неестественна* человеку, *невозможна* для него, что заключение законной двери для естества только заставляет естество искать дверей незаконных. Святые отцы, писавшие об этом предмете, согласны, что безбрачная жизнь *неестественна падшему естеству*, что она была *естественна человеку до его падения* (Быт. 2:25), что по обновлении естества способность к девству и безбрачной жизни возвращена естеству, что **девство и безбрачная жизнь почтены выше брака**, хотя и супружеская жизнь возведена христианством на более высокую степень, нежели на какой она стояла до христианства (Еф. 5:32)» (О монашестве. Разговор между православными христианами, мирянином и монахом, ПСТ, А.О., Том I, с. 439.).

<sup>656</sup> «**Очень ошибаются, ошибаются в погибель свою** те, которые признают плотские пожелания **неотъемлемыми свойствами тела человеческого**, а удовлетворение их **естественною необходимостью. Нет!** Человеческое тело низошло к телам скотов и зверей по причине грехопадения. Естественны плотские пожелания естеству падшему, как свойства недуга — недугу; они *противоестественны* естеству человеческому в том состоянии, в котором оно было создано» (*Слово о человеке, op. cit.*, с. 559.).

<sup>657</sup> Ibid., с. 557.

рождения, действие ума (или активно действующего сознания) должно быть при этом полностью отключенным. Иными словами - процесс зачатия и рождения должен совершаться *экстатическим образом*.<sup>658</sup> Напомним, что слово экстаз обозначает исхождение из своего (естественного) состояния.<sup>659</sup>

Пред-исторический человек был хорошо приспособлен к жительству в раю; с одной стороны - его физически-эфирное тело могло наслаждаться райскими сладостями<sup>660</sup> и *не отделяло* человека от мира других духов.<sup>661</sup> А с другой - по существу своей души человек уже принадлежал к *разряду духов*, будучи духом в теле.<sup>662</sup> И в таком состоянии первосозданный *ангелоподобный человек* должен был постоянно пребывать, храня *пост*.<sup>663</sup> Воздержание от вкушения запрещенного плода (в середине рая) Брячанинов толкует в аскетическом смысле. Пост должен был поддерживать человека в духовном состоянии, чтобы без отвлечения «устремимся духом и телом к Богу»<sup>664</sup> и предохранить его от низпадения в область чувственных наслаждений, в плоть.<sup>665</sup>

Нахождение в Раю пред-исторического человека можно сравнить со школьным классом, «обильно и красноречиво вещающем и проповедующем о Боге».<sup>666</sup> Поэтому приоритетным «монашеским» делом первых людей (кроме соблюдения поста), было слушание и изучение духовных уроков своего Создателя, а уже второстепенным делом – изучение изящества творений.<sup>667</sup> Человек при добром желании мог преуспевать в этом аскетически-духовном делании, чтобы в последствии достигнуть уровня «высше-

---

<sup>658</sup> «...Взята жена из ребра Адамова: в это время Адам не подвергся никакому ощущению, нарушающему непорочность; напротив того, он находился в **иступлении**, которое наведено было на него Богом. В таком состоянии приходят только благодатные человеки. Мы не видим образца, по которому могли бы объяснить размножение рода человеческого до его падения от мужа и жены, размножения, назначенного прежде падения; но наверно утверждаем, что это размножение должно было совершаться во всей полноте непорочности и бесстрастия. Вместо наслаждения плотского, скотоподобного долженствовало быть наслаждение святое, духовное» (Ibid.).

<sup>659</sup> Греч. - ἔκστασις [ἐξίστημι (ἐξιστάω)].

<sup>660</sup> «До падения человека тело его было бессмертно, чуждо недугов, чуждо настоящей его дебелости и тяжести, чуждо греховных и плотских ощущений, ныне ему естественных. Чувства его были несравненно тоньше, действие их было несравненно обширнее, вполне свободно» (Ibid., с. 9).

<sup>661</sup> Ibid., с. 10.

<sup>662</sup> *Слово о чувственном и духовном видении духов*, ПСТ, Том III, с. 9.

<sup>663</sup> «Первая заповедь, данная Богом человечеству, - заповедь о посте. Она была необходимо нужна для нас в раю, до падения нашего... Заповедь о посте дана в раю, повторена в Евангелии... неумеренного или даже неосмотрительного и неосторожного употребления пищи на человека объясняет причину, по которой человек, в самом состоянии невинности своей, посреди наслаждений рая, нуждался в заповеди о посте. Ей предоставлено было сохранять новосозданную тварь, совокупленную из двух естеств, телесного и духовного, в духовном состоянии; ей предоставлено было уравнивать два естества и соблюдать перевес при естестве духовном. С помощью ее человек мог непрестанно предстоять мыслью и сердцем пред Богом, мог быть неприступным для помысла и мечтания суетных» (Поучение во вторую неделю Великого поста. Значение поста для человека, ПСТ, А.П. Том IV, с. 84.).

<sup>664</sup> Ibid., с. 87.

<sup>665</sup> См. Ibid., с. 84.

<sup>666</sup> *Слово о человеке*, *op. cit.*, с. 575.

<sup>667</sup> «**Чистый ум** человека, распростершись по необъятному Божеству, истощает всю свою естественную силу движения и стоит в священном иступлении пред непостижимым Божеством, вне и превыше всякого размышления...» (Ibid., с. 575.).

го училища Богословия».<sup>668</sup> Это аскетическое делание, сопряженное с высшим духовным наслаждением, являлось для Адама перспективой *бесконечного преуспеяния*.<sup>669</sup>

### 1.2.2.2 Деятельность исторического человека (человек падший)

Увы! увы! Восплачьте, небеса! восплачь, солнце, восплачьте, все светила, восплачь, земля, восплачьте, все твари небесные и земные! восплачь, вся природа! восплачьте, святые ангелы! Возрыдайте горько, неутешно! Облекитесь, как в одежду, в глубокую печаль! — Совершилось бедствие, бедствие, вполне достойное назваться бедствием: образ Божий ПАЛ.<sup>670</sup>

#### 1.2.2.2.1 Грехопадение умного существа

По мнению святителя, трагедия **низпадения** (т.е. метаморфоза в плотское состояние) не постигла первых людей вполне внезапно и не была для них полной случайностью. Скорее всего, падение было предуготовлена постепенным изменением внутреннего расположения Адама и Евы. Возможно, это случилось в результате постепенного *пресыщения* или *пренебрежения* заповеданным «постом». Словом, они вышли из чисто духовного состояния, и суть прельстились образами видимого мира. Оставивши заповеданное возделывание и хранения рая, т.е. прогрессирующее *созерцание* Творца, они предались созерцанию твари.<sup>671</sup> Уже с большею уверенностью автор утверждает, что «грех человека был приготовлен не замыслом, но *неправильным и недостаточным* деланием и хранением рая». <sup>672</sup> Вкушение от плодов запрещенного дерева было *преждевременным* и смертоносным для еще не преуспевших «подвижников» Адама и Евы. Они должны были *сразу же* (моментально) отвергнуть всякую злую мысль (без рассмотрения, рассуждения, истязания и обличения; на то способны лишь опытные монахи в борьбе с духами злобы). Перед человеком открылся «путь неправды», и он начал **беседовать** с помыслами и **мечтать**.<sup>673</sup> А ошибка жены заключалась в том, что, забыв заповедь, она вошла в **мысленный диалог** с падшим князем небесных сил и «начала рассматривать древо под водительством собственного разума, склонившегося под влияние дьявольской лжи и обольщения». <sup>674</sup> Итак, падение первых людей (представителей всего рода человеческого) совершилось посредством **лжи** (Быт. 3, 13). Это стало

<sup>668</sup> Ср. *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, с. 266.

<sup>669</sup> *Слово о человеке, op. cit.*, с. 575.

<sup>670</sup> *Об образе и подобию Божиих в человеке*, Том II, *op. cit.*, с. 124.

<sup>671</sup> *Слово о человеке, op. cit.*, с. 578.

<sup>672</sup> *Ibid.*, с. 584. Понятно, что святитель не желает просто информировать о падении человека. Как и во всем он желает наставить своих читателей, намекая на необходимость правильного образа аскетического делания.

<sup>673</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 197.

<sup>674</sup> См. *Слово о человеке, op. cit.*, сс. 576 - 578. См. также: «Праматерь наша Ева, несмотря на то, что была в состоянии непорочности и святости, едва вступила в беседу с змеем, как и была увлечена его хитростью в преступлении заповеди Божией и в падение. Ей отнюдь не следовало вступать в беседу с коварным змеем! Ей отнюдь не следовало вступать в рассуждение о достоинстве заповеди Божией!» (Советы относительно душевного иноческого делания (гл. 44), ПСТ, ЛСМ, Том V, с. 301).

источником и причиной их вечной смерти: праотцы «допустили *образу мыслей* своих заразится мнениями ложными».<sup>675</sup> Поскольку именно **ложная мысль**, будучи источником самообольщения и бесовской *прелести*,<sup>676</sup> явилась началом падения, то это падение можно оценить преимущественно как падение УМА. Ум Адама склонился («низводился»<sup>677</sup>) Дьяволом **к страстному применению**, и, употребив ум ложным образом, Адам начал **мечтать**.<sup>678</sup> Таким образом, он «устремляется к приобретению знания, для него губельного, убийственного»<sup>679</sup>. В итоге, «приобретши образ мышления падшего херувима, Адам уже страстно тянулся к богоподобию, желал насильственно похитить Божество у Божества, - порождая замысел дерзновенный, и безумный».<sup>680</sup>

Эта умственная и внутренняя причина падения не осталась без проявлений в (наружном) *поведении* первых людей. В последствии Адам и Ева уже **на деле** проявили *непослушание* Богу и *преступление* Его заповеди, что равносильно произвольному отвержению подчинения Богу и вступлению в подчинение падшему духу.<sup>681</sup> Совершая, таким образом, **первородный грех**,<sup>682</sup> первые люди совершили также и *метафизическое самоубийство*: «отвергли жизнь, призвали в себе смерть»<sup>683</sup>. Таким образом, человек **в самом корне** и источнике лишил себя *общения* с Богом<sup>684</sup> и **причастился растленному естеству сатаны**.<sup>685</sup> А Дьявол, со своей стороны, **вверг** в душу человека **корень зла, заразы греховной и яд**.<sup>686</sup> И, зараженный бесовским ядом зла, человек сразу же приобрел ложное направление *всем* своим стремлениям, воле, разуму и сердечному чувству. Произвольно и непроизвольно он приобрел стремление к злу, представляющемуся ему теперь добром и наслаждением.<sup>687</sup> Эта **патологическая метаморфоза природы** сразу же обнаружила себя в *новых ощущениях*.<sup>688</sup> первое ощущение плотского состояния – это *стыд* (подразумевающий сознание внутри живущего греха, заменившего

<sup>675</sup> Поучение в Неделю двенадесатую, А.П., Том IV, с. 201. См. также: «Наши праотцы *прельстились*, то есть, признали истинною ложь, и, приняв ложь под личиною истины, повредили себя неисцельно смертоносным грехом...» (*О Иисусовой молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 213.).

<sup>676</sup> *Ibid.*, с. 213.

<sup>677</sup> См.: Советы относительно душевного иноческого делания (гл. 29), *ПСМ*, Том V, с. 293.

<sup>678</sup> *Изложение учения Православной церкви о Божией Матери*, *op. cit.*, с. 385.

<sup>679</sup> Сети миродержца, ПСТ, А.О., Том I, с. 364.

<sup>680</sup> *Изложение учения Православной церкви о Божией Матери*, *op. cit.*, с. 385.

<sup>681</sup> Слово о спасении и о христианском совершенстве, ПСТ, А.О., Том II, с. 307.

<sup>682</sup> *Слово о различных состояниях естества человеческого*, Том II, *op. cit.*, с. 355.

<sup>683</sup> *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 307.

<sup>684</sup> *Ibid.*

<sup>685</sup> *Слово о человеке*, *op. cit.*, с. 578.

<sup>686</sup> Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями, ПСТ, А.О., Том I, с. 158.

<sup>687</sup> См. *О Иисусовой молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 213.

<sup>688</sup> «Тотчас по вкушению плода запрещенного праотцы почувствовали вечную смерть: во взорах их явилось ощущение плотское; они *увидели*, что они наги. В познании наготы тела отразилось обнажение души, потерявшей красоту непорочности, на которой почивал Дух Святой. Действует в глазах *плотское ощущение*, а в душе *стыд*, в котором совокупление всех греховных ощущений: и гордости, и нечистоты, и печали, и уныния, и отчаяния!» (*Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями*, *op. cit.*, с. 157.).

Святого Духа).<sup>689</sup> Со стыдом тесно связано было *желание укрыться* (друг от друга и от Бога) и старание *оправдать* себя.<sup>690</sup> В результате, еще прежде изгнания согрешивших людей из рая, Бог облек их в «РИЗЫ КОЖАНЫЕ». Согласно аллегорическому толкованию оригеновской традиции это обозначает, что человек приобрел «**грубую плоть**»<sup>691</sup> и стал «историческим человеком», т.е. тем эмпирическим человеком, каким мы его знаем сегодня.

### 1.2.2.2 Низвержение человека на землю (патологическая метаморфоза)

Человеческое тело, утратившее райскую тонкость и англоподобность и ставшее теперь грубо-чувственным и страстным, делается уже неспособным к общению с духовным миром и *чувственному видению* духов.<sup>692</sup> Только теперь, когда человек приобрел физическое тело (в сегодняшнем понимании), он становится субъектом **земной истории**. Брянцианов любит часто подчеркивать именно этот момент *отпадения* первых людей от Бога и «*низриновения*» с райских обитателей на землю. Мотив низпадения, таким образом, становится одним из ключевых элементов мировоззренческой системы святителя, предоставляющего метафизическое оправдание для миро-отчужденности человека и аскетического отношения к земной жизни. Итак, особо важно подчеркнуть, что изгнание первых людей из рая не должно пониматься *по горизонтали*; поскольку оно связано именно с падением ума и **низвержением** райского существа на землю,<sup>693</sup> то изгнание из рая приобретает скорее чисто *вертикальное* измерение. Итак, *ангелоподобный человек, низвергся (из нижнего неба) в сферу падших духов, к разряду которых он теперь принадлежит по своим душевным качествам.*<sup>694</sup> После этого человек *полностью* потерял достоинство и возможность общения со святыми духами;<sup>695</sup> теперь ему свойственно лишь общение с подобными себе – падшими ангелами. Однако в факторе «кожаных риз» можно усмотреть также милость и *промысел* Божий к ниспадшему человеку. Посредством грубо-материального тела **Бог закрывает и отделяет** его от **не-**

<sup>689</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 578.

<sup>690</sup> Ibid., с. 579.

<sup>691</sup> см. в Приложение № 9: соотнесение страстной части души с «ризами кожаными».

<sup>692</sup> Слово о чувственном и духовном видении духов, Том III, *op. cit.*, с. 13.

<sup>693</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 581. См. также: *Советы относительно душевного иноческого делания* (гл.29), Том V, *op. cit.*, с. 107. См. Слово о человеке, *op. cit.*, с. 549; См. также: «...земля, проклятая Богом, земля – изгнание наше, страна бедствий, оболщений, злодеяний, смерти, обреченная Богом на сожжение...» (Слово о смерти, Том III, *op. cit.*, с. 83.).

<sup>694</sup> Слово о чувственном..., Том III, *op. cit.*, с. 11. См. также: «Он причислился к лику падших ангелов» [*Советы относительно душевного иноческого делания* (гл. 29)], Том V, с. 286.

<sup>695</sup> «Святые духи уклонились от общения с человеками, как с **недостойными** такого общения... общение со святыми ангелами **несвойственно** нам по причине нашего *отчуждения* от них падением, что нам **свойственно**, по той же причине, общение с духами отверженными, к разряду которых мы принадлежим душою» (Слово о чувственном..., *op. cit.*, с. 11).

посредственного общения с миром падших духов.<sup>696</sup> Грубая плоть служит теперь некоторой **темничною стеною** между падшими людьми и падшими демонами.<sup>697</sup> И благодаря этой стене (т.е. материально-чувственному телу) падшие духи не имеют прямого доступа к чувственному восприятию человека, однако они (в основном) действуют на человека косвенным образом, т.е. через его внутренний мир – (греховных) помыслов и ощущений.<sup>698</sup>

Далее, говоря о последствиях патологической метаморфозы - гордость падшего Адама становится причиной тому, что он «утратил духовное ощущение непорочности и **низошел** к плотскому ощущению вожделения жены, этим вожделением приложился к скотам неосмысленным и уподобился им».<sup>699</sup> И, как уже ранее отмечалось, **вступивши в один разряд с телами животных**, также и тело человека начинает на деле (в порочном и страстном **виде размножения**) выражать свою новую принадлежность к миру животных. «Унизительный способ зачатия» к тому же послужил каналом для передачи наследственного греха - **зараза падения** теперь сообщилась всему прочему роду человеческому.<sup>700</sup>

Итак, в результате падения устанавливается непримиримый дуализм между небом (истинным местом человеческого существования) и землей – проклятым местом его изгнания.<sup>701</sup> Есть основание полагать, что в мироощущении Брянчанинова, наблюдаются чуждые иудео-христианскому<sup>702</sup> мышлению элементы эллинистической мета-

---

<sup>696</sup> Ibid., с. 14.

<sup>697</sup> Ibid.

<sup>698</sup> Ibid. «Не имея возможности ворваться к нам, они извне подают нам знать о себе, принося различные греховные помыслы и мечтания, или привлекая легковерную душу в общение с собою» (Ibid., с. 16).

<sup>699</sup> См. комментарий к стиху аввы Агафона (14) (*Отчник*, Том VI, с. 53.). Поэтому «основание блудной страсти – гордость» (см. Ibid.).

<sup>700</sup> *Изложение учения Православной церкви о Божией Матери*, А.П. Том IV, *op. cit.*, с. 388.

<sup>701</sup> «Темная страна - **земля!** она - страна изгнания преступников, осквернивших рай грехом, виновных в преслушании Бога, презревших общение с Ним, променявших это общение на общение с диаволом. На земле - **все враждебно** человеку, - и сам он - в непрестанной борьбе с собою. Земля - **юдоль изгнания**, юдоль первоначальных **страданий**, которыми начинаются страдания вечныя - справедливая **казнь** за оскорбление бесконечно Благаго. Земля - **изгнание** наше, потому-то сюда пришел Искупитель: искупил безмерное согрешение ценою безмерною - Своею кровию. Земля - **изгнание** наше: потому-то Искупитель **возводит** принявших Его искупление с земли на небо. **Небо** - истинное отечество человека (Письмо № 213, сс. 414 – 415.).

<sup>702</sup> Есть, конечно, основание говорить о своего рода библейском «дуализме», где «космос» - порядок мира сего (τὸ σῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 1Кор.7, 31) противопоставляется вечному царству Бога. Однако «библейскому дуализму» свойственен этический характер, ибо «мир» и «земля», как доброе творение Божье, не является злом ipso facto. См. Анализ понятия «мир» (world, cosmos) в богословии Нового Завета (**Guthrie, D. New Testament Theology**, Inter-Varsity Press, 1981., pp. 121 – 150.). Правда, иногда Новый Завет дает некоторое основание рассматривать «землю (ἡ γῆ)» и «небо (ὁ οὐρανός)» в напряжении или даже в противопоставлении между собой. Например, «ἐπὶ τῆς γῆς» и «ἐν οὐρανῷ» (Мф.6, 19-20); «Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος» и «ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς» (Ин. 3, 31); «ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός» и «ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ» (1.Кор.15, 47) и др. Тем не менее, эсхатологически окрашенный «библейский дуализм» имеет свои четкие особенности, отличающие его от дуализма Палестинского происхождения (Кумранского), и в особенности – от эллинистического дуализма (см. **Ladd, G. A Theology of the New Testament**, Revised Edition, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, pp. 259 – 272.).

физики. Библейский мотив *отчужденности* от греховного **мира**<sup>703</sup> трансформируется Брянчаниновым в принципиальную неприязнь к земле и всему земному. Именно **ЗЕМЛЯ** выступает тем (метафизически) *отдаленным* и проклятым местом изгнания, из которой (т.е. из мира и истории) душе необходимо совершить метафизически-аскетический побег.

Данное *смещение акцентов*, в котором трудно не увидеть громкие отголоски оригеновской мысли, важно для понимания всей системы Брянчанинова! За видимым и *формальным фасадом* библейского языка замаскировавшаяся космология и метафизика эллинистического спиритуализма, нуждается в некоей космической *катастрофе* (скорее метафизического, чем исторического характера) – в *низпадении* ума. Ведь только таким образом можно обосновать необходимость в аскетическом подвиге *восхождения и «дематериализации» человеческого существа*. Но, не имея прямой поддержки для такой системы мышления в церковно-догматическом богословии, Брянчанинов находит другой способ для легитимного нападения на материально-чувственный мир и для оправдания своего крипто-дуалистического мировоззрения. Нападение на материально-чувственный мир Брянчанинов совершает посредством радикализации последствий грехопадения (Приложение № 11).<sup>704</sup>

Помимо космологически-онтологического дуализма (**небо – земля**), Брянчанинов устанавливает также и антропологический дуализм (**дух/душа – тело** или **дух – душа/тело**). Если душа человека (согласно трихотомической схеме) соотносима с животнo-чувствительной жизнью, внешней по отношению к духовному храму (уму и верхней части сердца), то **тело человека после падения стало мерзостью**, - как в «беззакониях зачатое» (аллюзия на Пс. 50, 7<sup>705</sup>), как *орудие греха* в этой краткой земной жизни.<sup>706</sup> Более того - тело стало для души *сетью* и **гробом** (ср. платоническое σῶμα-σῆμα), т.е. «темницею и гробом».<sup>707</sup>

### 1.2.2.2.3 Состояние природы низпадшего человека

Посредством отступления от источника истинной жизни – Бога,<sup>708</sup> человек **умер** душевно (или, согласно трихотомической схеме - духовно).<sup>709</sup> Он полностью *лишился*

---

Также, надо учесть, что в большинстве случаев «земля» употребляется в нейтральном значении, или же - в идиоматическом - «земля и небо», обозначая Божье творение в совокупности «ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς» (Мф.6, 10) (Kretzer, A. γῆ, γῆς, ἡ, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2. Auflage, Band I, Stuttgart Berlin Köln: Verlag W. Kohlhammer, S. 593).

<sup>703</sup> «Не любите мира (τὸν **κόσμον**), ни того, что в мире (ἐν τῷ **κόσμῳ**) (1.Ин 2, 15).

<sup>704</sup> *Мотивы оригенизма в мировоззрении Брянчанинова*.

<sup>705</sup> «... вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя».

<sup>706</sup> *Советание души с умом*, Том II, *op. cit.*, с. 107.

<sup>707</sup> *Слово о чувственном и духовном видении духов*, Том III, *op. cit.*, с. 10.

<sup>708</sup> *Ibid.*, с. 10.

обитавшего в нем Святого Духа, который «составлял как бы *душу* всего существа человеческого»<sup>710</sup> и низвергся на землю с мертвою душою и с живым телом, но живущим жизнью животного.<sup>711</sup> Насущный вопрос амартиологии<sup>712</sup>, конечно в том, *насколько* радикально должно пониматься это «мертвое» состояние низпадного человека, и насколько оптимистически (или пессимистически) мы сможем оценить *потенциал* человека его (само)восстановления? Из результатов того или другого понимания будет зависеть не только необходимость духовного претворения человека (его онтологическое восхождение и возвращение в небесную родину), но и радикальность аскетических мер, необходимых для успешной реализации духовной трансформации. Иными словами, от понимания именно *последствий* грехопадения человека (т.е. онтологической метаморфозы) мы приобретем необходимые предпосылки для адекватного осмысления духовного возвращения (т.е. онтологического *восхождения*, или трансформации) по Брячанину.<sup>713</sup> Согласно словам самого святителя Игнатия, без *точного и подробного познания своего падения* не возможно познать и принять Искупителя.<sup>714</sup>

### 1.2.2.3.1 Внутреннее и внешнее состояние человеческого сосуда

После грехопадения (лишившись обитавшего в нем св. Духа) человек *полностью* теряет **богоподобие** (*similitudo*), состоящего в духовных добродетелях и сверхъестественных дарах (см. II, 1.2.1.1). «Великая язва - *смерть душевная*; неисправима *ветхость*, происшедшая после потери Божественного подобия!».<sup>715</sup> Но, тем не менее, **Образ** (*imago*) Божий при низпадении не был потерян, но претерпел мощнейшее искажение, или осквернение. Фактически вместо Образа падший человек стяжал «БЕЗОБРАЗИЕ», и вместо Подобия – «ДЬЯВОЛОПОДОБИЕ», что, в конечном итоге (в эсхатологическом смысле), решит его вечную судьбу. Ведь Бог в эсхатоне просто откажется

---

<sup>709</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 581.

<sup>710</sup> Ibid.

<sup>711</sup> «Тело, для которого жизнью служит душа, не тотчас по падении разлучилось с душой; но душа, для которой служит жизнью Святой Дух, *тотчас по падении разлучилась* с Святым Духом, Который отступил от нее, как от оскверненной грехом и отравленной грехом, предоставив ее самой себе... на некоторое время... По истечении этого времени, называемого земною жизнью, окончательно поражается смертью и тело» (*Советы относительно душевного иноческого делания* (гл. 29), Том V, *op. cit.*, с. 107.).

<sup>712</sup> Амартитология (от греч. ἀμαρτία - грех, λόγος - учение) (англ. hamartiology) является разделом богословия, изучающий грех и его влияние на человека.

<sup>713</sup> Сказанное можно выразить словами самого Святителя: «многие говорят о спасении, многие желают спастись; но если спросить их, в чем заключается спасение, то ответ для них делается очень затруднительным... Незнание, в чем состоит спасение, сообщает действиям нашим на поприще добродетели *неопределенность, неправильность*. По-видимому, мы делаем много добрых дел; но, в сущности, делаем *очень мало дел для спасения*... оттого, что не знаем, в чем состоит спасение наше. Чтобы знать, в чем состоит спасение наше, надо знать наперед, в чем состоит наша погибель, потому что *спасение нужно только для погибших*» (*Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 306).

<sup>714</sup> Слово о различных состояниях естества человеческого, Том II, сс. 352. 354.

<sup>715</sup> *Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями*, Том I, *op. cit.*, с. 157.

признать в низпадшем и искаженном человеке какого-либо сходства с Самим Собою,<sup>716</sup>  
что равнозначно вечной гибели.

Адам «осквернил Образ, уничтожил Подобие, произвел потомство, соответствующее оскверненному образу, уничтоженному подобию».<sup>717</sup> Испорченность человеческой природы (посредством страстного рождения) *разлилось* на весь род человеческий.<sup>718</sup> Потомки Адама родились по образу Адама (Быт 5, 3), т.е. такими, каким сделался Адам по падении.<sup>719</sup> Посредством *первородного греха* весь род человеческий находится в погибельном состоянии.<sup>720</sup> Каждый человек зачинается в беззакониях и рождается в грехах (Пс.50, 7). Все во всех теперь действует *неправильно*, все действует под влиянием лжи и обольщения.<sup>721</sup>

Лишившийся своего духовного содержания, сосуд сам по себе также терпит урон – он сразу же трескается в своей онтологической структуре и разбивается.<sup>722</sup> Глубокое искажение Образа сказывается, во-первых, на самую сокровенную часть существа, на словесную часть души: *ум, мысль (слово) и дух лишаются единства, гармонии и взаимопонимания между собой.*<sup>723</sup> Повернувши Богу спину, человек фактически *теряет себя самого*, как бы *растается* сам с собою.<sup>724</sup> И это *внутреннее разделение*, и искажение распространяется также и на все остальные (т.е. периферийные) части существа. В конечном итоге - все части, все силы и способности человека, будучи лишены гармонического взаимопроникновения, *расстраиваются*, действуют *разрозненно*, получают извращенное, одностороннее направление.<sup>725</sup> Части не только не согласованы между собой, но «часто обращаются в *противодействие* одного другому – это горест-

---

<sup>716</sup> «Какое во мне *безобразие*, какое *расстройство*! сколько на мне *пятен*! Таким вижу себя, когда смотрюсь в зеркало Евангелия. Нужно мне заняться и *лицом души моей, и ее одеждами; нужно мне, чтоб при вступлении моем в вечность не нашлось в нем сходства с врагами Божьими, с темными демонами; нужно мне, чтоб Сын Божий признал меня похожим на Него...* Подобие человека Богу, признанное Богом, доставит человеку блаженную вечность; утрата этого подобия влечет за собою *изгнание* от лица Божья в мрачный ад, в его огненную пропасть, на вечные страдания» (Письмо № 215, с. 419). «Горе, горе, если Господь *не узнает* Своего **образа**, *не найдет* в нем никакого **сходства** с Собою. Он произнесет грозный приговор: Не вем вас (Мф. 25:12). *Непотребный образ* будет ввергнут в неугасающий пламень геенны. Бесконечная радость обмыет ту душу, возрев на которую, Господь *признает* в ней **сходство** о Собою, *увидит* в ней ту **красоту**, которую Он, по бесконечной благодати Своей, усвоил ей при сотворении, восстановил и умножил при искуплении» (Совесть, Том I, *op. cit.*, с. 344.).

<sup>717</sup> *Слово о спасении и о христианском совершенстве, op. cit.*, с. 307. Образ Божий (в онтологическом смысле) неуничтожим (См. *Об образе и подобию...*, Том II, *op. cit.*, с. 123.).

<sup>718</sup> *Восемь главных страстей...*, *op. cit.*, Том I, с. 157.

<sup>719</sup> *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 307.

<sup>720</sup> *Ibid.*

<sup>721</sup> *Слово о различных состояниях...*, *op. cit.*, с. 343.

<sup>722</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 206.

<sup>723</sup> «Черты образа лишены своей *правильности*, своего взаимного *согласия*: **мысль** и **дух** борются между собою, *выходят из повиновения уму*, *восстают* против него. Сам он — в непрестанном недоумении, в омрачении страшном, закрывающем от него Бога и путь к Богу святой, непогрешительный» (*Об образе и подобию...*, Том II, *op. cit.*, с. 125.).

<sup>724</sup> Ср.: «молящийся внезапно соединяется сам с собою и видит себя исцелившимся» (*Слово о молитве умной, сердечной и умной*, Том II, *op. cit.*, с. 204).

<sup>725</sup> *Ibid.*, сс. 208. 187.

ное следствие в праотцах наших». <sup>726</sup> Например, отношения ума с сердцем сравниваются с *расторженным браком*: данные части рассекаются и противопоставляются друг другу. <sup>727</sup>

Ум приобретает ложную *самостоятельность* (по отношению к сердцу, остальной душе и Богу): пораженный *развлечением*, ум *скитается* по вселенной без нужды и без пользы, *подобно прочим духам отверженным (!)*. Расхищаемый развлечением, он уже не может правильно оценить ни свое состояние, ни состояние остальной души с духовной точки зрения. <sup>728</sup> Ум заболевает также *духовной амнезией*: он *забывает* все существенное – Бога, свою небесную родину и свое падшее состояние, не может *собраться* сам в себе в целях молитвы. <sup>729</sup> Таким образом, он, будучи «оком души», **слепнет**, оставляя душу без духовного зрения, ибо непрестанно *отвлекается* от Бога, от вечности, *обольщается* суетным и преходящим миром. <sup>730</sup> В последствие человек (со всем своим существом) *прилепляется к веществу* (т.е. материально-чувственному миру), одновременно становясь *нечувствительным* к духовным вещам. <sup>731</sup> Поэтому Брянчанинов определяет смерть души (впоследствии низпадения) в первую очередь как *полную нечувствительность и глубокий сон духа*. <sup>732</sup>

Итак, смерть воцарилась во всем человеческом существе; человек стал духовным мертвецом: **тело стало ГРОБОМ для души, а сердце - гробницей для мертвого ума**. <sup>733</sup> Тело человека с самого своего рождения находится *во вражде*, в борьбе с окружающей средой и также - с живущей внутри его *душою*. <sup>734</sup> Весь сосуд человека в совокупности: его духовная часть, как и периферийные, части души и тело, (после падения) приходят в *разбитом, искаженном и оскверненном* состоянии. Но, тем не менее, природное добро не истребляется из падшего естества человеческого, <sup>735</sup> но (благодаря

---

<sup>726</sup> «Ум наш молится или находится в размышлении и намерении благочестивом, а в сердце и теле движутся различные порочные пожелания, различные страстные стремления влекут с насилием ум от его упражнения, и по большей части увлекают. Самые телесные чувства, в особенности зрение и слух, противодействуют уму: доставляя ему непрестанные впечатления вещественного мира, они приводят его в развлечение и рассеянность» (Ibid., сс. 212 - 213).

<sup>727</sup> *Совецание души с умом*, Том II, *op. cit.*, с. 107.

<sup>728</sup> Ibid., с. 105.

<sup>729</sup> Ibid., с. 106.

<sup>730</sup> Ibid., с. 105.

<sup>731</sup> «От слепоты ума рождается нечувствие» (Письмо № 127, с. 222.). «*Нечувствие* есть умерщвление духовных ощущений, есть *невидимая* смерть духа человеческого по отношению к духовным предметам при полном развитии жизни по отношению к предметам вещественным» (Поучение в неделю женомироносиц. О мертвости духа человеческого, *А.П.*, Том IV, с. 147.).

<sup>732</sup> Ibid., с. 149. См. также: «У человекoв в обыкновенном их состоянии, дух, пораженный падением, спит *сном* непробудимым, тождественным со смертью» (*Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 269).

<sup>733</sup> «Гроб – наше сердце. Было сердце храмом; соделалось оно гробом», (*Поучение в неделю женомироносиц*, Том IV, *op. cit.*, с. 146.).

<sup>734</sup> *Об образе...*, Том II, *op. cit.*, с. 125.

<sup>735</sup> *Слово о спасении и христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 308.

смешению души и греха между собою<sup>736</sup>) уже никогда не может действовать отдельно, т.е. без примеси зла.<sup>737</sup> В итоге, в естестве человеческом *не осталось никакой частицы, не поврежденной, не зараженной грехом*; никакое действие человека не может обойтись уже без примеси зла.<sup>738</sup> Поэтому совершение *чистого* добра в падшем состоянии невозможно, ибо в падшем естестве *нет ничего неоскверненного*.<sup>739</sup> Добрые дела и добродетели падшего человека, как оскверненные примесью зла, *уже недостойны* Бога; более того - даже *препятствуют* общению с Ним и противодействуют спасению.<sup>740</sup> Добрые дела падшего естества, которые происходят от душевных чувств, от крови и нервов, от порывов и нежных ощущений сердца – воспрещены и отвергнуты Богом.<sup>741</sup> Осквернение человеческого естества настолько велико, что даже *«величайшие добродетели падшего естества нисходят во ад»*.<sup>742</sup>

### 1.2.2.3.2 Превращение духа в «плоть и кровь»

Человек - преимущественно духовное существо, однако после низпадения на землю он полностью изменил свою жизненную ориентацию: фокус внимания ума и сердца **вполне обращается к земле**.<sup>743</sup> Таким образом, ум (дух) человека *приходит в плотское состояние*, в котором он уже неспособен к общению с Богом и не способен к наследованию духовного Царства.<sup>744</sup> ПЛОТСКОЙ ЧЕЛОВЕК – это тот «несчастный, который *пригвожден к земле*, который неспособен более к *духовным ощущениям* и к *духовному богочитанию*». <sup>745</sup> Напомним, что при согрешении Адама Дух Божий немедленно отступил от него, душа его немедленно умерла, а то, что «ожило во всей красоте и силе - это **ПЛОТЬ И КРОВЬ**». <sup>746</sup> Хотя библейская синекдоха («плоть и кровь»)<sup>747</sup> обозначает ветхое состояние и чисто *земную* ориентацию человека,<sup>748</sup> однако

<sup>736</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 582.

<sup>737</sup> Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу, Том II, *op. cit.*, с. 343.

<sup>738</sup> Слово о спасении и христианском совершенстве, *op. cit.*, с. 311.

<sup>739</sup> Слово о различных состояниях..., Том II, *op. cit.*, с. 353.

<sup>740</sup> Слово о спасении и христианском совершенстве, *op. cit.*, с. 308.

<sup>741</sup> См. Письмо № 203, с. 391.

<sup>742</sup> Письмо № 203, с. 389.

<sup>743</sup> *Восемь главных страстей...*, Том I, *op. cit.*, с. 157.

<sup>744</sup> *Ibid.*

<sup>745</sup> Поучение во вторую Неделю великого поста, *А.П.*, Том IV, с. 84.

<sup>746</sup> Письмо № 155, с. 260. См.: Письмо № 183, с. 349. См. также: «*Бунтуют* против Креста *плоть и кровь* наши. Крест призывает *плоть* к распятию, требует пролития *крови*; а им надо *сохраниться, усилиться, властвовать, наслаждаться*. Путь к кресту - весь из бед, поношений, лишений; **она не хотят** идти по этому пути; **она - горды**, **она хотят процветать, величаться**. Понимаешь-ли, что *плоть и кровь - горды?* Всмотрись на *украшенную* *плоть*, на *обильную* *кровь*, - как **она напыщенны и надменны!** - Не без причины заповеданы нам нищета и пост... (Письмо № 157, с. 275.).

<sup>747</sup> Как известно, «плоть и кровь» (1Кор 15, 50 и др.) является фигурой стиля, обозначающая падшее состояние плотского человека по отношению к природе божественной. Synecdoche (of the part), (**Bullinger**,

мистическому опыту Брянчанинова известно еще и *самостоятельное* (= мистическое) значение элемента «**крови**». «Не только плоть, но и **кровь** Царствия Божия не наследуют». <sup>749</sup> «КРОВЬ» стоит в остром антагонизме с духовными чувствованиями нового человека, <sup>750</sup> поэтому надо полагать, что она является метафорой именно для «естественной» *душевности*. Таким образом, кровью Брянчанинов обозначает обширную сферу душевной эмоциональности, - любви, чувственных привязанностей, и в том числе даже сферу **религиозных (!) чувств** (энтузиазм, мечтательность) <sup>751</sup> падшего человека. Еще другими словами - «кровью» можно обозначить *душевную (т.е. недуховную) чувственность* человека под знаком эгоцентризма. <sup>752</sup> Поскольку «все естество наше - в падении», <sup>753</sup> то эта «естественная» душевность (или псевдо-духовность) становится *крайне враждебным фактором* по отношению к истинно-духовной жизни. Она стремится или полностью *подменить* последнюю (выдавая себя за духовность), или незаметным и тонким образом *примешиваться* к духовной жизни подвижника. Поэтому «**кровяному состоянию**» характерна именно *тонкая обманчивость*: если «плоть» по большому счету обозначает *грубые ощущения* ветхого человека, то от «**движения крови**» происходят «ощущения более тонкие, иногда *очень тонкие*». <sup>754</sup> При этом враждебная человеку стихия крови может быть не только тонка, но и весьма «*сильна и горяча*», <sup>755</sup> сравниваясь даже с бушующим морем, и являясь полной *противоположностью духовному миру и тишине*. <sup>756</sup> Если духовным «водам» присуще *тихое течение*, <sup>757</sup> тогда *порывистость и нарушение мира* сигнализируют о присутствии и действии крови. <sup>758</sup> Итак, кровь имеет свойство не только *волноваться*, но и становится *разгоряченной*, поэтому *во всяком разгоряченном чувстве* (пусть даже религиозного-добраго содержания) подвижник должен узнавать *враждебное* действие псевдо-духовности. Взволнованная

---

W. E. *Figures of Speech used in Bible. Explained and illustrated*, Michigan: Baker book house, Grand Rapids, seventeenth printing, 1992., p. 644.).

<sup>748</sup> «... землю называю нашу **плоть** и кровь» (Письмо № 183, с. 349.).

<sup>749</sup> Письмо № 266, с. 510. См. также: «...нужно умерщвление *не только* плоти, но и крови: если же не умертвится кровь, то несмотря на молчание плотских страстей, диаволу довольно посредством крови держать душу в плене действием душевных страстей (Письмо № 155, с. 261).

<sup>750</sup> «кровь - Богопротивная, смрадная мерзость» (Письмо № 157, с. 281).

<sup>751</sup> См.: Письмо № 219, сс. 423 – 424. Ко всякому проявлению эмоциональной, религиозной и нравственной жизни падшего человека теперь возможно применить атрибут «кровяной». Например, «кровяной восторг» (Письмо № 162, с. 316); «кровяная ревность к ... подвигам» (Письмо № 162, с. 320); «*Красноречие* крови» (Письмо № 157, с. 289).

<sup>752</sup> «...действует по *влечению чувств сердечных*, от *движения крови*: тот непременно осуществляет свое «я»» (Письмо № 106, с. 182.).

<sup>753</sup> Письмо № 157, с. 282.

<sup>754</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 197.

<sup>755</sup> См.: Письмо № 157, *op. cit.*, с. 282.

<sup>756</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, *op. cit.*, с. 204. Только «Божественном действии **кровь** **умолкает** и бывает «тишина велия» (Письмо № 155, с. 255).

<sup>757</sup> Письмо № 129, с. 229.

<sup>758</sup> «**Действие духовное** рождается из мира и рождает мир» (Ibid.).

эмоциональность не должна быть приравнена таким (духовным) качествам, как *усердие, ревность* по благочестию и *любовь* к Богу.<sup>759</sup>

Как выше замечено, тонкие движения крови могут принять весьма **благочестивый вид**,<sup>760</sup> *имитируя*, таким образом, духовную жизнь.<sup>761</sup> «Естественную любовь» можно ошибочно принять за духовную любовь к ближнему и Богу; но тогда мы любим людей *огнем естественным*, и бываем мертвыми по отношению к Христу.<sup>762</sup> Любовь и привязанность к ближнему (до того времени, пока человек не пережил духовную трансформацию) Брянчанинов обозначает духовным «блудом».<sup>763</sup> Христианин, находящийся еще в *душевном* состоянии, фактически не может помочь ближнему в истинно-религиозном смысле. Ведь для того, чтобы (духовным образом) помочь ближнему, необходимо самому иметь духовный разум. Поэтому только *пневматик* способен «выслушать брань ближнего и преподать ему спасительный совет; а держимый во мраке страстей еще не способен к этому».<sup>764</sup> Если в человеке пылает **естественный огонь** и **кровь жива**, то его **душа мертва**, в ней нет места для божественного огня.<sup>765</sup> Поэтому всякое движение души, произведенное в ней **нервами и кровью**, должно быть отвергнуто. Только при условии, если «кровь» будет **отдана** во всей совокупности, человек сможет приобрести *духовное* перерождение.<sup>766</sup>

Критерий распознавания данной оппозиции (КРОВЬ - ДУХ) определенно ясен: всякий помысел,<sup>767</sup> нарушающий глубокий мир души и приводящий к взволнованному и разгоряченному состоянию души должен быть отвергнут как деформирующий фактор по отношению к духовному состоянию человека.<sup>768</sup> Если *волнению* чувств, проти-

---

<sup>759</sup> Ibid., с. 230.

<sup>760</sup> «Милосердствует во мне **кровь**... Должно умертвить то милосердие, которого причина - кровь» (Письмо № 106, с. 180.). «Есть **действие от крови**, кажущееся для неопытных действием *благим, духовным*, а оно не благое, и не духовное, - оно из падшего естества нашего» (Письмо № 129, *op. cit.*, с. 229).

<sup>761</sup> «Оживить *чувства, кровь* и *воображение* старались западные; в этом успевали скоро, скоро достигали состояния прелести и исступления, которое ими названо святостью» (Письмо № 163, с. 322). Необузданная кровь и потрясенные нервы заменяют Духа Святого у Западных подвижников, однако многие приписывают таковым проявлениям псевдо-духовности действие благодати (Письмо № 157, *op. cit.*, с. 286.).

<sup>762</sup> Письмо № 155, сс. 255 – 256.

<sup>763</sup> «До обновления... соединение особенною *любовию* с кем-нибудь - говорю. После обновления является *истинная любовь* к ближним, *святая, духовная*: она вся в Боге» (Письмо № 157, *op. cit.*, с. 281.).

<sup>764</sup> Духовному человеку необходимо умолкнуть. В противном случае возможно лишь чувственное потрясение души: «Ты передаешь сильно и воспринимаешь сильно. От того твоими возмущениями очень потрясает других и сам очень потрясается от сообщаемых другими скорбей их» (Ibid., с. 282).

<sup>765</sup> Письмо № 155, сс. 255. 260; Христианам, еще не достигшим обновления Духом Святым, характерно смешанное состояние, когда духовное смешано с кровяным: «действия в тебе - еще **смешанныя**: действие духовное смешано с действием кровяным. Ты их не *различила* и не *разделила*» (Письмо № 129, *op. cit.*, с. 229). См. также о «**кровяной примеси**» (Ibid., с. 231).

<sup>766</sup> «*Даждь кровь и прими Дух*. Отсеки себе свойства падшаго естества, и привей к себе свойства естества обновленнаго Христом» (Письмо № 155, с. 254).

<sup>767</sup> «отвергай все, нарушающее мир, как неправильное, хотя бы оно имело *наружность правильную и праведную*» (Письмо № 129, *op. cit.*, с. 230.).

<sup>768</sup> Ibid.

вопоставляется *тишина и мир*, то состоянию *разгоряченной* крови противопоставляется некое «*хладнокровие*», словами Брянчанинова - *охлаждающее* действие духа.<sup>769</sup>

### 1.2.2.2.3.3 Плотское состояние: грех и страсти

Прямым выражением жизни человека в плотском состоянии являются грех и страсти,<sup>770</sup> поэтому оно называется патологическим, т.е. **страстным по преимуществу**.<sup>771</sup> Если дух человека претворился в плоть при падении, то тем более - страстная (животная) часть души претерпела полное искажение.<sup>772</sup> Подобно Богом проклятой земле, сердце человеческое, отравленное (первородным) грехом,<sup>773</sup> не перестает рожать из своего поврежденного естества *греховные ощущения и помышления*.<sup>774</sup> Принципиального различия между грехом и страстями Брянчанинов не делает: «страсти - иначе грех, в обширном значении этого слова»<sup>775</sup>. Различие только градуальное; страсти - это потенцированный грех, или грех, уже *вполне овладевший* человеком.<sup>776</sup>

Вся масса различных грехов, согласно брянчаниновской классификации, подразделяется на *две* основные категории: на **а)** грехи смертные и на **б)** грехи не смертные. Смертный грех есть тот, который *убивает* душу человека (вечную смерть).<sup>777</sup> Если человек умирает со смертным грехом без покаяния, то немедленно отправляется в ад, не имея никакой надежды на спасение.<sup>778</sup> Из ряда смертных грехов особо выделяются: **(а)** злейший и *самый тяжкий* грех – **отчаяние**,<sup>779</sup> **(б)** также *тягчайший грех* - **самоубийство**.<sup>780</sup> Далее, согласно степе-

<sup>769</sup> «Где **разгорячение**, - там нет истины, оттуда не может произойти ничего доброго, ничего полезного: тут **кипит кровь**, тут дымится и строит воздушные замки лжеименный разум. Кротость и смирение, которых действие сопровождается каким-то тонким **хладом**» (Письмо № 217, с. 421).

<sup>770</sup> «Должно со всею тщательностию храниться от впадения вообще во все грехи, *великие и малые*, как от **выражения вражды на Бога**» (Письмо № 202, с. 385.).

<sup>771</sup> Письмо № 158, с. 288.

<sup>772</sup> **Страстями** называются свойства человеческие в их болезненном состоянии, *произведенном падением*. Так способность **питаться** превратилась в склонность к объедению и лакомству; сила **желания** — в прихоти и похоти; сила **гнева** или душевная энергия — в вспыльчивость, ярость, злобу, ненависть; свойство **скорбеть** и печалиться — в малодушие, уныние и отчаяние; естественное свойство презирать унижающий естество грех - в презрение к ближним, в гордость и проч. (*Изложение... о Божией Матери*, Том IV, *op. cit.*, с. 386.).

<sup>773</sup> Уже в *первородном грехе* заключается семя всех видов грехов и страстей: «...мы родимся с склонностью ко *всем видам греха*: и потому не должно удивляться проявлению и восстанию ни одной *страсти*, как чему-нибудь необыкновенному и странному (Отношение христианина к страстям его, *А.О.* Том I, с. 489.). См. также: «...ты вкусил от запрещеннаго древа и стяжал *различныя страсти*» (Письмо № 156, с. 269.).

<sup>774</sup> Советы относительно душевного иноческого делания (гл. 35), ПСТ, ПСМ, Том V, с. 241.

<sup>775</sup> *Отношение христианина к страстям его*, Том I, *op. cit.*, с. 489.

<sup>776</sup> «И потому никак не должно пренебрегать *грехами несмертными*, особливо должно наблюдать, чтоб какой-нибудь грех не вырос, и не образовалась в навике к нему *страсть*» (Письмо № 202, с. 386.).

<sup>777</sup> Поучение к простому народу при посещении Епархии, ПСТ, *А.П.* Том IV, с. 364.

<sup>778</sup> *Ibid.*

<sup>779</sup> «Этот грех унижает всесвятую Кровь Господа нашего Иисуса Христа, отвергает Его всемогущество, отвергает спасение Им дарованное, - показывает, что в душе прежде господствовали самонадеянность и гордость, что вера и смирение были чужды ей. Более, нежели от всех других грехов, надо храниться, как от смертоноснаго яда, как от лютаго зверя, от отчаяния. Повторяю: отчаяние - злейший грех между всеми грехами. Созревшее отчаяние обыкновенно выражается самоубийством или действиями тождественными самоубийству» (Письмо № 202, с. 385).

ни тяжести следуют такие смертные грехи,<sup>781</sup> как *убийство, прелюбодеяние, ересь* и др. подобные им.<sup>782</sup> Из грехов второй категории, т.е. **не смертных**, одни тяжелее, другие легче.<sup>783</sup> В основном - это грехи, которые не убивают душу, но более или менее уязвляют ее.<sup>784</sup> Иными словами – это грехи *словом,*<sup>785</sup> *мыслью, ощущениями* сердечными, *движениями* тела.<sup>786</sup>

Телесная деятельность человека во многом способствует заражению души греховными недугами, так что отдельные (греховные) проявления переходят в греховный *навык* и превращается в *страсти.*<sup>787</sup> Таким образом, страсти *внедряются* в душу и *развиваются* посредством определенного *образа жизни.*<sup>788</sup> Они *возмущают сердечный мир* человека<sup>789</sup> и причиняют ему бесчисленные страдания. Наличие тех или других страстей обнаруживается посредством преобладающих в человеке *помыслов, мечтаний и ощущений* греховных.<sup>790</sup>

Согласно традиционному делению, Брянчанинов выделяет **восемь** страстных помыслов (с их подразделениями и отраслями): 1) **чревообъедение**; 2) **любодеяние**; 3) **сребролюбие**; 4) **гнев**; 5) **печаль**; 6) **уныние**; 7) **тщеславие**; 8) **гор-**

---

<sup>780</sup> «Совершивший его лишил себя покаяния и всякой надежды спасения. Св. Церковь не совершает о нем никакого поминовения, не удостоивает отпевания и лишает погребения на христианском кладбище» (Ibid.).

<sup>781</sup> «Эти грехи, хотя и *менее пагубны* нежели самоубийство, и ведущее к самоубийству отчаяние, хотя совершившему их остается *возможность покаяния и спасения*, но называются смертными. Пребывающий в них признается **умершим душою**; *пребывающий* в них не допускается правилами святой Церкви к общению Святых Христовых Тайн, к участию в богослужении. Если смерть постигнет его непокаявшимся в этих грехах, то вечная гибель его несомненна» (Ibid.).

<sup>782</sup> «...раскол, отступничество от веры христианской, богохульство, волшебство и колдовство, ... и самоубийство, блуд, ... противоестественные блудные грехи, пьянство, святотатство, грабеж, воровство и всякая жестокая бесчеловечная обида. Из смертных грехов только для одного *самоубийства* нет покаяния» (Поучение к простому народу..., Том IV, *op. cit.*, с. 364.).

<sup>783</sup> «Например:...*объедение... лакомство.* Объедение грубее и сопряжено с более вредными следствиями, нежели лакомство... Впрочем, и несмертные грехи, каковы: *объедение, лакомство, роскошь, празднословие, смехословие* и другие, выросши и обьявши человека, могут очень близко подойти к грехам смертным» (Письмо № 202, *op. cit.*, с. 386).

<sup>784</sup> Поучение к простому народу..., *op. cit.*, с. 364.

<sup>785</sup> «Их никак не должно считать маловажными! От слова шуточного до слова преступного - самое краткое расстояние! «От словес бо своих оправдишися, и от словес своих осудишься» (Мф. 12, 37), - сказал Спаситель. Язык совершил великие преступления: произнес отречения от Бога, хулы, ложные клятвы, клеветы на ближнего. Отречение от Христа и богохульство причисляются к тягчайшим смертным грехам» (Письмо № 202, *op. cit.*, с. 387).

<sup>786</sup> «Все они не малы, все вражда на Бога! Но когда мысль и сердце наслаждаются грехом, любят как-бы осуществлять его мечтанием испещренным, украшенным и продолжительным; таковой тайный душевный грех близок к греху, совершаемому самым делом» (Ibid.).

<sup>787</sup> «...позволяющий себе *действовать* по влечению гнева поработается по причине навыка, образуемого действиями **гневной** страсти; позволяющий себе *действовать* по внушениям корыстолюбия заражается страстью **сребролюбия**, лихоимства и скупости. Подобным образом все страсти входят в душу, основываясь на наружной деятельности человека» (О телесном и душевном подвигах, ПСТ, А.П., Том IV, с. 348.).

<sup>788</sup> Письмо № 45, с. 110.

<sup>789</sup> Письмо № 240, с. 466.

<sup>790</sup> «Помыслы и мечтания иногда внезапно являются уму, иногда татевным образом подкрадываются к нему; подобно этому возникают и ощущения в сердце и теле. Греховные помыслы, мечтания и ощущения *влекут к совершению греха на самом деле*, или, по крайней мере, к *услаждению* и пленению греховными помыслами, мечтаниями, ощущениями, к совершению греха в *воображении и чувстве...*» (Отношение христианина к страстям его, Том I, *op. cit.*, с. 491).

дость.<sup>791</sup> Из названных страстей одни являются: **(а) очевидными** (например, чревообъядение, блуд или гнев), а другие - **(б) тонки и неприметны** для самого человека и для других.<sup>792</sup> Лукавый образ действия, однако, характерен всем страстям; они стремятся *скрывать*, камуфлировать свое присутствие в душе человека, или *притворяются* побежденными,<sup>793</sup> чтобы по возможности продолжать свое *тайное* пребывание и владычествование в человеческом сердце.<sup>794</sup> Можно ведь *пристрастится* к чему-либо суетному, - смотреть на мир и людей через призму страстей.<sup>795</sup> В плотском и страстном состоянии человека даже любовь к ближнему искажается и делается пристрастием.<sup>796</sup> Оно делает любимого человека (пусть даже духовного наставника) кумиром, но от приносимых этому кумиру жертв с гневом отвращается Бог.<sup>797</sup> В страстном состоянии человек способен явных добродетелей превращать в богопротивную страсть,<sup>798</sup> так что даже любовь и ревность к Господу может принять плотскую и душевную окраску. Возможно, например, пристрастно молится об обижающих и т.д.<sup>799</sup>

Пораженные слепотою ум и сердце человека не имеют больше ни малейшего дара различения: «ум не может различать истинных помыслов от ложных, а *сердце* не может различать ощущений духовных от ощущений душевных и греховных, особливо, когда последние *не очень грубы*».<sup>800</sup> Каждая страсть (грубая или тонкая) *усиливается* от услаждения ею, а постоянно исполненная на деле, страсть празднует полное господство над человеком.<sup>801</sup> В общей сложности: отдельные грехи, страсти и пристрастия - это многочисленные **язвы** души человеческой. А все в совокупности они составляют одну **великую язву**, «объявшая тело, душу, и овладевшая всеми свойствами, всеми силами человека».<sup>802</sup> Плотское, греховное и страстное состояние идентично **ветхости** ветхого Адама, которая образовалась вследствие его падения.<sup>803</sup>

Хотя страсти *противоестественны* непорочной и духовной сущности человека, тем не менее, они *стали* вполне **естественны** падшей плотской природе.<sup>804</sup> Необходимо также знать, что все греховные помыслы, мечтания, грехи и страсти имеют *сродство* между собою; стяжание одной греховной страсти влечет душу в другую страсть, ей

<sup>791</sup> См.: *Восемь главных страстей...*, Том I, *op. cit.*, сс. 155 – 157.

<sup>792</sup> Письмо № 127, с. 225.

<sup>793</sup> *Отношение христианина к страстям его*, А.О. Том I, с. 493.

<sup>794</sup> Письмо № 284, с. 536.

<sup>795</sup> Письмо № 391, с. 638.

<sup>796</sup> Письмо № 162, с. 318.

<sup>797</sup> Письмо № 231, сс. 448 – 449.

<sup>798</sup> «Милосердствует во мне **тщеславие**; милосердствует во мне **пристрастие**; милосердствует во мне **корысть**, милосердствует во мне **плоть**, милосердствует во мне **кровь**; но чтоб подвигла меня к милосердию заповедь Христова, чистая, святая, - этого я не нахожу в себе» (Письмо № 106, с. 180).

<sup>799</sup> Письмо № 123, с. 213.

<sup>800</sup> *Слово о чувственном и о духовном видении духов*, Том III, *op. cit.*, с. 53.

<sup>801</sup> *Отношение христианина к страстям его*, Том I, *op. cit.*, с. 491.

<sup>802</sup> *Восемь главных страстей...*, Том I, *op. cit.*, с. 151.

<sup>803</sup> *Ibid.*

<sup>804</sup> *Отношение христианина к страстям его*, Том I, *op. cit.*, с. 487.

сродную и т.д.<sup>805</sup> Однако, этого еще не вся картина – все страсти, как и все падшие духи находятся в ближайшем сродстве и союзе между собою.<sup>806</sup> И этот факт ведет нас к следующей теме: человек не только ранен и изъязвлен, более того - он фактически оккупирован, одержим сатанинскими силами, действующих посредством грехов и страстей.

#### 1.2.2.2.3.4 Плоть и демонизация

После низпадения место Творца в человеческом сосуде занял **Дьявол**, имея теперь доступ к душе, осуществляя господство в человеке *посредством* плотского состояния - его страстей, плоти и крови.<sup>807</sup> Как выше сказано, страсти и падшие духи находятся в ближайшем родстве между собою. Стоит только человеческому уму (духу) *воспринять впечатления* от демонов (в виде помышлений и чувствований),<sup>808</sup> как сразу он входит во внутреннее, но реальное общение с падшими духами.<sup>809</sup> Поэтому в своем падшем состоянии человек фактически одержим Дьяволом и его легионами, хотя и не всегда чувственным и явным образом (как беснующийся). В основном он одержим нравственно (т.е. как *исполнитель воли* дьявола и как соединяющийся с ним в духе).<sup>810</sup> Его сердце теперь является не только гробом духа, но настоящим логовищем сатаны: «в сердечной глубине **гнездиться змей**, уязвляя его, побуждая к ложному действию».<sup>811</sup>

<sup>805</sup> *Советы относительно душевного иноческого делания (гл. 47),* Том V, с. 310.

<sup>806</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и умной,* Том II, *op. cit.*, с. 196.

<sup>807</sup> Дьявол влагает в душу человека свои помыслы, оболыщает мечтаниями, возбуждает греховные ощущения, волнует и разгорячает кровь. Действия всех страстей соединены с движением разнообразным крови; где движение крови, там непременно действие страсти, там непременно действие бесов... лукавые помыслы и мечтания так тонко и хитро действуют в душе, что ей представляются они как бы рожающимися в ней самой, а отнюдь не действием чуждого ей злого духа, вместе и действующего, и желающего оставаться непримеченным (*Слово о человеке, op. cit.*, 583; см. также: *Слово о чувственном и духовном видении духов, op. cit.*, с. 9.).

<sup>808</sup> Поучение в неделю жен-мироносиц. О мертвости духа человеческого, *А.П.*, Том IV, с. 149.

<sup>809</sup> «Какими орудиями действует на нас падший ангел? Преимущественно помыслом греховным и греховным мечтанием... Как сам он на чреве ходит и не способен к помыслам духовным, так и перед нашим воображением он живописно рисует сей преходящий мир с прелестями и наслаждениями и вместе входит в беседу с душою об осуществлении несбыточных мечтаний. Он предлагает нам земную славу, он предлагает нам богатство, он предлагает нам пресыщения, он предлагает наслаждения плотскими нечистотами,... Он предлагает все это в мечтании и вместе указывает на способы противозаконные к осуществлению мечтаний противозаконных» (Поучение в четвертую неделю Великого поста. Значение поста по отношению к падшим духам, ПСТ, *А.П.*, Том. IV, с. 97.).

<sup>809</sup> *Слово о различных состояниях...*, *op. cit.*, с. 349.

<sup>810</sup> «Во-первых, нужно сказать несколько слов о пребывании бесов в человеках. Это пребывание бывает двоякое: одно может быть названо чувственным, другое нравственным. Чувственно пребывает сатана в человеке, когда существом своим вселится в тело его и мучит душу и тело. Таким образом, в человеке может жить и один бес, могут жить и многие бесы. Тогда человек называется беснующимся... Нравственно пребывает сатана в человеке, когда человек делается исполнителем воли дьявола. Таким образом, в Иуду Искаротского в виде сатана, то есть, овладел его разумом и волей, соединился с ним в духе. В этом положении были и находятся все неверующие во Христа... В этом положении находятся более или менее, смотря по степени греховности, крестившиеся во Христа, но отчуждившиеся от Него согрешившими. Так понимаются святыми Отцами слова Христовы о возвращении дьявола с другими семью лютейшими духами в душевный храм, из которого удалился Святой Дух. Вшедшие таким образом духи снова изгоняются молитвой Иисусовой» (*Слово о молитве Иисусовой,* Том II, *op. cit.*, с. 229.).

<sup>811</sup> *Слово о различных состояниях...*, Том II, *op. cit.*, с. 349.).

Безнадежность этого состояния особенно усиливается фактором, что одержимость сатанинской силой по большей части совершается *скрытно* от самого человека.<sup>812</sup> Не зная факта своей одержимости, человек остается совершенно слепым по отношению к миру духов<sup>813</sup>, содержащих его в состоянии ложного восприятия мира и самого себя – в состоянии ПРЕЛЕСТИ.<sup>814</sup>

### 1.2.2.2.3.5 Плоть и неадекватное восприятие реальности (прелесть)

По большей части прелесть *прикрыта*:<sup>815</sup> самая существенная выражение прелести в том, что человек после падения не сознает свое падшее состояние, скорее он склонен к *положительной* оценке своего падения как состояния преуспеяния.<sup>816</sup> Метафизической и личностной *первопричиной* прелести Брянчанинов называет Дявола, действующего посредством двух основных орудий - лжи и гордости.<sup>817</sup> Ложь является основным и излюбленным способом дявола,<sup>818</sup> посредством которого он действует на *образ мыслей* человека и на чувствования его сердца.<sup>819</sup> В ложной мысли ума уже существует все здание прелести, как в зерне существует то растение, которое должно произойти из него.<sup>820</sup> Проследим теперь основной механизм действия прелести на гносеологическом уровне:

Ум, созданный в качестве бесстрастного созерцателя, после грехопадения «оделся» в грубую одежду чувственного восприятия. Вместо умозрения духовной реальности и *непосредственного* созерцания сущностей, он способен теперь познавать реальность лишь *посредством* низших способностей души, т.е. *образного* мышления: «между умом и чистотою - странною Духа - стоят сперва *«образы»*, т.е. впечатления видимого мира».<sup>821</sup> Искаженное видение реальности усугубляется еще и тем, что из чувственных впечатлений мира ум не способен составить адекватные *понятия*. Вместо этого ум оперирует лишь *мнениями* - т.е. впечатлениями *отвлеченными*. Такое мнение, т.е. неадекватное познание реальности - это прелесть! В итоге образуется *двойная стена* (из образов и мнений) между *умом* человеческим и *Богом*,<sup>822</sup> двойною силою поддерживающая

<sup>812</sup> «Притом, духи злобы с такою хитростью ведут брань против человека, что приносимые ими помыслы и мечтания душе представляются как бы рождающимися в ней самой, а не от чуждого ей злого духа, действующего и вместе старающегося укрыться» (*Слово о чувственном и о духовном видении духов*, Том III, *op. cit.*, с. 9.).

<sup>813</sup> *Ibid.*, с. 8.

<sup>814</sup> Церковнославянское слово **прелесть** (от лезть = ложь). Семантическое поле терминов: (ἀπάτη)- обман, обольщение; (εἰρωνεία) - притворство (2.Макк. 13, 3); (δόλος)- коварство [Григорий Дьяченко, **прот.** *Полный церковно-славянский словарь*. Репринтное воспроизведение издания 1900 г., Москва: изд. «Отчий дом», 2000., сс. 281. 486.].

<sup>815</sup> См.: *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 187.

<sup>816</sup> См.: *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 286.

<sup>817</sup> Письмо № 153, с. 250.

<sup>818</sup> О Иисусовой молитве, А.О. Том I, с. 214.

<sup>819</sup> *Ibid.*, с. 239. Вспомним, что высшие функции внутреннего человека-троицы, его ум (созерцатель духовного) и дух (духовные чувства, различающие добро и зло) претерпели искажение.

<sup>820</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 188.

<sup>821</sup> Письмо № 163, с. 322.

<sup>822</sup> *Ibid.*

состояние прелести. Из жизни образов в уме составляется плотской, а из мнений душевный разум.<sup>823</sup> Таким образом, (искаженный ложью) ум человека, превращается в **лжеименный разум**, который в своей познавательной деятельности способен лишь к употреблению образного и абстрактно-дискурсивного мышления (т.е. *воображение* и мнение), которые в общей сложности приводят духовно не трансформированного человека к ложному познанию духовной реальности, т.е. к прелести. Поэтому, без умерщвления **воображений и мнений** духовно-адекватное восприятие реальности не возможно.<sup>824</sup>

Обольстивши человека посредством ложного состояния ума и мышления, искажающее действие прелести немедленно сообщается сердцу, т.е. *сердечным ощущениям*.<sup>825</sup> Теперь перейдем к рассмотрению второго (морально-религиозного) фактора, приводящего к прелести – **гордость**.

Человеку, находящемуся в глубоком неведении относительно своего падшего состояния, свойственно смотреть на себя через искривляющую призму прелести. Плотской человек склонен *видеть себя* в нравственно положительном свете, и он постепенно вырабатывает **«высокое о себе мнение»**.<sup>826</sup> Человеку *мнится*, что он духовно преуспевает, что он «сосуд Божественной благодати»,<sup>827</sup> в то время как фактически он не перестает погружаться в *лжеименный разум* и темную прелесть.<sup>828</sup> Если человек признает за собою каких-либо добродетелей и достоинств, то это *верный признак* наличия самообольщения (или *мнения*), отчуждающего человека от Бога.<sup>829</sup> **Мнение**, спровоцированное тщеславием и гордостью, *льстит* человеческому самосознанию, и прельщенный человек уже не способен прийти к адекватному зрению своей собственной реальности, т.е. к зрению своего падения и греха. Поскольку только зрение глубины своего падения приводит к *смирению*<sup>830</sup> (т.е. к единственным вратам, ведущим к адекватной духовности), то человек, объятый ложным *самоумнением*, уже не нуждается в агонизирующем взывании к Врачу душ – Христу! Таким образом, жертва прелести уже не способна прийти к *нищете духа*, т.е. к спасительному состоянию, диаметрально противоположному «мнению».<sup>831</sup> Скорее всего, прельщенный человек только лишь *мнит* о своем здравии.<sup>832</sup> Из ложных понятий и ощущений человек *сочиняет* о себе представление, якобы имеющем многие добродетели и достоинства, даже дары Святого Духа.<sup>833</sup> Такое состояние псевдо-духовного мироощущения и самоумнения должно быть приравнено **опьянению**. Жертвы прелести «как бы упоены собой, своим состоянием самообольщения, видя в нем состояние благодатное.»<sup>834</sup> Находящиеся в прелести «мнения» приобретают ил-

<sup>823</sup> Ibid.

<sup>824</sup> Ibid.

<sup>825</sup> Ум и сердце уже не способны узреть замаскированное зло (см.: Письмо № 129, *op. cit.*, с. 230).

<sup>826</sup> Письмо № 106, с. 182.

<sup>827</sup> *О молитве Иисусовой*, Том I, *op. cit.*, с. 222.

<sup>828</sup> Письмо № 106, с. 182.

<sup>829</sup> В своем комментарии на стих (82.) Аввы Антония: «Сын мой! прежде всего не вменяй себе ничего: из невменяемости рождается *смирение* [Patrologiae Graecae, Tomus XL, pagina 1077], Брянчанинов пишет: «невменяемость, по учению Отцов, состоит в том, чтоб не признавать себя имеющим какую-либо добродетель и какое-либо достоинство» (Отчник, *ПСТ*, Том VI, с. 22.).

<sup>830</sup> См.: *О Иисусовой молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 219. И «величайшая прелесть признавать себя себя свободным от прелести» (Ibid., с. 213.).

<sup>831</sup> Ibid., с. 232.

<sup>832</sup> См.: Ibid., с. 228.

<sup>833</sup> См.: Ibid., с. 229.

<sup>834</sup> Ibid., с. 230.

люзорное понимание не только относительно самих себя, но также и окружающего их мира.<sup>835</sup> Далее прелесть распространяется на всю деятельность человека.<sup>836</sup> Иными словами – «от ложных *понятий* являются ложные *ощущения*. Из ложных понятий и ощущений составляется *самообольщение*».<sup>837</sup>

Необходимо отметить, что ложный образ духовности свойственен не только язычникам и еретикам.<sup>838</sup> Всякий православный христианин, не сознающий глубину своей испорченности грехом и не имеющий правильного представления о законах духовного восхождения, автоматически подпадает *величайшему* душевному бедствию - прелести.<sup>839</sup> Это может произойти, когда, например, христианин *преждевременно* ищет состояний, свойственных *только* обновленному естеству человеческому.<sup>840</sup> Будучи слишком оптимистичным относительно своего реального (плотски-душевного) состояния, прельщенный христианин стремится к духовному видению умом (который еще не очищен от страстей и не обновлен Святым Духом), а своим *сердцем* он желает духовного наслаждения,<sup>841</sup> или ожидает благодати.<sup>842</sup> Это все, согласно Брянчанинову, свидетельствует о скрытом *самознании*, что является агентом гордости.<sup>843</sup> Проблема такого стремления в том, что ложна сама отправная точка, т.е. ложно само (преждевременное<sup>844</sup>) стремление к духовным ощущениям, к духовному наслаждению *прежде покаяния*.<sup>845</sup> Поскольку *тщеславие* почти всегда действует вместе с утонченным *сладо-страстием*, доставляя человеку *самое тонкое* греховное наслаждение, то искание мнимого духовного наслаждения является ничем другим как *утонченным выражением эгоизма*.<sup>846</sup> Поэтому *искание* духовных состояний не является признаком любви к Богу, а фактически – страшным недугом души<sup>847</sup>: «не наслаждение – удел грешника, удел его *плач и покаяние*»<sup>848</sup>. Не имея возможности для адекватного ощущения духовного мира, прельщенный христианин *производит (сочиняет)* «духовные» ощущения в своем плотском сознании, таким образом, обольщая и обманывая себя самого.<sup>849</sup>

---

<sup>835</sup> Ibid., с. 232.

<sup>836</sup> Ibid., с. 214.

<sup>837</sup> *Странник*, Том II, *op. cit.*, с. 301.

<sup>838</sup> *О Иисусовой молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 235. Любой вид духовности вне ПЦ, согласно крайнему рестриктивизму Брянчанинова, – это прелесть мнения.

<sup>839</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 187.

<sup>840</sup> Ibid.

<sup>841</sup> *О молитве Иисусовой*, Том I, *op. cit.*, сс. 226 – 227.

<sup>842</sup> *Странник*, Том II, *op. cit.*, с. 301.

<sup>843</sup> Ibid.

<sup>844</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 187.

<sup>845</sup> Письмо № 519, с. 747. См. также: «не имеющий *сокрушенного духа*, признающий за собою какие бы то ни было *достоинства и заслуги*, всякий не держащийся *неуклонно* учения Православной Церкви» (*О молитве Иисусовой*, Том I, *op. cit.*, с. 231).

<sup>846</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 199.

<sup>847</sup> Ibid., с. 188.

<sup>848</sup> Ibid., с. 199.

<sup>849</sup> *О молитве Иисусовой*, Том I, *op. cit.*, с. 227.

Поскольку познающая и различающая сила человека (как умственная, так и сердечная – «ум» и «дух» внутреннего человека) полностью искажены ложной призмой прелести, т.е. иллюзорного, неадекватного восприятия себя самого, вещественного и духовного мира, то единственным правилом (для желающих освободиться от прелести) остается лишь тотальное недоверие к своим собственным познаниям и чувствам: «До времени очищения и обновления Духом, **не признавать никакого сердечного ощущения правильным**».<sup>850</sup> По причине того, что прелесть «сделались как бы жизнью, как бы *душой нашей*», свобода от ее власти возможна только посредством радикального отказа от своей естественной «человечности», - *отчуждение* от многообразия своей умственной и чувственно-эмоциональной жизни, полное «*самоотвержение, ненавидение и погубление своей души*».<sup>851</sup>

#### 1.2.2.2.3.6 Плоть и жестокая порабощенность человека

Опираясь на выше описанное состояние самообольщения, Дьявол употребляет все усилия, чтобы не только удержать человека в прежнее отношение к себе, но привести его в еще большее порабощение.<sup>852</sup> Прототипом миродержца-дьявола, *жестокого порабощителя* является библейский персонаж Египетского фараона (Исход гл. 4 - 12). Помимо ложного восприятия, фараон старается занять человека тяжкими работами, т.е. непрерывными попечением о вещественных нуждах.<sup>853</sup> И, если человеку приходит на ум мысль о служении Богу, то тут же фараон умножает его заботы о временном, земном и суетном. Таким образом, даже одно помышление о духовных вещах становится для человека трудно возможным.<sup>854</sup> А те, кто все-таки решаются совершить свой личный *Exodus* (Исход) из порабощенности материально-чувственным миром - Египтом, те немедленно подвергаются испытаниям посредством различных и многочисленных *сетей*, расставленных *вне* и *внутри* человека. **Ловец искусен** и *сети коварно прикрыты!* Если кто ускользает от его *грубых* сетей, того он удобно заманивает в *сети тонкие*,<sup>855</sup> которых он расставил для ума и сердца.<sup>856</sup> А человеческое тело, согласно суждению Брянчанинова, уже само по себе является сетью! Посредством тела (т.е. чрез телесные *чувства*, которыми душа сообщается с видимым миром) «князь мира сего»

<sup>850</sup> «... кроме ощущения покаяния, спасительной печали о грехах, растворенной надеждою помилования» (*Слово о молитве умной, сердечной и душевной, ор. cit.*, с. 198).

<sup>851</sup> Письмо № 163, с. 323.

<sup>852</sup> *О молитве Иисусовой*, Том I, *ор. cit.*, с. 214.

<sup>853</sup> Песнь под сению Креста (заимствовано из 15-ой главы Исхода), ПСТ, *А.О.*, Том I, с. 368.

<sup>854</sup> См.: *Ibid.*

<sup>855</sup> *Сети миродержца*, Том I, *ор. cit.*, с. 364.

<sup>856</sup> Человек может быть пойман в сети прельщенного ума, например, посредством книг, содержащих ложный образ духовности. Сетью для сердца, например, служит подмена любви духовной любовью душевной. (см. *Ibid.*, сс. 364 – 365).

старается содержать людей в непрерывном развлечении, непрерывно вводить их в чувственное наслаждение, с которыми неразрывно связан грех и плен.<sup>857</sup> В состоянии падения насилие греха и Дявола над человеком настолько велико, что он не имеет фактически никакой реальной возможности, воспротивится враждебному натиску.<sup>858</sup> К данной, по выражению автора - «страшной картине», можно еще добавить неутешительный прогноз относительно того, что диавольские сети в настоящее время до бесконечности умножились (по сравнению со временами древнего христианства).<sup>859</sup>

\*\*\*

Вследствие всего сказанного читателю должно проясниться, что при созерцании данного состояния человеческой природы «можно и должно только *плакать*». <sup>860</sup> Радоваться же (т.е. «воспевать песни Господней на реках Вавилонских»<sup>861</sup>), не видя и не понимая глубокой трагичности и безнадежности своего состояния, могут разве только духовные *мертвецы*.<sup>862</sup> Итак, падшее, не обновленное и слепое естество человеческое *не видит* своего падения, своих грехов, своего *странничества* на земле. А гордость и самомнение еще и *приукрашивают* падение человека, представляя в нем одни только достоинства, совершенства и изящества, почитая даже душевных страстей доблестями.<sup>863</sup> Ниспадный, опьяненный и смертным сном спящий человек совершенно не заботится о том, чтобы краткое время земной жизни употребить для освобождения себя от своего плотского груза и восхождения в прежнее место своего пребывания – в небесный рай духовных сладостей. К сожалению, подавляющее большинство падших людей избирают именно эту альтернативу, образуя из себя целую систему - враждебный Богу мир.<sup>864</sup>

#### 1.2.2.2.4 Эффект брянчаниновской амартиологии

Вся вышеизложенная характеристика падшего человека должна возбудить в читателе чувство святого ужаса и привести его к инициирующему познанию - насколько же «низпадение наше **глубоко, и страшно**». <sup>865</sup> Это должно заставить читателя полностью отказаться от иллюзии *естественного добра*, от веры в т.н. *здравый* рассудок или «божественной *искры*» в недрах человеческого сердца. Все вышеизложенные амартио-

<sup>857</sup> Ibid., с. 365.

<sup>858</sup> Слово о различных состояниях естества человеческого, Том II, *op. cit.*, с. 355.

<sup>859</sup> Сети миродержца, *op. cit.*, с. 366.

<sup>860</sup> О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником (Отдел III), Том I, с. 241.

<sup>861</sup> Письмо № 163, с. 325.

<sup>862</sup> «Земные счастливы, мертвые для вечности и для всего духовного» (Письмо № 75, с. 147.)

<sup>863</sup> Поучение в Неделю о слепорожденном, А.П., Том IV, с. 167.

<sup>864</sup> Чтобы проводить жизнь на земле с целью удовлетворения своих эгоистических пожеланий, наслаждений и материальных преуспеваний (Слово о человеке, *op. cit.*, с. 586.).

<sup>865</sup> Истина и Дух, ПСТ, А.О., Том I, с. 109.

логические данные, представленные Брианчиновым (в духе *massa damnata* Августина<sup>866</sup>), автоматически исключают любую возможность *антропологического оптимизма*. Ибо в человеке самом по себе после грехопадения нет ни малейшей опоры, ни малейшего основания для Божьего присутствия, истины, универсальных и добрых ценностей.

При этом святитель Игнатий отнюдь не скрывает, что за радикализмом его амартиологии стоит весьма определенная полемическая цель. Посредством своих писаний он намеревается именно воспрепятствовать распространению идей антропологического оптимизма – т.е. «о высоте добродетелей и успехов падшего человечества», которые имели популярность и распространение в тогдашнем российском обществе.<sup>867</sup> Поэтому в противовес всякого рода «светлому космизму» и оптимизму, для целей Брианчинова важно насаждать противоположный взгляд - человек в своем естественном (плотски-душевном) состоянии – **ЛОЖЬ во всей** своей целостности.<sup>868</sup>

Природа человека испорченна настолько,<sup>869</sup> что он не должен искать истины там, где нераздельно царит ложь, т.е., в первую очередь, - В СЕБЕ самом: «тебе стыдно сознаться, падший горделивец, гордый в самом падении своем, что ты должен искать истины ВНЕ себя».<sup>870</sup>

Очевиден также факт, что Брианчинов ведет отчаянно-полемическую борьбу с идеями Фомы Кемпийского (**Thomas a Kempis, *De imitatione Christi***) *о слушании внутреннего голоса*. Основная тематика данной (классической и неизмеримо популярной) книги католической мистики («О последовании/подражании Христу»), посвящена *внутренней беседе Христа с душою*.<sup>871</sup> В ответ на это брианчиновская полемика направлена на то, чтобы в самом корне и с «математической точностью» истребить всякое основание для подобных мистических настроений и исканий.

Излюбленным «методом», которым Брианчинов пользуется для уничтожения идеи т.н. «внутреннего христианства» - можно назвать **ОТЧУЖДЕНИЕМ**. «Обычно-

---

<sup>866</sup> «(26.) *Изгнанный* после греха из рая, человек и род свой, зараженный грехом в нем, как **в корне**, связан наказанием *смерти* и осуждения; так что *все потомство* его и осужденной вместе с ним жены рождалось от плотской похоти (в какой похоти воздано было соответствующее неповинному наказание) и получило **первородный** грех... (27.) Следовательно, дело представляется так: *осужденная масса* (*massa damnata*) всего рода человеческого лежала во зле или катилась и низвергалась из одного зла в другое, и, присоединившись к части согрешивших ангелов, подверглась достойному наказанию за нечестивое отпадение (30.)» (**Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви, В библиотеке-каталоге: «Путем отцов»** [просмотрен 15.01.2008] доступен: <http://aleteia.narod.ru/august/enhiridion.htm/august.htm#1>.)

<sup>867</sup> *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 313.

<sup>868</sup> «Падший человек - «ложь» (Письмо № 220, с. 426).

<sup>869</sup> «не осталось в естестве нашем никакой частицы, не поврежденной, не зараженной грехом; никакой действие наше не может обойтись без примеси зла» (*Слово о спасении и о христианском совершенстве, op. cit.*, с. 311).

<sup>870</sup> *Истина и Дух, op. cit.*, с. 109.

<sup>871</sup> См. например: «Блаженна душа, **слышающая в себе** говорящего Господа ... Блаженны уши, принимающие *тихий глас божественного шептания*, ... Блаженны подлинно те уши, что внимают ... внутреннему вещанию и поучению истины» (**Thomas von Kempen. *Nachfolge Christi***, ungekürzte Ausgabe, Mit einem Vorwort von Edzard Schaper, Fischer Bücherei 1957, S. 102. Русский текст: [http://www.krotov.info/library/21\\_f/fom/a\\_kemp1.html](http://www.krotov.info/library/21_f/fom/a_kemp1.html)).

венному» (в «высшее искусство» филокалийского аскетизма непосвященному) верующему должно прививаться чувство тотального недоверия к своему внутреннему миру и ко всем его проявлениям – грубым или тонким. Это в принципе и есть отчуждение от самого себя и от возможности духовного (внутреннего) общения с Божеством. Интимное и мистическое сношение души с Христом, конечно, не отрицается, но монополизируется в интересах духовной аристократии. *Непосредственное*, духовное и мистическое же общение с Божеством - это удел лишь пневматического и элитарного сословия в православном христианстве – святых филокалийской школы аскетизма.<sup>872</sup> А в случае, если кто-нибудь дерзнет проигнорировать эти суровые условия, поставленные Брянчаниновым, тот должен считаться с самими тяжкими последствиями – сатанинской ложью вместо богообщения. «Кто *возомнит слышать внутри себя вещающую истину*, тот *льстит* только своей гордости, *обманывает* себя; он скорее слышит голос того, кто говорил в раю: будете яко бози (Быт. 3:5). И этот-то голос *кажется* ему голосом истины!»<sup>873</sup> Таким образом, полностью отчужденный от себя (т.е. убежденный в своем абсолютном недостойнстве и духовной импотентности<sup>874</sup>), *не доверяя* ни своим познаниям, ни чувствам, *испуганный* прелестью и сатаной, человек обязан устремить свой взгляд ВО ВНЕ. Но где же и как можно услышать объективный (не подмененный кровью, прелестью и бесами) голос Духа Святого? Ответ. Только в книгах, написанных по внушению и под влиянием Святого Духа.<sup>875</sup> «Глас Христов – **учение** Его; глас Христов – **Евангелие** Его».<sup>876</sup> Необходимо «неупустительно держатся Слова Божья, как слепец держится за руку своего провожатого».<sup>877</sup> В итоге - главное и объективное средство спасения целиком и полностью находится **ВНЕ** самого человека – и это личность Спасителя - «**только Христос!**».<sup>878</sup> Все достояние и достоинство человека *не находятся в нем самом*, но только в его Искупителе.<sup>879</sup> И, казалось бы, за этим поразительным христоцентризмом (*solus Christus*), логически связанного с состоянием тотальной испорченности человека, должно также последовать и *sola gratia*...

<sup>872</sup> «Может вещать истина и внутри человека. Но *когда* это? Тогда, когда, по слову Спасителя, человек облечется *силою свыше* (Лк. 24:49): егда придет Он, Дух Истины, наставит вы на всяку истину (Ин. 16:13). *Если же прежде* явственного пришествия Святого Духа — **удела святых** Божиих (*Истина и Дух*, Том I, *op. cit.*, сс. 110 - 111).

<sup>873</sup> *Ibid.*

<sup>874</sup> «Высшего счастья — счастья слышать истину от самого Пресвятого Духа — **я не достоин! я не способен к нему!** не способен выдержать его, сохранить его: сосуд мой не готов, не окончен и не укреплен» (*Ibid.*, с. 111.).

<sup>875</sup> *Размышление при заходе солнца*, Том I, *op. cit.*, с. 375.

<sup>876</sup> О последовании Господу нашему Иисусу Христу, ПСТ, *А.О.*, Том I, с. 77. См. также: «Глас Христов - Евангелие; будем вслушиваться в него и ему повиноваться» (Письмо № 129, с. 230).

<sup>877</sup> *Поучение к простому народу...*, Том IV, *op. cit.*, с. 363.

<sup>878</sup> Письмо № 203, с. 388.

<sup>879</sup> *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 311.

### 1.2.2.2.5 Богословский эклектизм и проблема человеческого самоопределения

Однако Брянчанинов не богослов-систематик, он *непоследователен* в своей «августиновски-реформаторской» логике. Он лишь *эkleктическим* образом воспользовался этой логикой, когда было необходимо возбудить в читателе ужас и полную безысходность падшего, крайне испорченного состояния человеческой природы. Но, когда речь заходит о человеческой **свободе**, наш автор тут же меняет тактику, возвращаясь к традиционной (в православном мышлении и особенно в аскетизме) логике семи-пелагианства в духе Иоанна Кассиана<sup>880</sup>. Как Феникс из пепла, так в амартиологическом дискурсе Брянчанинова неожиданно появляется обильное место для человеческой свободы и духовного самоопределения. Каким-то непонятным (и теологически противоречивым) образом человек сам **должен** *собраться с силами и найти выход* из своего крайне безнадежного состояния! Да, он **обязан** найти *правильный* выход из своего положения, выход, ведущий к покаянному плачу.<sup>881</sup> На языке богословской иронии Августина это подобно тому, как если самоубийца после суицидального акта еще оказывается *способным* на исправление случившегося, т.е. найти в себе некий резерв жизненных сил, сознания и свободы, чтобы *сожалеть* о своем поступке и вернуть себя к жизни.<sup>882</sup> Однако именно таким образом рассуждает Брянчанинов: человек способен и должен, абстрагировавшись от состояния своей духовной смерти, увидеть «мертвеца

<sup>880</sup> См.: *Собеседование XIII- Аввы Херемона Третье «О покровительстве Божьем», В кн.: Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Писания*. Перевод с латинского, репринтное издание, Св.-Троицкая Сергиева Лавра РФМ, 1993., сс. 401 – 420.

<sup>881</sup> Человек должен жить в ситуацию Адама после падения и как бы присоединится его покаянному плачу. Петр Дамаскин изображает это следующим образом: «Первое познание есть то, ради которого даруются произволяющему и последующие; сподобившийся достигнуть его должен поступать таким образом. Сесть (лицом) к востоку, как некогда Адам, и поучаться так. Сел тогда Адам и плакал перед раем сладости, руками бил себя по лицу и говорил: "*Милостивый! помилуй меня, падшего!*" Также и другой икос: видя Адам Ангела, изгнавшего (его) и затворившего дверь Божественного вертограда, глубоко вздохнул и сказал: "*Милостивый! помилуй меня, падшего!*" Потом, размышляя о совершающемся (ныне), начинает тогда (делатель) сетование (τόν Ὀρθρον) таким образом: *воздыхая от всей души и качая головою своею, с болезнованием сердечным говорит: Увы мне, грешному! что я пострадал! Увы мне! Что я был и чем сделался! Увы мне! Что я потерял и что нашел! Вместо рая – тленный сей мир; вместо Бога и пребывания с Ангелами – диавола и нечистых демонов; вместо покоя – труд; вместо наслаждения и радости – скорбь мира сего и печаль; вместо мира и непрестанного веселия – страх и прискорбные слезы; вместо добродетелей и праведности – неправду и грехи; вместо благости и бесстрастия – лукавство и страсти; вместо премудрости и усвоения Богу – неразумие и изгнание; вместо попечительности и свободы – многозаботливую жизнь и горчайшее рабство. Увы! Увы! Я был сотворен царем и чрез безумие мое сделался рабом страстей. Увы мне, несчастному! Как я преслушанием вместо жизни навлек (себе) смерть. Горе! Горе! Увы мне! Увы мне! Что пострадал я, окаянный, от своей безрассудности! Что мне делать?» (Петр Дамаскин, преп. Творения, в русском переводе, Москва: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001., с. 65.).*

<sup>882</sup> «... пользуясь свободой самоопределения ко злу, человек погубил и себя, и свободу. Как, если кто убивает себя, то непременно убивает, будучи живым, а после самоубийства уже не живет, и когда убьет себя, уже не будет в состоянии снова сам себя вернуть к жизни, так и когда грех совершился по свободному определению воли, то с победою греха утеряна была и свобода» (Августин. *Энхиридион: ор. cit.*, <http://aleteia.narod.ru/august/enhiridion.htm/august.htm#1>).

своего лежащим пред собою... самого себя умерщвленными грехами»<sup>883</sup> и *реши́ться* на горькое и агонизирующее *оплакивание* этого мертвеца! Оказывается, ниспадный человек все-таки имеет свободу в правильном разумении и избрании между двумя альтернативами: плакать здесь (т.е. на земле) – добровольно,<sup>884</sup> или в эсхатоне – в муках и невольно.<sup>885</sup> Падший человек *может* и *должен* сделать правильный выбор, но, тем не менее, он может поступить и противоположным образом - «*отвергнуть* жизнь плача на земле, *избирая* путь наслаждений и вещественного преуспевания, как бы торжествуя и *празднуя* самое падение свое».<sup>886</sup>

Итак, непоследовательный и эклектический характер богословия Брянчанинова проявляется в употреблении различных (и даже противоречивых) частей вселенского Предания в зависимости от его полемических целей. Если для целей противоборства инославному мистицизму необходимо представить человеческую природу в виде тотальной испорченности, то святитель Игнатий охотно пользуется августиновски-реформаторской схемой. Если же в аскетической проповеди необходимо подчеркнуть *ответственность* человека в применении аскетических усилий в деле своей трансформации, то святитель охотно пользуется восточно-аскетическим синергизмом, где человеческая свобода (даже после грехопадения) выступает в качестве фактора (*causa secunda*<sup>887</sup>) в деле спасения!

#### 1.2.2.2.6 В поисках привлечения благодати

Способность к самоопределению сама по себе, конечно, *не достаточна* для преодоления земного «притяжения» в подвиге духовного восхождения, однако свободное самоопределение все-таки *подготавливает почву* для принятия спасительной благодати и веры. Свободное самоопределение «приводит человека в состояние, способное принять Спасителя».<sup>888</sup> Иногда антропология Брянчанинова способна издавать даже удивительно оптимистические тона: человек имеет в себе два естественных свойства или способностей – это **ЕСТЕСТВЕННАЯ СПОСОБНОСТЬ К ПОКАЯНИЮ** и **ЕСТЕСТВЕННАЯ СПОСОБНОСТЬ К ВЕРЕ**. Имея, таким образом, некоторую *точку опоры* (в испорченной) человеческой природе (!), Бог обращается к *свободному* произ-

<sup>883</sup> Слово о различных состояниях естества человеческого, Том II, *op. cit.*, с. 374.

<sup>884</sup> Пока есть время можно умертвить себя для земли, уподобляясь мертвецом без жизни и без действия, или же оставаться живым для мира и мертвецом для Бога, «чтоб в нас жил и действовал Христос» (Письмо № 88, с. 169). «Инок - тот же мертвец с живым словом!.. Слово его из другого мира!.. из того мира, где - душа почившаго. Я, живой мертвец» (Письмо № 204, с. 399).

<sup>885</sup> Слово о смерти, Том III, *op. cit.*, с. 105.

<sup>886</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 585.

<sup>887</sup> См.: Kaiser, B. *Die causa secunda als fundamentaltheologisches problem*, In: Fundierte Theologische Abhandlungen Nr.6, Hrg. Cleon Rogers, Wuppertal: Verlag Schriftenmission der Ev.Gesellschaft, 1988., S. 35.

<sup>888</sup> Слово о спасении и о христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, с. 309.

волю человека и употребляет названные два свойства к его же спасению.<sup>889</sup> Падший человек может и должен *употребить* т.н. «**веру естественную**»; иными словами, он может *приобрести* веру, если только захочет этого от всей души: поэтому «уверовать в Бога и во Евангелие могут все».<sup>890</sup> Далее нас ожидает следующее удивление: оказывается, что покаяние – также *сугубо естественное* свойство человека. Основываясь на действии *совести*, покаяние дает возможность человеку *сознать* своих погрешностей и *сожалеть* о них.<sup>891</sup> Способность покаяния – это дар, оставленный Богом падшему естеству человеческому, как «*остаток* первобытной непорочности, как сознание этой непорочности и сетование о потере ее».<sup>892</sup> В силу этого - покаяние является (естественной) *связью* между потерянным раем и землею, или «*лествицей*» к небу. Поэтому свободно избранное покаяние является даже условием для приобретения веры: «*чтобы* уверовать в Господа нашего Иисуса Христа, нужно покаяние».<sup>893</sup> Выражаясь по-иному, условием для веры является *самоотвержение*,<sup>894</sup> без которой человек не способен к восприятию веры в истинном и евангельском смысле, к вере *живой*.<sup>895</sup> От человека требуется отвержение не только своей греховности, но и ложной *праведности*, т.е. *всечелое отвержение* души своей.<sup>896</sup> Также и сама вера - суть свободно избранное доброе дело, посредством которого человек, если пожелает, может и должен совершить для своего спасения.<sup>897</sup> Очевидность того, что человеческая свобода после падения является сотериологическим фактором (*causa secunda*) неоспоримо: посредством свободного произволения, выражающееся в покаянии и вере, человек привлекает к себе благодать Бога: «Святой Дух же призирая на сынов человеческих, *ищет* себе достойного сосуда,

---

<sup>889</sup> Поучение 2-е в Неделю по Богоявлению, ПСТ, А.П., Том IV, с. 12.

<sup>890</sup> «Эту веру естественную, которою мы *можем уверовать* в Бога, должно отличать от веры деятельной, являющейся в душе от исполнения евангельских заповедей, и от веры живой, изливаемой в сердце Святым Духом... деятельную веру стяжают подвижники Христовы; живая вера есть дар Божий, достояние одних Святых Божиих» (Ibid., с. 13).

<sup>891</sup> Ibid.

<sup>892</sup> Беседа в понедельник первой недели Великого поста. Приготовление к таинству исповеди, ПСТ, А.П., Том IV, с. 48.

<sup>893</sup> Поучение 1-е в Неделю по Богоявлению, Том IV, *op. cit.*, с. 9.

<sup>894</sup> Вера и дела, ПСТ, А.О., Том I, с. 461.

<sup>895</sup> В противном случае - вера мертвая (т.е. признание Христа одним невольным умственным убеждением) может быть и принадлежностью бесов (Ibid., с. 462.). В противном случае - вера мертвая (т.е. признание Христа одним невольным умственным убеждением) может быть и принадлежностью бесов.

<sup>896</sup> Слово о спасении и о христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, с. 311.

<sup>897</sup> Письмо № 203, с. 389. Надо также отметить, что спасительная вера должна соответствовать догматам Евангелия и исповедоваться согласно точному учению Православной Восточной Церкви (*Вера и дела, op. cit.*, с. 463.). И только в таком случае *православная* вера во Христа, **одна** достаточна для спасения. Такая вера спасительна и без дел, при условии, конечно, если человек не имел времени для совершения таковых, «потому что вера *заменяет* человека Христом, а добрые дела человеческие *заслугами* Христовыми» (Ibid., с. 465.).

чтобы низойти и воссоздать его по подобию Нового Адама».<sup>898</sup> Итак, какова бы не была глубина падения и испорченности человека, Брянчанинов не перестает признавать за ним способность к самоопределению, или *остаток* свободы в избрании добра и зла (который, конечно, не действует еще как *полная* свобода).<sup>899</sup> Тем не менее, свободному изволению человека предоставлено самоопределение в избрание жизни или смерти.<sup>900</sup> Поэтому человек, ищущий спасения, должен как «сквозь облак, дым и бурю непрерывно возникающих в нас помышлений, *низойти* к своей душе»<sup>901</sup>, и *увидеть* ее «плененной и умерщвленной грехом, смердящей, обезображенной, лежащей во *гробе* падения»<sup>902</sup>. При этом человек должен правильно увидеть свою падшую реальность и *возбудить* себя к плачу познанием глубины своего падения, чтобы из этого познания, он как из самого *ада* воззвал к Господу в истинном покаянии.<sup>903</sup> Итак, все сказанное о свободном произволении, о естественной способности человека к покаянию, вере и самоотвержению, о святой обязанности посредством последних привлекать к себе благодать, находится в явном противоречии с фактом, установленным в начале – т.е. фактом антропологического *минимализма* и пессимизма относительно последствий грехопадения.

\*\*\*

Подобно тому, как поводом для падения человека послужила произвольное уклонение ко лжи,<sup>904</sup> произвольное увлечение *ложной* мыслью, так и началом спасения является приобретение правильного отношения к истине и *правильной* мысли.<sup>905</sup> Все, что необходимо – это осуществление *правильного* знания, освобождающего от власти земного притяжения и возвращающего в далекую небесную родину. Однако эти гно-

---

<sup>898</sup> *Размышление при захождении солнца*, Том I, *op. cit.*, с. 374. Наглядным примером служит обращение Корнилия (Деян. 10, 3-6), ибо стремление последнего к добродетелям предуготовило Корнилия к принятию спасения. «Корнилий, хотя был язычником, но, оставив идолов, молился прилежно единому истинному Богу, и подавал обильную милостыню. Молитвы и милостыни Корнилия были так сильны, что милосердый Господь *призрел* на них; но они, сами собой, не доставили спасения Корнилию. Они сделали его **способным уверовать во Христа**, а вера во Христа доставила ему спасение. Вот точная оценка добру падшего естества! Тогда имеет цену это добро, когда оно приводит ко Христу. Когда же оно, удовлетворяясь собой, отлучает от Христа, тогда оно делается величайшим злом, отнимает у нас спасение, даруемое Христом, спасение, которого оно, само собой, никак подать не может» (*Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 310).

<sup>899</sup> *О молитве Иисусовой*, Том I, *op. cit.*, с. 213.

<sup>900</sup> Поучение 2-е в Неделю по Богоявлению, ПСТ, *А.П.*, Том IV, сс. 13 – 14.

<sup>901</sup> *Слово о различных состояниях...*, *op. cit.*, с. 354.

<sup>902</sup> *Ibid.*

<sup>903</sup> *Ibid.*

<sup>904</sup> Грех содержит человека в порабощении *единственно* посредством неправильных и ложных понятий: «пагубная неправильность этих понятий и состоит именно в признании добром того, что в сущности не есть добро, и в непризнании злом того, что в сущности есть убийственное зло» (Поучение в неделю о самарянинах. О поклонении Богу Духом и Истиною, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 163.).

<sup>905</sup> Поучение в Неделю дванадесатую, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 201. «Истинная мысль есть источник всех благ; мысль ложная есть источник ошибочной деятельности и тех плодов, которые непременно должны родиться от нее» (*Слово о различных состояниях естества...*, *op. cit.*, с. 341.).

стические влияния в аскетизме должны быть прикрыты и обставлены безупречно-ортодоксальной догматикой. Поэтому – одного чисто субъективного, *внутреннего* переосмысления ценностей (посредством правильной мысли), конечно, не достаточно. Возвращение человека в небесную родину должно иметь также и свою **ОБЪЕКТИВНУЮ** основу,<sup>906</sup> благодаря которой осуществление духовной трансформации плотского человека становится возможной в принципиальном смысле. Для полного освобождения погибшего человека и для его возвращения в духовный мир необходимо радикальное средство - вочеловечение самой Божественной Истины.<sup>907</sup> Только вочеловечившийся Сын, Божье Слово, Божья Истина может исправить, очистить мысль и дух падшего человека.<sup>908</sup>

### 1.3 Сотериологические предпосылки

#### 1.3.1 Доктринальное понимание искупления

Сущность евангельской вести в том, что Бог, по своей неизреченной милости,<sup>909</sup> снова *призывает* род человеческий в *общение* с Собой<sup>910</sup> посредством обетованного Спасителя – Христа.<sup>911</sup> «Всесильный Врач *нисшел* в мир, в страну изгнания, в страну *томлений* и *страданий*, чтобы из земли – этой страшной, темной и чужой страны **возвести** истинно верующих на небо - истинное отечество человека».<sup>912</sup> Иными словами - чтобы восстановить уничтоженное общение человека с Богом, был необходим **Искупитель** и дело **искупления**.<sup>913</sup> Искупление представляет собой как бы обратное движение; возвращение человеческой природы в то состояние, из которого ниспал Адам, и даже вознесение на более высокий уровень совершенства.<sup>914</sup>

---

<sup>906</sup> Субъективной сторона спасения подразумевает усилия, которые необходимо приложить, чтобы воспользоваться даром Божьего спасения. Объективная сторона спасения подразумевает все то, что сделано ради человеческого спасения Богом, что не зависит от нашей воли, является свободным даром (О. Давыденков, *пер. Догматическое богословие, op. cit.*, сс. 271 – 272).

<sup>907</sup> Слово в первую неделю Великого поста. О Православии, ПСТ, А.П., Том IV, с. 83.

<sup>908</sup> *Об образе и подобии Божьих в человеке*, Том II, *op. cit.*, с. 126.

<sup>909</sup> «Это милосердие так велико, что оно привело в удивление самих святых Ангелов - первородных сынов Небесного Отца, никогда не преступивших ни единой Его заповеди. Светлыми и высокими умами своими они не могли постичь непостижимого милосердия Божия к падшему человечеству. Они нуждались относительно этого предмета в откровении Свыше, и научились из откровения Свыше, что им подобает веселиться и радоваться, яко меньший брат их - род человеческий - мертв бе, и оживе: и изгибл бе, и обретеса при посредстве Искупителя. Радость бывает пред ангелами Божиими даже о едином грешнице кающемся» (Поучение в неделю блудного сына. О покаянии, А.П., Том IV, с. 37.).

<sup>910</sup> *Слово о спасении и христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, сс. 307 – 308.

<sup>911</sup> «Христос, давно обетованный человечеству, приготавливаемый неизреченным милосердием Божиим для падшего человечества с самых минут его падения...» (Поучение в неделю блудного сына. *op. cit.*, с. 37.).

<sup>912</sup> Письмо № 213, с. 414.

<sup>913</sup> Письмо № 203, с. 389.

<sup>914</sup> См.: О. Давыденков. *Догматическое богословие, op. cit.*, с. 284.

Для искупления человека Бог пользуется особым «методом» («чудным, непостижимым **способом**»<sup>915</sup>), не постижимым для плотского ума.<sup>916</sup> Для спасения людей было необходимо, чтобы именно Бог Сам<sup>917</sup> **вочеловечился**, т.е. «один из трех Лиц, Всевятое Слово *принял человечество*»<sup>918</sup>. Таким образом, **боговоплощение** есть *начало* и *основание* восстановления теснейшего союза Бога с человеком. Ведь цель восприятия человеческой природы состоит в ее *исцелении* и *преображении*.<sup>919</sup> Было необходимо, чтобы Сын Божий воплотившийся воспринял полную человеческую природу, и (согласно Халкидонскому оросу) стал богочеловеком (θεάνθρωπος), совершенным как в божестве, так и в человечестве. Великую тайну воплощения Брянчанинов выражает следующим образом: Личность Спасителя Иисуса Христа, была «одно Лице в двух *нераздельных* и *неслитных* естествах - Божеском и человеческом»<sup>920</sup>. Соединение Божества и человечества во Христе указывает на архетип соединения каждого человека с Богом.<sup>921</sup>

Для детального объяснения содержания дела искупления, Брянчанинов пользуется образами т.н. **ЮРИДИЧЕСКОЙ** теории Искупления.<sup>922</sup>

Важное место в данном понимании искупления занимает мысль о **замещении**. При воссоздании человека необходимо было *устранить* греховный и ложный корень, непрестанно сообщающий всем отраслям первого Адама смертоносную заразу. Поэтому нужно было **заменить** греховный корень Адама КОРНЕМ, который бы сообщал человечеству жизнь, нетление, святость. Другими словами - для рода человеческого необходим *новый и непорочный* ПРАОТЕЦ.<sup>923</sup> Итак, в Божьем деле спасения ветхий Адам полностью **заменяется** Новым Адамом.<sup>924</sup> И это дело замещения начинается уже при начальном акте вочеловечения. Если бы Господь воспринял природу падшего Адама, т.е. родился *естественным* образом, то Он *не мог бы* стать новым и чистым «корнем» человеческого рода.<sup>925</sup> Из-за первородного греха, испортившего человеческую природу (и пе-

<sup>915</sup> Слово о спасении и христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, сс. 307 – 308. См. также: Слово в Великий четверток на литургии. О святых Христовых тайнах, А.П., Том IV, сс. 113 - 116.

<sup>916</sup> Ibid.

<sup>917</sup> «...совершенно не Ангелом, не Архангелом, не каким-нибудь еще из высших, но ограниченных и сотворенных существ, - совершенно было Самим беспредельным Богом (Письмо № 203, с. 389).

<sup>918</sup> Слово о спасении и христианском совершенстве, Том II, с. 307 – 308. «Сын, по воле Отца, действием Духа, вочеловечился от Девы, и совершал спасение погибшего человечества» (Поучение на Богоявление, А.П., Том IV, *op. cit.*, с. 7.).

<sup>919</sup> «Чтоб извлечь человечество из падения и гибели, триипостасный Бог единым из Лиц Своих приемлет человечество, **в Себе и Собою обновляет человека**, доставляет ему этим **соединение** с Собою, несравненно теснейшее, нежели какое даровано было при сотворении» (Слово в Великий четверток на литургии, Том IV, *op. cit.*, сс. 113 - 116.).

<sup>920</sup> Изложение... о Божией Матери, Том IV, *op. cit.*, с. 381. Ср.: с Халкидонской формулой – «ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, ὑνωρισόμενον»). См.: «Такое чудное соединение, принимаемое *верою* и рождаемым ею духовным разумом, непостижимое для разума плотского и душевного, произведено всемогуществом Божества» (Изложение... о Божией Матери, *op. cit.*, с. 382.).

<sup>921</sup> См.: **О. Давыденков**. *Догматическое богословие*, *op. cit.*, с. 284.

<sup>922</sup> См.: **Ливерий Воронов, прот.** *Догматическое Богословие*, Из лекций, прочитанных для студентов 4 курса Санкт-Петербургской духовной Академии в 1991 – 1992 учебном году, Московская Патриархия, Издательский дом «Хроника», 1994., сс. 41 - 72.

<sup>923</sup> Беседа в понедельник первой недели Великого поста. Приготовление к таинству исповеди, А.П., Том IV, с. 55.

<sup>924</sup> Слово в Великий пяток на вечерне, А.П., Том IV, с. 134. См. также: Слово в Великий четверток на литургии. О святых Христовых тайнах, Том IV, *op. cit.*, сс. 113 - 116.

<sup>925</sup> См. **Симеон (Гаврильчик), иером.** *О домостроительстве нашего спасения* (Учение о человеческой природе Христа в творениях отцов Православной Церкви), Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000 г., **В**

реходящему к каждому человеку посредством зачатия), было необходимо, чтобы Спаситель родился *сверхъестественным* образом. Итак, чтобы рождение Его не смешалось бы с грехом, Господь *устраняет* обыкновенное человеческое зачатие (посредством мужского семени)<sup>926</sup> и зачинается в утробе Пресвятой Девы сверхъестественным образом. Таким образом, в роде человеческом явился **первый** вполне *непорочный* ЧЕЛОВЕК по образу Адама до падения.<sup>927</sup> Другими словами, безгрешность Спасителя было следствием именно сверхъестественного образа Его рождения. Важно подчеркнуть, что человечество было воспринято Спасителем *во всей полноте*, ибо только то может быть исцелено, что воспринято в Воплощении.<sup>928</sup> Вочеловечившийся Господь *имел трехчастную структуру* человеческого устройства: дух, душу и тело.<sup>929</sup> Естественные человеческие свойства в Нем не были превращены в (греховные) страсти.<sup>930</sup> Божество Богочеловека соединилось с Его человеческим духом, душой и телом не слитно (но вполне).<sup>931</sup> Посредством образа своей земной жизни Искупитель являет *парадигму духовности нового человечества, основная черта которой - глубочайшее смирение*.<sup>932</sup> Хотя искупительное значение имеет *вся земная жизнь* Христа Спасителя,<sup>933</sup> но *замена* ветхого Адама Господом в его *смерти* имеет особое значение в деле Искупления.<sup>934</sup> Итак, кульминационным моментом всего искупитель-

---

*серии*: Святоотеческая христология и антропология, Сборник статей, Выпуск 1, Пермь 2002., сс. 115 – 116.

<sup>926</sup> Т.е. способ зачатия, сообщающий человечеству греховную испорченность: «Первый Адам без участия жены произвел жену; Приснодева без участия мужа зачала и родила Нового Адама» (*Изложение учения Православной церкви о Божией Матери, op. cit.*, с. 394). «Спаситель рода человеческого благоволил быть по плоти потомком Адама, зачавшись от Девы бессеменно и бесстрастно» (*Беседа в понедельник первой недели Великого поста, Том IV, op. cit.*, с. 55.).

<sup>927</sup> «но только в несравненно большей степени: если первозданный был святым по благодати, то вочеловечившийся Бог сделался Богочеловеком» (*Слово о спасении и христианском совершенстве, Том II, op. cit.*, сс. 307 – 308.).

<sup>928</sup> См.: **О. Давыденков.** *op. cit.*, с. 286. См. также: «Невосприятое не уврачевано» (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον) - утверждал святитель Григорий Богослов, вопреки Аполлинарию, учившему, что Христос принял плоть и душу, но не человеческий ум» (**Ливерий Воронов.** *Догматическое Богословие, op. cit.*, с. 41.).

<sup>929</sup> «Человеческий дух Христов упражнялся молитвою и изложением словами человеческими слова Божия; душа Христова выражала радость, скорбь, гнев, томление; тело Христово зачалось, родилось, питалось, возрастало, утруждалось, ощущало голод и жажду, упокоевалось сном, страдало, было распято и погребено, воскресло... Таким образом, хотя зачался во утробе Девы **человек**, но он в самом зачатии уже был и **Бог**; хотя родился от Девы человек, но вместе родился и Бог» (*Изложение учения Православной церкви о Божией Матери, op. cit.*, с. 382).

<sup>930</sup> «Богочеловек не имел греха, вовсе был непричастен греху, даже в самомалейших его видах; естественные свойства Его не были изменены, как в нас, в страсти; свойства эти находились в нем в естественном порядке, в *постоянном подчинении духу*, в *управлении* духом, а дух находился в постоянном управлении Божества, соединенного с человечеством. Богочеловек имел свойство *печалиться* и *скорбеть*; но печаль никогда *не овладевала* Им, как случается с нами, а постоянно была *управляема* духом. Богочеловек имел свойство *гнева*; но гнев действовал в нем, как *святая душевная сила*, как характер, как энергия, постоянно сохраняя достоинство человека, никогда не обнаружив никакого увлечения... Господь, во все продолжение этих страданий, пребывает постоянно верным Самому Себе; ни на минуту не явились в Нем *ни разгорячение*, *ни восторг*, обыкновенно одушевляющие земных героев; ни на минуту не явились в Нем *многословие* и *красноречие* этих героев; ни на минуту не выказалась в Нем никакая *переменчивость*; постоянно действовала в Нем неколеблющаяся *равная сила*, без ослабления и без напряжения; эта сила постоянно выражала и могущество свое и подчиненность святой власти, руководившей ею» (*Ibid.*, сс. 386 - 387.).

<sup>931</sup> «Когда душа Христова разлучилась с телом Христовым посредством смерти, то Божество Христово пребыло неразлучным как с душой Его, так и с телом Его» (*Ibid.* с. 389).

<sup>932</sup> Поучение в неделю Антипасхи. О христианстве, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 136. См. также: Поучение в неделю мясопустную. О втором пришествии Христовом, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 39.

<sup>933</sup> Господь полностью заменяет ветхого Адама в его жизни в отношении праведности: «недостаток **заслуг** человеческих **заменен** Его бесконечным достоинством» (Письмо № 203, с. 389.)

<sup>934</sup> «Казни - жребий рода человеческого, **заменены** Его казнию» (*Ibid.*).

ного служения Христова является искупительная *жертва на Кресте*.<sup>935</sup> Своею смертью Искупитель уничтожает **смерть** и снимает клятву с рода человеческого посредством принятия этой клятвы на Себя.<sup>936</sup> Заместительным образом Новый Человек приносит Себя в искупительную **жертву** правосудию Божью за согрешившее человечество и своими страданиями и смертью **искупает** многочисленные согрешения человеческие.<sup>937</sup> Будучи искупительной, эта Жертва носит не только заместительный, но и *умиловительный* характер: «Агнец Божий, **вземляй** грехи мира, - сделал все для нашего спасения, **примирил** нас с Богом,<sup>938</sup> уготовал и приобрел для нас царство небесное»<sup>939</sup>.

Однако Сын Божий приходит не только для того, чтобы удалить «юридический» конфликт между оскорбленным Богом и виновным человеком, поэтому юридическая теория Искупления *дополняется* Брянчаниновым еще «органическими», «физическими» или «биологическими» образами.<sup>940</sup> Образно выражаясь, Искупитель реальным образом *переливает кровь* у обессилевшего Адама. «**Заменив** Собою праотца человеческого- Адама, от которого происходит рождение в смерть, Господь **заменяет** его **плоть и кровь**, заимствованный всеми людьми от Адама, **Своею плотью и кровью**».<sup>941</sup> Таким образом, совершено не только искупление падшего рода человеческого, но также и его **усыновление** Богу. Уничтожая на *древе крестном* грех праотцев, совершенный ими при *древе райском*, рождая человечество в новую жизнь, Господь *вступает в права* **НОВОГО РОДОНАЧАЛЬНИКА** человеческого.<sup>942</sup> Итак, примирение и усыновление с Богом, посредством искупительной жертве на Кресте, не только освобождает человеческую природу от последствий греха, но и меняет ее онтологическое качество. И эта, качественно измененная, новая природа человека во Христе составляет объективную основу для субъективной трансформации каждого верующего и подвижника в отдельности.<sup>943</sup>

---

<sup>935</sup> Образ смиренного служения проявляется также и в смерти Искупителя: «И окончил Он земное странствование Своею смертию мучительною и позорною, смертию уголовных преступников, смертию рабов, для которых и в самом образе смерти не было общего права с гражданами мира» (*Поучение в неделю мясопустную. О втором пришествии Христовом, оп. cit., с. 39.*) «Смертная казнь на кресте в те времена была равнозначна нынешней казни на виселице. На виселице предают смерти тех уголовных преступников, которых хотят обесчестить самым образом смерти (*Поучение в неделю Антипасхи, оп. cit., с. 136.*)»

<sup>936</sup> Слово 1-е в неделю Цветоносную, ПСТ, А.П., Том IV, с. 107.

<sup>937</sup> «Приняв все человеческие грехи на Себя» (*Слово о спасении и христианском совершенстве, Том II, оп. cit., сс. 307 – 308.*)

<sup>938</sup> «Но Господь наш Иисус Христос волею благоволи плотию взъти на крест и смерть претерпети, чтоб крестом *примири*ть с Богом человечество, смертью спасти человечество от вечной смерти» (*Поучение в третью неделю Великого поста. О крестоношении, А.П., Том IV, с. 93.*)

<sup>939</sup> Поучение 1-е в неделю по Богоявлению. О покаянии, ПСТ, А.П., Том IV, с. 11.

<sup>940</sup> См. **О. Давыденков**. *Догматическое богословие, оп. cit., сс. 282 – 283.*

<sup>941</sup> *Слово в Великий четверг на литургии. О святых Христовых тайнах, Том IV, оп. cit., сс. 113 - 116.* См. также: «Посредством плоти и крови Христа попираются **плоть** и **кровь** падшей и испорченной природы Адама» (*Письмо № 110, с. 191.*)

<sup>942</sup> Слово в Великий пяток на вечерне, ПСТ, А.П., Том IV, с. 134.

<sup>943</sup> «Плодом благословения Божия, доставленного Богочеловеком человечеству, сделалось **примирение** человек с Богом, усвоение естеству человеческому естества Божия при посредстве усвоения естеству Божию естества человеческого, естеству Творца естества твари. Плод этого благословения — **усыновление** человек Богу: Сын Божий, прияв человечество, соделался Сыном Человеческим и братию Свою,

Воскресение Искупителя триумфально подчеркивает это таинственное приобщение человека к Божественной жизни, бессмертия, нетления и блаженства: «с Христом и во Христе воскресло человечество».<sup>944</sup> В силу своего воскресения и вознесения Христос открывает путь на небеса, становясь «**Первенцем** рода человеческого, первым человеком, *вошедшим* на небо, **Родоначальником святого племени избранных**».<sup>945</sup> Обновленная и прославленная природа человеческая возшла на небо, и Дух Святой может теперь постоянно пребывать в обновленном и освященном сосуде человеческом: «Искупитель **возвратил** людям тот Светильник, который им дарован был при создании Создателем, которого лишились они при грехопадении своем - Дух Святой».<sup>946</sup> Из качественного изменения человеческой природы во Христе следует также и возвышение и возвращение последней в место, откуда она первоначально ниспала, т.е. в рай сладостей. Основателем этого «духовного рая»<sup>947</sup> являются Новый Родоначальник человечества и Богочеловек<sup>948</sup> и Дух Святой.<sup>949</sup>

### 1.3.2 Синергичное усвоение искупления

Как мы уже знаем, искупительное дело Господа Иисуса Христа предоставляет в распоряжении человечества **объективный базис** и все необходимые средства для реального высвобождения из падшего состояния, «...врачевания против всех недугов наших, телесных и душевных»<sup>950</sup>. Говоря о личном усвоении искупительного дела Христа, Брянчанинов поначалу использует элементы юридической доктрины спасения: «Вера заменяет человека Христом, а добрые дела человеческие заслугами Христовыми».<sup>951</sup> Однако, увы, спасением на основании одной лишь веры человек может насладиться лишь только в том случае, если он становится христианином кратко перед смертью.<sup>952</sup> При продолжении же земной жизни в качестве христианина, для усвоения Искупления уже непременно требуются дела.<sup>953</sup> «Нам, людям, предоставлен в деле спасения нашего **один труд - труд принять спасение**, дарованное нам Богом туне и всецело, труд покаяния»<sup>954</sup>. Правда, иногда Брянчанинов (как бы мимоходом) указывает на благодат-

---

сынов человеческих, соделывает сынами Божиими» (Беседа в тринадцатую неделю. О причине отступления людей от Бога, ПСТ, А.П., Том IV, сс. 204 - 205).

<sup>944</sup> Поучение в неделю Антипасхи, Том IV, *op. cit.*, с. 136.

<sup>945</sup> Беседа в понедельник первой недели Великого поста, А.П., *op. cit.*, Том IV, с. 55.

<sup>946</sup> Письмо № 220, с. 426.

<sup>947</sup> Отношение христианина к страстям его, Том I, *op. cit.*, с. 487.

<sup>948</sup> См.: Слово о спасении и христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, с. 314.

<sup>949</sup> Письмо № 295, с. 551.

<sup>950</sup> Поучение в среду 1-й недели Великого поста. ПСТ, А.П., Том IV, с. 68.

<sup>951</sup> Вера и дела, Том I, *op. cit.*, с. 465.

<sup>952</sup> Ibid.

<sup>953</sup> Ibid., с. 465.

<sup>954</sup> Поучение 1-е в неделю по Богоявлению, Том IV, *op. cit.*, с. 11.

ное действие Духа Святого,<sup>955</sup> однако основное ударение лежит на свободное произволение и на *труд* человека в личном усвоении Искупительного дела. Это значит, что Дух Святой не совершает преобразующее действие в человеке автоматически, без активного соучастия человеческого усилия. Дух Святой, как мы выше заметили, фактически **привлекается** самим человеком посредством *его* (свободно избранных) *покаяния и веры* в Сына Божья.<sup>956</sup> В силу своей естественной свободы человек **обязан приобрести** не только веру православную, но и веру живую, т.е. такую, которая выражается всем существом человека.<sup>957</sup> Хотя онтологическая трансформация совершается лишь с благодатной помощью, тем не менее, человек *волен* и *должен* направлять свои личные усилия к *стяжанию* благодати Божьей.<sup>958</sup> В начале, как выше отмечено, он должен *познать* глубину своего падения, лютость своего повреждения, *смягчить* свое сердце, *умилосердиться* над собою, и найти в себе силы для *отвержения* своей греховной жизни.<sup>959</sup> Именно *самоотвержение* выступает основным фактором в личном усвоении Христа-Искупителя. Иными словами, искупительная реальность практически не наступает для тех, кто, подобно фарисеям, «занимается богопознанием без самоотвержения»<sup>960</sup>. Христос *принимает, искупает, заменяет* Собою, соединяет с Собою **только** того, кто приступил к Нему в свободном произволении и из состояния самоотвержения.<sup>961</sup>

### 1.3.3 Сакраментальное усвоение искупления

К событию боговоплощения органически присоединяются еще два неотъемлемые аспекта спасения, экклезиологический и сакраментальный.<sup>962</sup> Племенем избранных уже не является ветхозаветный народ; народ, которым заменены израильтяне, составляется из многих народов, именуется **христианами** и **новым Израилем**, а Церковь названа **Царством Божьим**.<sup>963</sup> Тем не менее, как мы уже не раз отмечали, понятие Церкви - **духовного Эдема** у Брянчанинова отличается **крайней эксклюзивностью**. Под Цер-

<sup>955</sup> «Дух возвещает и являет человекам... Сына» (*Поучение в неделю о самарянине*, Том IV, *op. cit.*, с. 161).

<sup>956</sup> «Истинного христианина Святой Дух **зидет** духовно и **преобразует** в жилище Божие [15]; Он во внутреннем человеке **изображает** и вселяет Христа [16]. Он **усыновляет** человекoв Богу, соделывая их подобными Христу, водворяя в них свойства Христовы» (*Ibid.*).

<sup>957</sup> *Вера и дела*, Том I, *op. cit.*, с. 465.

<sup>958</sup> **Хоружий, С. К феноменологии аскезы**, *op. cit.*, с. 39.

<sup>959</sup> Поучение в субботу четвертой недели. Условие усвоения Христу, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 176.

<sup>960</sup> Беседа о том, что для плодоносного покаяния необходимо отвержение самомнения, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 337.

<sup>961</sup> *Поучение в субботу четвертой недели*, *op. cit.*, с. 175.

<sup>962</sup> См. **Хоружий. К феноменологии аскезы**, *op. cit.*, с. 50.

<sup>963</sup> «По искуплении человечества Господом преимущество иудеев над другими народами, различие их от других народов уничтожились. Цена искупления за каждого человека – Господь Иисус Христос» (*Поучение в неделю тринадцатую*, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 213.).

ковью – этим духовным раем, «насажденным Богочеловеком на Востоке»<sup>964</sup>, Брянчанинов подразумевает ничто другое, как *Восточную Православную Церковь*. Только в лоне этой Церкви (т.е. в Церкви Христа *par excellence*) преподаются (аутентические) таинства, имеющие силу приобщать человека к Христову делу искупления. «Уверовавшие в Бога, отвергнувшие греховную жизнь для вступления в общение с Богом, вступают в это общение посредством начального Христианского Таинства – Святого Крещения».<sup>965</sup> Посредством крещения человек рождается в Божественную жизнь, вступает в состояние «святого бытия», которое было дано Адаму после сотворения, и потеряно им при падении.<sup>966</sup> Таким образом, как видно, крещение *меняет* онтологический статус человека,<sup>967</sup> уничтожает такие последствия падения, как первородный грех и грехи, совершенные до крещения. Посредством крещения также экзорцируется сатана, гнездящийся в каждом духовно невозрожденном человеке, и при крещении на человека изливается благодать Святого Духа, которая отступила от человека в раю.<sup>968</sup> Аскетическое сознание Брянчанинова резко дистанцируется от чисто *механического* усвоения всех названных качеств и состояний; чтобы крещение принесло духовный плод, *перед* его принятием необходимо тщательное *приготовление*.<sup>969</sup> В противном же случае крещение остается без пользы для духовной жизни человека. Не механическое совершение обряда само по себе гарантирует результат, но покаяние в совокупности с отвержением прежнего образа жизни является *единственными* воротами в христианскую жизнь по определению.<sup>970</sup> И только в таком случае таинство крещения производит реальное «сращение» верующего с Христом.<sup>971</sup> Верующий «прививается» к Искупителю, как к благородной яблони, будучи яблоней дикой<sup>972</sup> – испорченной грехом человеческой

---

<sup>964</sup> Слово о спасении и христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, с. 314.

<sup>965</sup> Ibid., с. 315.

<sup>966</sup> Ibid.

<sup>967</sup> В силу духовного рождения он уже не является потомком падшего Адама, но становится чадом Божиим. Крещение уничтожает начало смерти, и дарует вечную жизнь, спасение, блаженство в Боге, восстанавливает **свободу** (данную при сотворении) и силу воли (*Слово о спасении и христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 316.). О даровании духовной свободы см. *Слово о различных состояниях...*, Том II, *op. cit.*, сс. 355 - 356. Человек уже не насилуется грехом, но по произволу может избирать добро или зло.

<sup>968</sup> Ibid., с. 356.

<sup>969</sup> «Истинное **покаяние** есть неотъемлемое условие для того, чтобы святое Крещение было принято достойным образом, во спасение души. Такое покаяние состоит в *признании* своих грехов грехами, в *сожалении* о них, в *исповедании* их, в *оставлении* греховной жизни. Иначе: покаяние есть сознание падения, сознание необходимости в Искупителе, покаяние есть осуждение своего падшего естества и отречение от него для естества обновленного. Необходимо, чтобы наш сосуд - сосудом называю ум, сердце и тело человеческие по отношению к Божественной благодати - был очищен для принятия и сохранения Духовного Дара, преподаваемого святым Крещением» (Ibid., с. 369).

<sup>970</sup> Ibid., с. 371.

<sup>971</sup> См.: «... **дар благодати Божией - спасение, таинственно вложенный в нас крещением** и заключающийся в соединении естества человеческого с Божиим естеством и в исцелении первого от прикосновения ко второму, начнет явнее обнаруживать свое присутствие в нас, (Письмо № 351, с. 601).

<sup>972</sup> См. Ibid., сс. 358 – 359.

личности.<sup>973</sup> Тем не менее, христианин должен приложить *максимум усилий*, чтобы жить согласно своей новой природе во Христе, при этом постоянно отвергая все энергии (действия) своего ветхого существа.<sup>974</sup> В противном же случае, дар благодати, полученный в крещении, может остаться не востребуемым, похороненным и потерянным. «При Крещении мы рождаемся *водой* и Духом, при покаянии возрождаемся *слезами* и Духом»<sup>975</sup>. Поддержание установившейся органической связи верующего с Христом, т.е. сращивание жизни человеческой с жизнью Божественной, происходит в основном посредством таинства **евхаристии**.<sup>976</sup>

## 2. НА ПУТИ К ДУХОВНОМУ ПЕРЕРОЖДЕНИЮ

### 2.1 Путь духовного восхождения: структура и философские корни

Идея духовного восхождения<sup>977</sup>, роста<sup>978</sup> и преобразования<sup>979</sup> в смысле нравственного уподобления Богу (в контексте отношений в Завете) хорошо известна из различных текстов св. Писания, однако, в филокалийском аскетизме она *подменена* категориями эллинистической онтологии, психологии и мистики (см. Приложения № 3, 10, 12, 24). Согласно патристически-аскетическому пониманию, естество человека может находиться в трех «агрегатных» состояниях: состояние по сотворении обозначается **естественным**, состояние после падения – **нижеестественным**, а состояние по искуплении – **сверхестественным**.<sup>980</sup> Поскольку *аскетическая метафизика*<sup>981</sup> оперирует с эллинистическим концептом пирамидально-иерархического строения бытия, состоящего

---

<sup>973</sup> В крещении не отсекается наше бытие, имеющее началом зачатие в беззакониях и рождение во грехах: отсекается тело греха, отсекается плотское и душевное состояние естества, могущее производить добро лишь в смешении со злом, к бытию, к жизни, к существу человека прививается обновленное Богом человеком естество человеческое (Ibid., с. 359.).

<sup>974</sup> «Все помыслы, чувствования, слова, дела крещеного должны принадлежать обновленному естеству... крещенный никак не должен допускать в себе действие падшего естества, должен немедленно отвергать всякое его влечение и побуждение, хотя бы они и казались по наружности добрыми» (Ibid.).

<sup>975</sup> Ibid., с. 373.

<sup>976</sup> «В крови Христовой - душа Его. Ясно ощущается при причащении святых тайн прикосновение души Христовой к душе причащающегося, соединение души Христовой с душою причащающегося. Без слов, без наставления словами, начинает душа ощущать в себе чуждые падшему естеству ее успокоение, кротость, смирение, любовь ко всем, холодность к тленному и преходящему, сочувствие к будущему веку. Навеваются эти ощущения, насаждаются в душу из души Христа» (Слово в Великий Четверток на Литургии, А.П., Том IV, с. 117.).

<sup>977</sup> «Кто *взойдет* (*ἀναβαίνειν, ἔλθ*) на гору Господню...» (Пс. 23, 3). В смысле биолог. роста см. Мк. 4, 7; Мф. 13, 7.

<sup>978</sup> Ап. Павел выражает необходимость духовного роста такими словами, как *αὐξάνειν* (2.Кор. 9, 10); *αὐξησις* (Еф. 4, 15), *περίσσειν* и др.

<sup>979</sup> Переход от состояния младенчества во Христе к совершенству (1.Кор. 3, 1; Евр. 5, 12 – 6, 1); трансформация: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся (*μεταμορφούμεθα*) в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2.Кор. 3, 18)

<sup>980</sup> Брянчанинов соотносит их с: **а)** состоянием по сотворении; **б)** состоянием по падению; **в)** состоянием по искуплению (*Слово о различных состояниях естества...*, Том II, *op. cit.*, с. 342.).

<sup>981</sup> См. Бердяев. *Дух и реальность*, *op. cit.*, с. 78.

из качественно отличных уровней, то *возвращение* к (своим духовным, сущностным) истокам через (онтологическое) *восхождение* по этим ступенькам становится сотериологической необходимостью и основной задачей подвижника. Поэтому трансформирующее восхождение человека должно, как правило, происходить **поэтапно**, начиная с **нижеестественного** (= плотского = страстного) состояния через естественное (= душевное = пристрастное) к **вышеестественному** (духовному = бесстрастному) состоянию.<sup>982</sup> Согласно закономерности поэтапного восхождения по лестнице бытия, резкие скачки на ней невозможны: непременно должно восходить со ступени на ступень.<sup>983</sup> Восхождение должно быть не только *постепенной*, но и *медленной*, ибо быстрый переход от состояния борьбы к состоянию духовной свободы *не полезен* для подвижника.<sup>984</sup> Каждого человека (т.е. степень его духовности) можно оценить соответственно тому, на какой стадии этой *всеобщей лестнице* бытия он находится. Уже эллинизму хорошо известно, что стадии возвращения (восхождения) индивидуальной души к Единому соотносимы с **тремя (основными) категориями людей**, находящихся как бы на различных стадиях духовного пилигримства.<sup>985</sup> Брянцианов заимствует это мистическое деление людей, соответствующее трем основным уровням онтологического восхождения. И придавши данному мистическому опыту, наружность иудео-христианского Откровения, он выделяет три категории онтологического «местонахождения», играющие ключевую роль в его учении о трансформации человека:

Находящиеся на **НИЖЕЕСТЕСТВЕННОМ, ПЛОТСКОМ, СТРАСТНОМ** уровне вполне предаются служению временному миру (хотя бы они и не предавался грубым порокам).<sup>986</sup> На **ЕСТЕСТВЕННОМ, ДУШЕВНОМ, ПРИСТРАСТНОМ** уровне находятся живущие для вечности, упражняющийся в добродетелях, борющийся со страстями, однако еще не получившие свободы, невидящие ясно ни себя, ни ближних, а только гадательствующие как слепцы, ощупью.<sup>987</sup> Наконец, на **«ВЫШЕСТОЯЩЕМ, ДУХОВНОМ, БЕЗСТРАСТНОМ** уровне находятся те, которых осенил Дух Святой, кто будучи исполнен Им, действует, говорит под влиянием Его, возносится превыше страстей, пре-

<sup>982</sup> См. Письмо № 158, с. 288.

<sup>983</sup> О евангельских блаженствах, ПСТ, А.О., Том I, с. 486.

<sup>984</sup> *Слово о различных состояниях естества человеческого*, Том II, *op. cit.*, с. 353.

<sup>985</sup> Ср. «Плотин рассматривает всех людей как бы разделенными на три основные группы. Одни остаются там (т.е. в области чувственного) и на протяжении всей своей жизни считают (чувственные вещи) первыми и последними... Другие немного поднимаются над чувственными вещами, двигаемые лучшими частями души от приятного к более прекрасному. Но неспособные видеть высшее... они остаются в чувственном мире... Третий же род – божественные люди... (V, 9, 1). Плотин (в трактате III.2) говорит о том, что место человека между богами и зверями, и он склоняется то к одним, то к другим; некоторые люди уподобляются богам, другие – зверям, а большинство придерживается середины (III.2, 7)» (Легат, В. П. Плотин, *Патристика и современность. Апологетические очерки*, Москва: Изд. Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002., сс. 29 – 30).

<sup>986</sup> Письмо № 158, с. 288.

<sup>987</sup> *Ibid.*

выше естества своего. Такие, - точно: **свет миру и соль земли**, - видят себя, видят и ближних, а их увидеть может только подобный им духовный.<sup>988</sup>

Укажем еще на одно существенное совпадение учения Брянчанинова с плотиновской мыслью: онтологическое *восхождение* одновременно означает также и *вхождение вовнутрь себя самого*. Согласно пониманию эллинистической мистики, таинственную дверь в «Царство Небесное» (или лестницу духовного восхождения) необходимо искать *внутри самого* человека.<sup>989</sup> И в этом отношении Брянчанинов (посредством патристически-аскетической мысли) последовательно придерживается данной парадигмы эллинистической мистики.<sup>990</sup> Соединение с Богом (как с онтологически высшим принципом) не возможно прежде душа не отвергнет, внешне-материальный, множественный и феноменальный уровень бытия, и не соприкоснется со своим собственным сущностным началом (стоящим как бы по середине). Таким образом, нахождение себя самого, т.е. своей простой (противоположной множественности) *умной сущности*, является как бы мистическою *дверью*, возводящей на следующий уровень, к бытию еще более упрощенному. Итак, восхождение и духовная трансформация, согласно мистической парадигме, неминуемо связано с вхождением во внутрь себя самого, с *возвращением к себе* самому.<sup>991</sup>

---

<sup>988</sup> Ibid.

<sup>989</sup> См. «Ипостаси Плотина, с одной стороны, существуют объективно, составляя особый умопостигаемый мир, но они же существуют и субъективно, в душе каждого человека. Главная задача Плотина — показать, что умопостигаемый мир существует не просто вне меня, скажем, где-то в небесах, но и в человеке. «Так же, как и *вне* меня существуют эти три ипостаси, так же и **во мне** они существуют» (V.1). Это одно и то же. Душа, ум и единое существуют и *объективно*, и *субъективно*, и это один и тот же умопостигаемый мир» (Лега, В. П. *Лекции по истории западной философии, Часть I: Античность, Средневековье, Возрождение*, Москва: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2004. с. 82).

<sup>990</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, сс. 247 - 248. «**В себе** надо увидеть миродержцев; надо расчитаться с ними, возвратив им принадлежащее им, заимствованное человеком от них. Заимствовали мы от них яд греха, грех во всех его мелочных видах, во всех его разнообразных формах. Отделив из себя все, чуждое естеству нашему, мы останемся *сами с собою*, с своим собственным *непорочным естеством*... Кто совершил **этот путь на земле во внутреннем человеке**, кто освободился от плена греховного и получил обручение Духа, того душа пройдет по разлучении ея с телом безпрепятственно и безбедственно мытарства воздушных истязателей (Письмо № 213, сс. 414 – 415). Ср. «Должно направить свое внимание вовнутрь и сосредоточить свое внимание на наличном там» (Плотин. *Пятая эннеада*, С.-Петербург: изд. Олега Абишко, 2005., V.1, с. 27.).

<sup>991</sup> О существенном делании монаха, А.О., Том II, с. 144. О совершении пути спасения во внутреннем человеке см. Письмо № 213, сс. 414 – 415. «Постарайся войти в клеть, которая *внутри тебя*, и увидишь клеть *небесную*. Та и другая – одно: одним входом вступаешь в обе. Лествица к Царству Небесному – **внутри тебя**: она устроена *таинственно* в душе твоей» (*Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, сс. 247 – 248.).

## 2.2 Через «спасение» к «совершенству»

Всецелое посвящение делу претворения своего онтологического уровня с неизбежностью приводит к тому, что в икономии<sup>992</sup> духовного восхождения (по ступенькам бытийных уровней) необходимы *особого рода* усилия со стороны подвижника, - в высшей степени сконцентрированные и целенаправленные.<sup>993</sup> Для кого же в таком случае предназначен этот путь, ведущей к трансцендированию своей «нормально» - человеческой природы? Иными словами - кому вообще доступен данный путь переустройства и претворения *плотски-душевного* существа в существо пневматическое? В каком смысле такой путь христианской «йоги» или обожения (в ключе эллинистической мистики) может вообще являться *всеобщим*? Данные вопросы ведут к глубокой и острой антропологической проблематике, которая не перестала занимать Традицию вплоть до нашего времени.<sup>994</sup> Чисто *вертикальное* фокусирование исихастского аскетизма конфликтует (или даже становится несовместимым) с *горизонтальными* измерениями человеческой жизни, с активно-творческой позицией человека в обществе.<sup>995</sup> Как же сохранить высокий идеал аскетической трансформации, одновременно не превращая христианство в эзотерическую секту с гностической и элитарной духовностью? Каким образом сохранить высоту аскетического идеала, позволяя христианству быть также *общедоступным* для широких масс? И в контексте данной проблематики Брянчанинов предлагает традиционное решение, в религиоведении известное под названием *двухступенчатой этики*.<sup>996</sup> Единый христианский путь (*ὁδός*)<sup>997</sup> (или общая парадигма христианского спасения) искусственно разбивается на **две части**.<sup>998</sup> Первую часть (или половину) этого пути составляет как бы сотериологический минимум - «путь, доставляющий **спасение**»<sup>999</sup>, однако недостаточный для приобретения совершенства. Другую же часть составляет некий сотериологический максимум, выраженный термином «со-

<sup>992</sup> **Икономия** (от греч. οἰκονομία — устройство дома, дел); „οἰκονομία τοῦ θεοῦ“, (см. Кол. 1, 25; Еф. 3, 2; Еф. 1, 10; 3, 9). Слово может иметь значение «божественного плана», «божественную администрацию и порядок».

<sup>993</sup> См. Хоружий, С. *Исихазм в Византии и России*, *op. cit.*, с. 210.

<sup>994</sup> См. Хоружий. *Исихазм в Византии и России*, *op. cit.*, с. 211.

<sup>995</sup> **Приложение №. 13: Исихастская апория (согласно С. Хоружию).**

<sup>996</sup> См.: „Zweistufenetik“. 1) Это этика обязательная для всех (включающая исполнение заповедей и послушание церковным установлениям); 2) особая аскетическая этика, ведущая к идеалу христианского совершенства, подразумевающая радикальное самоотречение и непрерывную молитвенную практику (Schoeps, H.J. *Religionen, Wesen und Geschichte*, *op. cit.*, S. 316.).

<sup>997</sup> См. «Путь» (*ὁδός*), «Путь Господень» (*ὁδός τοῦ θεοῦ*), «путь истины (*ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας*)» (Деян. ап. 18, 26; 19, 9; 19, 23; 2Пет. 2, 2) и др.

<sup>998</sup> «Сравнительно рано было сформулировано мнение, что в Евангелии даны *два образца* жизни и святости: один – обязательный для всех, другой – добровольный, предлагаемый стремящийся к высшей святости (мнение, резко отрицаемое протестантством). (Смирнов, Ф.А. *Монашество. В кн.: Христианство*, *op. cit.*, с. 148.).

<sup>999</sup> О монашестве. Разговор между православными христианами, ПСТ, А.О., Том I, с. 432.

вершенство» - «путь, доставляющий **совершенство**».<sup>1000</sup> Данное деление, основанное на Мф. 19, 16 – 26,<sup>1001</sup> поясняется и возводится Брянчаниновым в качестве (сотериологического) принципа: для спасения необходимо (просто) *исполнение* всех евангельских постановлений,<sup>1002</sup> а для достижения совершенства необходимо уже *полное отрешение* от мира и радикальное следование примеру Христа (согласно Его земному образу жизни).<sup>1003</sup> Если первому этапу пути (т.е. «спасению») Брянчанинов позволяет быть *общедоступным*, то право на реализацию второй половины христианского пути (т.е. «совершенства») он сохраняет *только* за монашеством.<sup>1004</sup> Поскольку максималистические требования Евангелия, предполагающие отречение от мира во всей полноте (и в данном случае понимаемые в *буквальном смысле*) не доступны для мирян (т.е. продажа имений и т.д.), поэтому статус истинных учеников Христа (в истинно-евангельском смысле) может быть присвоен **только монашествующим**.<sup>1005</sup> Поэтому именно монашество призвано составлять духовное сословие, т.е. «касту» духовной аристократии в христианстве (= ПЦ). Невзирая на то, что этот духовно-элитарный статус связан с непрерывными страданиями и трудностями (своего рода мученичеством), Брянчанинов не сомневается в превосходстве монашества над «обыкновенным» христианством.<sup>1006</sup> О равенстве же названных сословий (или путей) в иерархической системе духовного восхождения не может быть и речи: чисто принципиально миряне и монахи соотносятся между собой как *плотские* младенцы в Христе (см. 1.Кор 3, 1)<sup>1007</sup> и духовные христиане.<sup>1008</sup> Если

<sup>1000</sup> Ibid. См. также: *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 317. Анализ различных концепций совершенства см.: **Хоружий, С.** Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии [online], **В кн.: Православная аскеза - ключ к новому видению человека**, Сборник статей, I. Введение. Исторический обзор, II. Начала христианской речи о совершенстве, Веб-Центр «Омега», [просмотрен 18.01.2008], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>1001</sup> Данное деление, по мнению Святителя, обосновано *двухчастичным* ответом, данным Господом бога-тому юноше (желающему иметь жизнь вечную): «... что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную? 1) «**если же хочешь войти в жизнь [вечную], соблюди заповеди**» и 2) «**если хочешь быть совершенным (τέλειος), пойди, продай имение твое и раздай нищим... и следуй за Мною**» (см. *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 319.).

<sup>1002</sup> Ibid.

<sup>1003</sup> Поучение в 30 Неделю. О спасении и совершенстве, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 318.

<sup>1004</sup> «Состояние спасения доступно для всех вообще христиан; но совершенство могут получить только те христиане, которые одновременно раздадут имение свое нищим, и отрешившись от всех связей, последуют Христу, взяв крест...» (Поучение в тридесатую Неделю, *А.П.*, Том IV, с. 317.).

<sup>1005</sup> Принципиальные требования Евангелия о самоотвержении, взятии креста и следования Христу (являющимися условиями для ученичества) Брянчанинов применяет исключительно к монашеству. См. Мф. 16, 24; Лк. 14, 26; Мф. 19, 21 (*О монашестве*. Том I, *op. cit.*, сс. 432 – 433.).

<sup>1006</sup> Христиане, живущие посреди мира, опутанные связями его, занятые различными попечениями, произвольными и невольными, не могут уделять много времени, не могут посвятить всей любви своей Богу... оставление стяжаний возводит подвижника Христова в возвышенное духовное состояние, которое *отделяет* его от братьев, живущих посреди мира, и не может быть известным для них опытно... безбрачная жизнь неестественна падшему естеству, что она была естественна человеку до его падения... девство и безбрачная жизнь почтены выше брака, хотя и супружеская жизнь возведена христианством на более высокую степень, нежели на какой она стояла до христианства (Ibid., сс. 430 - 439.).

<sup>1007</sup> «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными (πνευματικοῖς), но как с плотскими (σαρκίνοις), как с младенцами во Христе» (1.Кор. 3, 1).

мирянам (в духовном смысле) доступно только «начальное образование», то монашество можно сравнить с «высшим учебным заведением» в христианстве. Поскольку, как мы вначале отметили, резкие скачки на лестнице онтологического восхождения не возможны, то каждый должен четко знать свой чин (или свою «касту»), законные возможности и четко соблюдать закономерности своего статуса, не дерзая претендовать на недопозволенное положение. Итак, из выше изложенного проистекает, что только монашесствующие суть привилегированны, заниматься непосредственно трансформацией своей природы (на втором пути), используя при этом аскетическую науку в полном ее объеме, т.е. «науку из наук, и искусство из искусств».<sup>1009</sup> (см. Приложение № 25, Таблицу II, 2.2).

Очевидно, что это искусственное деление христианского *ὁδός* (пути) на две части, не имеет оснований в нарративах Нового Завета.<sup>1010</sup> Более того – данное деление проблематично также и с точки зрения самой исихастской традиции, склоняющейся отождествить спасение с самим идеалом аскетического делания – обожением (*θέωσις*).<sup>1011</sup> В итоге эта традиционная *неопределенность* сотериологической концепции (купно с эклектизмом понятий) отражается и в трудах Брянчанинова, в которых он как бы постоянно жонглирует между *общедоступностью* и *труднодоступностью* спасения. Обещанная общедоступность спасения (с церковно-догматических позиций)<sup>1012</sup> оказывается все-таки обманчивой и противоречивой, когда вопрос рассматривается с точки зрения аскетического богословия. Основываясь на 1.Кор. 2, 14<sup>1013</sup> и 1.Кор. 15, 50, Брянчанинов склоняется к тому, что трансформация (из плотски-душевного в духовное состояние) не является достоянием только претендующих на совершенство монахов, а необходимым условием и для самого спасения. И его логика проста: поскольку «плоть и кровь Царствия Божья наследовать не могут» (1.Кор. 15, 50), то для спасения необхо-

---

<sup>1008</sup> См. примечание № 4 в «Поучение в тридесатую Неделю», А.П., Том IV, с. 317.

<sup>1009</sup> *О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником*, Том I, *op. cit.*, с. 195. *О существенном делании монаха*, Том II, *op. cit.*, с. 144.

<sup>1010</sup> Ведь нет оснований полагать, что императив Нагорной проповеди («будьте совершенны! ἕσθε τέλειοι», Мф. 5, 48) должен применяться только к монашествующим.

<sup>1011</sup> «Исполняешься страхом, когда слышишь откровения премудрых в Божественном, что спасение – это то же самое, что и обожение» (*Из предисловия первому изданию «Добротолюбия» на греческом языке (Филокалия), В кн.: Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского Дополненное*, Том I, Иждивением русского на Афоне Пантелеймонова монастыря, Санкт Петербург, 1877. Репринтное издание, Москва: Полонник., с. V). См. также: «Спасение же постепенно, со все большею отчетливостью, начинало осмысливаться как обожение, т.е. актуальное изменение, претворение самой человеческой природы в Божественную, становление «богом по благодати» (**Хоружий. Исихазм в Византии и России...**, *op. cit.*, с. 210.).

<sup>1012</sup> «Верую по преданию Церкви и с Церковию, что всякий *православно верующий* во Христа и *исполняющий* заповеди Его, а нарушение заповедей, *очищающий* покаянием, - спасется» (Письмо № 155, с. 254.).

<sup>1013</sup> «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»

димо освободиться не только от влияния *плоти* (т.е. грубых страстей), но и от влияния крови, посредством которой страсти действуют на душу утонченно.<sup>1014</sup> Однако вряд ли осуществление настолько тонкого уровня внутреннего преобразования было бы реальным для рядового христианина-мирянина в системе православной церковности. Ведь даже привилегированный статус монашества сам по себе не гарантирует достижения желаемого результата духовной трансформации. Для монаха также не исключена возможность остаться на уровне чисто телесного делания и не достигнуть высшей цели христианства, а то и вовсе не спастись. Складывается впечатление, что т.н. *телесное монашество* в глазах Брянчанинова является более серьезной проблемой, чем простым «недостатком» в реализации пути совершенства.<sup>1015</sup> Первоначально представленная дихотомия (миряне – монашество) перерастает у Брянчанинова в явную трихотомию, подразумевающую существенное сечение и в сословии самой духовной элиты - монашества. Итак, переходя на терминологический язык трихотомиста, Брянчанинов предупреждает, что душевный старец<sup>1016</sup> является *слепым* вождем слепых.<sup>1017</sup> Поэтому разум *душевного* христианина (независимо от чина) должен «исцелится от недуга своего и сделается из плотского и душевного – ДУХОВНЫМ».<sup>1018</sup> В итоге не только совершенство, но и спасение (в истинном смысле этого слова) становится уделом *лишь немногих*, т.е. тех, кто сумели и успели во время своей земной жизни преобразить плотски-душевное состояние своей природы в духовное. Гарантией того, чтобы христианин (мирянин, монах или даже представитель церковной иерархии) не впал-бы в ересь является не столько степень его учености и церковный сан, сколько правильно осуществленный переход «из состояния душевного к духовному».<sup>1019</sup> Итак, важный вывод для целей нашего исследования таков - говорим ли мы об особенностях одного или другого пути (т.е. о пути спасения или совершенства), мы не можем избежать вопроса об онтологической трансформации, так или иначе являющейся сотериологической необходимостью каждого христианина.<sup>1020</sup>

---

<sup>1014</sup> Советы относительно душевного иноческого делания [гл. 1], ПСТ, ПСМ, Том. V, с. 33.

<sup>1015</sup> Напомним, что даже Оптинские старцы, согласно суждению Брянчанинова, являются «**исключительно телесные делатели**, и потому **сами во тьме ходят и последующих им держат во тьме**, удовлетворяясь сами и требуя от других единственно телесного исполнения заповедей» (*Собрание писем*, М., изд. «Правило веры», 2000, *op. cit.*, с. 702.).

<sup>1016</sup> Письмо № 229, сс. 441- 442.

<sup>1017</sup> Ibid.

<sup>1018</sup> Письмо № 228, с. 437.

<sup>1019</sup> *Понятие о ереси и расколе*, Том IV, *op. cit.*, сс. 449 – 452.

<sup>1020</sup> См. Ibid., сс. 449 - 454.

## 2.3 Проблематика брянчаниновского понимания духовности

### 2.3.1 Проблема духовного элитаризма

Хотя сотериологическая модель Брянчанинова в идеале предусматривает интеграцию всех категорий христиан (как это видно из *Таблицы II, 2.2*), однако, как мы выше заметили, не все имеют одинаковые шансы для достижения желанной цели. Наблюдается также **резкое «противоположение пневматиков психикам и физикам»**.<sup>1021</sup> На статус пневматика, согласно Брянчанинову, могут претендовать только те, которые достигли известного духовного состояния посредством правильно реализованного исихастского подвижничества. Что же это за состояние, достижение которого в итоге предоставит христианину статус пневматика, - право на богоприсутствие и служение духовным советом, дарами и т.д.? В данном контексте обнаруживается та довольно резкая черта (или демаркационная линия), посредством которой Брянчанинов разделяет всех плотски-душевных христиан, с одной стороны, и духовных – с другой стороны. Эту таинственную **границу**, отделяющую *существенно различных* состояний на общем пути исихастского восхождения лучше всего выражает часто употребленное Брянчаниновым выражение - «**до /прежде** и... **по...**». Типичным для аскетической риторики Брянчанинова является такое утверждение: «**ДО** времени очищения и обновления Духом» христианин что-то не может и не должен, например, признавать правильным никакого сердечного ощущения (кроме одних чувств покаянного и сокрушенного сердца).<sup>1022</sup> В этом «**ДО – состоянии**» христианин брянчаниновской традиции должен смиренно удовлетворяться своим **СТАТУСОМ КАЯЮЩЕГОСЯ ГРЕШНИКА**, удел которого отнюдь не духовное наслаждение, не духовное служение, но исключительно - плач и покаяние.<sup>1023</sup> Все духовные искания, желания и ощущения, помимо покаянного плача и сокрушения должны почитаться как **преждевременные**.<sup>1024</sup> *Прежде* достижения таинственной черты, за которой видется «обетованная земля» адекватных преобразований, любой христианин практически считается **бездуховным**.<sup>1025</sup> Имея статус грешника и недостойно-

<sup>1021</sup> Ср.: Бердяев. *Дух и реальность, op. cit.*, с. 79.

<sup>1022</sup> Слово о молитве умной, сердечной и душевной, *А.О.*, Том. II, с. 198.

<sup>1023</sup> *Ibid.*, с. 199.

<sup>1024</sup> Поэтому преждевременное *искание*, например, ощущений духовной сладости при молитве (или духовных дарований) для брянчаниновского образца духовности – бесполезно, вредно и даже крайне опасно (*Ibid.*, сс. 188 – 189.).

<sup>1025</sup> Мы наблюдаем, что онтологически измененный статус человека посредством таинства крещения (в схеме юридической доктрины Искупления) практически не учитывается Брянчаниновым, когда речь идет о трансформации человека в перспективе аскетического богословия.

го, **ПРЕЖДЕ** явственного *пришествия* Духа<sup>1026</sup> он не имеет права на внутренне-тесные сношения с Божеством (в том числе - слышать *внутри себя вещающую истину*). Вместо этого бедный «христианин» должен постоянно убеждать себя: «слышать истину от Самого Пресвятого Духа **я не достоин! Я не способен** к сему! *Не способен* выдержать его, сохранить его: сосуд мой **не готов**, не окончен и не укреплен». <sup>1027</sup> В отделе II, 1.2.2.2.4 мы уже указали на основную причину столь резкой позиции Брянчанинова. Речь идет о его отчаянной борьбе против идей Фомы Кемпийского о «*о слушании внутреннего голоса*» или «*внутренней беседе Христа с душою*». <sup>1028</sup>

Таинственную черту «ДО – ПОСЛЕ», усматриваемую в филокалийски - брянчаниновской системе «вертикальной» духовности, можно рассматривать как своеобразное событие аскетической «пятидесятницы», только в духе не иудео-христианского Откровения (Деян. ап. 2 гл.), но скорее - в духе эллинистической мистики. Через переживание этой «пятидесятницы» достигается реальное преодоление первого и второго уровня (плотски-душевного) существования. Подвижник приходит к границам совершенно нового (третьего, т.е. пневматического) онтологического уровня на лестнице иерархического бытия и уровня близости к Божеству. Таким образом, происходит трансформация (явный **переход**) нижеестественного и естественного человека в сверхъестественное и бесстрастное существо. Прежде же реального осуществления данного *перехода*, множество христианских активностей (которых Новый Завет относит к «нормальному» состоянию всех христиан без исключения), Брянчанинова обозначает *преждевременными, опасными, прелестными* и даже *гибельными*. <sup>1029</sup> Посредством данной схемы Брянчанинов с педантичностью ученого-естествознателя стремится искоренить всякую харизматичность, динамичность и непредсказуемость из жизни рядового христианина, тем самым, устанавливая точные и неумолимые законы для действий божественной Благодати. Итак, если **ПРЕЖДЕ** обновления Духом христианин практически *бездуховен*, крайне *немоощен*, не самостоятелен и крайне *подвержен* всякому воздействию лжи, то уже **ПОСЛЕ** «аскетической пятидесятницы» (т.е. таинственной границы, отсекающей плотски-душевное от духовного состояния), верующий становится суть истинным хри-

<sup>1026</sup> «Может вещать истина и внутри человека. Но когда это? Тогда, когда, по слову Спасителя, человек облечется силою свыше: егда придет Он, Дух Истины, наставит вы на всяку истину» (*Истина и Дух*, Том I, *op. cit.*, сс. 110 - 111.).

<sup>1027</sup> *Ibid.*, с. 111.

<sup>1028</sup> О широком распространении идей католической мистики в различных сословиях русско-православного народа мы можем судить из переписки Брянчанинова с **А.С.Норовым**. Даже искренний друг Брянчанинова и последователь его «Аскетических опытов» неохотно соглашается с ригоризмом по отношению Фомы Кемпийского (**Любомудров, А. Искреннейший друг, В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому VI, с. 770.).

<sup>1029</sup> «Тщетен труд, бесплоден он и вреден, когда мы ищем преждевременно раскрыть в себе высокие духовные дарования: их подает милосердый Бог в свое время, постоянным, терпеливым смиренным исполнителям евангельских заповедей» (О любви к Богу, ПСТ, *А.О.*, Том I, с. 121.).

стианином. Только теперь (!) «он **исключается из числа плотских и душевных, сопричисляется к духовным** и восхваляет Господа в церкви преподобных». <sup>1030</sup> А ДО переживания этой онтологической границы христианин находится еще в «вавилонском пленении», где радостное «воспевание песни Господней на реках Вавилонских» было не соответствующей его пагубному состоянию. <sup>1031</sup> Ликование в состоянии своего пленения свойственно только заблудшим, прельщенным или мертвецам, не видящим и не понимающим трагичности своего положения. <sup>1032</sup> Однако ПОСЛЕ этой таинственной черты христианин **делается способным** «воспевать Господевы песнь нову» и «издавать звуки и гласы духовные, восходящие на небо, пред престол Божий, благоприятные Богу». <sup>1033</sup> О конкретном достижении данного рубежа (посредством умно-сердечной молитвы) и о новых ощущениях христианина «после» его перехода мы будем говорить подробнее в главах **II, 2 2.4.2.2.1.2.4** и **2.4.2.2.1.2.5**.

### **2.3.2 Деформация иудео-христианской модели духовности**

Духовная парадигма Брянчанинова существенно отличается от схемы одухотворения и гносеологического оптимизма, представленного в нарративах эпистолярного наследия Нового Завета. Лучше всего мы можем обозначить это явление *смещением акцентов*, на что и постараемся обратить наше внимание в дальнейшем изложении.

В целях искоренения интереса к инославной духовности в своих читателях, Брянчанинов не жалеет прагматических средств влияния, чтобы создать и поддерживать в них *панически-религиозное* настроение. <sup>1034</sup> Читателям должно стать определенно ясно, что претворение плотски-душевное состояние своей природы в духовную – процесс *крайне сложный и многотрудный*. Таким образом, создается почва страха, пессимизма и неуверенности, посредством которых становится удобно манипулировать, запугивать и отговорить русского человека от любых исканий духовности вне ПЦ и вне ядра православной духовности - школы исихазма. Чтобы дело христианского спасения и совершенства выглядело по возможности труднодоступным, необходимо сперва *переакцентировать* сотериологические факты Нового Завета таким образом, чтобы Евангелие перестало быть *радостной* вестью. За *покровом* безупречно-церковной догматики и библейской терминологии, которой обильно оперирует святитель Игнатий, не может

---

<sup>1030</sup> Слово о молитве Иисусовой, Том II, *op. cit.*, с. 227.

<sup>1031</sup> Письмо № 163, с. 325.

<sup>1032</sup> Письмо № 75, с. 147.

<sup>1033</sup> Слово о молитве Иисусовой, Том II, *op. cit.*, с. 227.

<sup>1034</sup> Ср. Бердяев, Н. Спасение и творчество (гл. IV), **В кн.: Смысл творчества**, *op. cit.*, с. 647.

сокрыться «греческий дух»<sup>1035</sup>, придающий совершенно *другое содержание* многим общеизвестным положениям Нового Завета. Создается впечатление, что в аскетически-пессимистическом мироощущении Брянчанинова отсутствует сама основная идея Нового Завета (или Евангелия): радость избавления, обетованная близость Бога и духовное ведение.<sup>1036</sup> Вместо новозаветных обетований о новых отношениях избранного народа с Богом, уверенности в Его спасении, радости и богоспособности верующих, Брянчанинов в своем аскетическом богословии предлагает скорее обилие страха и реального отчуждения верующих от Бога. Холодный, суровый и страшный мир брянчаниновского аскетизма внушает *отдаленность* христиан от сферы истинной духовности и реальное нахождение их в сфере отпавших духов и порабощенность ими.<sup>1037</sup> Вместо апостольского императива «всегда радоваться» (Фил. 4, 4), Брянчанинов ставит христианство под мощнейшим знаком *трагизма, отчужденности и плача*. Хотя в своем сакраментальном богословии Брянчанинов предельно ясен относительно славного статуса христиан «во Христе» (см. II, 1.3.3), однако в своем аскетическом учении он как бы забывает эту хрупкую «надстройки» церковной догматики. В трудах святителя Игнатия можно проследить постоянное «жонглирование» между сакраментальным и аскетическим аспектом богословия Брянчанинова: его *подчеркнуто-правильный* характер догматических суждений не симметричен его же аскетически-пессимистическим ощущением жизни и мировоззрением.<sup>1038</sup>

Брянчанинов, конечно, не вычеркивает новозаветных обетований и благословений (индикативов и императивов) из своей парадигмы, он просто *переносит* их в область элитарного христианства. Тем самым, он практически лишает христианский народ (лаиков – от греч. λαός) всех привилегий и права на духовное служение. Иными словами, Брянчанинов лишает христианский народ «всеобщего священства»,<sup>1039</sup> *де-*

<sup>1035</sup> См. „Hellenic religious spirit” (Harnack, A. *History of dogma*, translated from the third German edition, Vol.1, Dover Publications, Inc. New York, pp. 223 – 266.).

<sup>1036</sup> Новый Завет утверждён на «лучших обетованиях» (Евр. 8, 6). Кроме *прощения* грехов, данный Завет обещает благословить верующего во Христа внутренним претворением, божественным присутствием и духовным ведением Бога (см. **ПРИЛОЖЕНИЕ № 14: Обетования Нового Завета**).

<sup>1037</sup> *Слово о чувственном и о духовном видении духов*, Том III, *op. cit.*, сс. 11.13.16. Крещенные, но (посредством согрешений) отчуждавшиеся от Христа верующие (более или менее) находятся в состоянии нравственной одержимости бесами (*Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 229). Ведь схема духовного восхождения (навеянная духом эллинской мистики) предполагает, что христианин первоначально (и независимо от своего духовного статуса во Христе) конфронтирован исключительно со своим падшим естеством и с падшими духами (См. главу о т.н. «ниспадение человека»).

<sup>1038</sup> Здесь можно согласиться с констатацией Е. Торчинова, что в следствии влияния гностицизма на христианство, онтологический оптимизм исходного иудео-христианства претерпевает глубокую трансформацию. Реальное мироощущение христианства (независимо от догматических определений) стало «**пессимистическим и аскетическим, и тень теоретически анафематствуемого дуализма пала на христианское мироощущение**» (Торчинов, Е. *Религии мира: опыт за пределами*, *op. cit.*, с. 470).

<sup>1039</sup> «Но вы – род избранный (γένος ἐκλεκτόν), царственное священство (βασιλικὸν ἱεράτευμα), народ святой (ἅγιος ἄγιος), люди, взятые в удел (λαὸς εἰς περιποίησιν), дабы возвещать совершенства При-

градируя их до уровня беглых рабов<sup>1040</sup>, преступников и погибших грешников.<sup>1041</sup> Саму новозаветную идею «новой твари во Христе/ *καινὴ κτίσις*»<sup>1042</sup> Брянчанинов *переносит* в область элитарного христианства, тем самым, оставляя во тьме порабощения, бездуховности и отчуждения от Бога массу христиан, находящихся как бы на низших ступеньках онтологической лестницы.<sup>1043</sup> Церковь (в смысле общины) в аскетической системе Брянчанинова фактически перестает быть *организмом*, состоящих из «живых камней/λίθοι ζῶντες» (1.Петр. 2, 5) духовно возрожденных и духовно крещенных людей (1.Кор.12, 13), а скорее уподобляется некой совокупности отчужденных (от Бога и друг от друга), обособленных индивидуумов,<sup>1044</sup> носящих в себе лишь *потенциальную возможность* к духовности, т.е. к восхождению по онтологической лестнице и достижению пневматического уровня.

Если, с одной стороны, в перспективе новозаветного оптимизма тела обыкновенных (и еще несовершенных) христиан **являются** храмом Божьим и храмом Духа Святого (*ναὸς θεοῦ ἐστε*),<sup>1045</sup> то брянчаниновское видение все еще усматривает в христианине *разбитый храм или сосуд*, принципиально не могущий содержать в себе благодать Святого Духа.<sup>1046</sup> И, только после *продолжительного и многотрудного* аскетического труда (и в случае благонадежного исхода), *возможно* «сделается храмом Божьим и обителью Духа Святого, подобно апостолам и другим величайшим святым».<sup>1047</sup> Библейское обетование относительно *излияния* Святого Духа «на всякую плоть», т.е. на

---

завашего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; [некогда] непомилованные, а ныне помилованы» (1.Петр. 2, 9 – 10).

<sup>1040</sup> Единственная, быть может, «привилегия» этих несчастных рабов - в имени некоего *γυῶσις*-а, т.е. спасительного знания относительно своего падшего положения в мире и тех страшных уз, которые держат его прикованного к чувственному космосу [см. **Taivans, L. G. Teoloģijas vēsture I, Pirmkristīgo laikmets (A.D. 1 – 313), Rīga: «Ceļš», 1995, lpp. 141.**].

<sup>1041</sup> См. *Слово о различных состояниях естества человеческого*, Том II, *op. cit.*, с. 378. Конечно, такой взгляд на христианство (вернее – такое понимание духовности) чревато серьезнейшими экклезиологическими последствиями. Данный взгляд представляет *метафизическое оправдание* для отступления традиционной ПЦ от принципа «всеобщего священства» и, тем самым, - от харизматического характера церкви, утверждая принцип глубокой профанизации церковного народа (лаиков). См. **Приложение № 15: Проблема и причины профанизации лаиков и отступления от харизматичности (По Афанасьеву и Мейендорфу).**

<sup>1042</sup> «Итак, кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое»/τις ἐν Χριστῷ, **καινὴ κτίσις**: τὰ ἀρχαία παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά» (2.Кор. 5, 17). «Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь (*καινὴ κτίσις*)» (Гал. 6, 15).

<sup>1043</sup> Согласно Бердяеву «в неоплатонической аскезе, в гностицизме с резким противоположением пневматиков психикам и физикам, нет ни любви, ни сострадания, это холодная аскеза» (**Бердяев. Дух и реальность, op. cit.**, с. 79).

<sup>1044</sup> См. *Ibid.*, с. 102.

<sup>1045</sup> «Разве не знаете, что вы храм Божий (*ναὸς θεοῦ ἐστε*), и Дух Божий живет в вас (*τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*)?» (1.Кор. 3, 16); Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа (*σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστί*), Которого имеее вы от Бога, и вы не свои?» (1.Кор. 6, 19).

<sup>1046</sup> «Разбитый сосуд, прежде нежели он будет исправлен, может ли быть вместилищем чего-либо?» (*Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 206.).

<sup>1047</sup> Слово о церковной молитве, ПСТ, А.О., Том II, с. 165.

каждого члена народа Божьего (подразумевая также и духовно незрелых христиан)<sup>1048</sup> в системе Брянчанинова без всяких оговорок должно *переноситься* на уровень элитарного христианства. Согласно неумолимым законам его «аскетической науки», Дух Святой может явственно нисходить *только* на достигших святости.<sup>1049</sup> «Доказанная» вера подвижника создает основание для сотериологических операций Духа: «Дух Святой, увидев белизну нашу, **низойдет** в нас... **запечателеет**, вчинит в блаженное племя избранных, в *потомство* второго человека, который «Господь с небесе».<sup>1050</sup> Таким образом, святость (вопреки фактам его же сакраментальной теологии) фактически не понимается Игнатием в смысле (юридического) **статуса** пред Богом (*ἐν Χριστῷ*), но скорее как *определенная степень* в процессе строго закономерного онтологического восхождения, которая достигнута в результате правильных и продолжительных аскетических усилий.<sup>1051</sup> При таком понимании одухотворения человека харизматические дары (*χαρίσματα*, 1.Кор 12, 1 – 11 и др.) теряют смысл даров *свободной благодати*, подаваемых Духом, порой и независимо от духовной зрелости христианина. В схеме онтологического восхождения эти дары рассматриваются в качестве атрибутов лишь элитарной духовности, - т.е. (в смысле определенных *знаков*) дары сигнализируют, что подвижник уже *достиг* определенного пневматического уровня.<sup>1052</sup> Иными словами - дары являются «признаками *особенного благоугождения* Богу и благоволения Божья».<sup>1053</sup> Для рядового же христианина Брянчанинов не усматривает ни малейшей возможности иметь благодатных даров Духа; как находящемуся *еще в сфере падших духов*, ему доступны лишь внушения последних, а отнюдь *не явления духовного мира.*<sup>1054</sup> Соответственно, любое стремление обыкновенного христианина к переживанию духовности (помимо

---

<sup>1048</sup> См. «излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут» (Деян 2, 17); см. также: Деян. ап. 1, 8; 1.Кор. 12, 13; 2.Кор. 3, 4 -18.

<sup>1049</sup> *Истина и Дух*, Том I, *op. cit.*, с. 111.

<sup>1050</sup> Письмо № 213, с. 415.

<sup>1051</sup> Полное отсутствие юрицизма считается хорошим тоном в православном богословии: «Говоря о спасении, православие не проводит четкой границы между оправданием и освящением. В православии мало говорится об оправдании как отдельной теме... в православии оправдание неотделимо от освящения» [Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Понимание спасения в православной традиции, **В кн.: Учение о спасении в различных христианских конфессиях**, Серия: «Диалог», Москва: ББИ св. Апостола Андрея, 2005, с. 29.].

<sup>1052</sup> Ср. о приобретении «сиддхи» в индуизме - паранормальных способностей, достигаемых благодаря чтению мантр, аскетизму и йогическому сосредоточению (Торчинов. *Религии мира: опыт запредельного*, *op. cit.*, с. 282.).

<sup>1053</sup> «Дары пророчества, прозорливства, чудотворения...» (О слезах, ПСТ, А.О., Том. I, с. 184).

<sup>1054</sup> Бердяев указывает на противоречие между путями библейского «*пророческого вдохновения*» и греческого аскетизма: «Пророчество *не было* школой и методом духовного возрастания **по ступеням**. Пророк побеждает мир иным путем. Мессианизм очень глубоко отличается от аскетизма. Евангелие погружено в *юдаистическую* человеческую атмосферу, и ему чужды пути и методы аскетических и мистических школ Индии и Греции... Аскезы не было в апостольской церкви, ее не было во всем первохристианстве» (см. Бердяев. *Дух и реальность*, *op. cit.*, сс. 82 – 83).

усердной практики покаянного плача)<sup>1055</sup> отвергается Брянчаниновым как *гордость и святотатство плоти-душевного человека*, желающего преждевременно завладеть не принадлежащим ему по праву. Во всяком случае, святые и духовные чувствования человека не может иметь в начале своего обращения, но только «**после** многих и постоянных усилий».<sup>1056</sup> Порой напряжение между иудео-христианской и эллинистической моделями духовности выливается у Брянчанинова даже в прямом насилии христианского платонизма над новозаветным, иудео-христианским образом мышления. Например, императив ап. Павла – «ревнуйте (*ζηλοῦτε*) о дарах духовных» (косвенно выражающий пневматическое достоинство новозаветных верующих), не только игнорируется, но дерзко заменяется Брянчаниновым прямой противоположностью: *искание* духовных дарований – «это не признак, что кто-либо любит Бога, но *недуг души*».<sup>1057</sup> Итак, в стремлении к приобретению «сладости духовной, или какого другого духовного дарования, приличествующего естеству обновленному», Брянчанинов усматривает лишь мотив гордости и самообольщения.<sup>1058</sup> В целях лучшего выявления непримиримой оппозиции между моделью духовности Брянчанинова (выдержанной в духе эллинистического мистицизма) и пневматической моделью иудео-христианского Откровения, представим следующий экскурс:

Согласно ап. Павлу, *запечатление* (*σφραγίζειν*) христианина Святым Духом происходит посредством (пунктуального акта) его уверования (*πιστεύσαυτες* – форма аориста) (Еф. 1, 13),<sup>1059</sup> т.е. на основании его нового статуса «**во Христе** – *ἐν Χριστῷ*».<sup>1060</sup> Следовательно, христиане получают Духа не на основании «дел закона» или длительных аскетических усилий, но скорее – на основании сотериологического факта «во Христе» и посредством простого «наставления в вере»<sup>1061</sup>. Благодаря своему новому положению во Христе<sup>1062</sup>, вхождение в которое является скорее *актом*, чем длительным *процессом*,<sup>1063</sup> верующие уже принципиально не могут находиться в ветхом статусе – т.е. «**в плоти**

<sup>1055</sup> Слово о чувственном и о духовном видении духов, Том III, *op. cit.*, с. 55.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, сс. 51 – 52.

<sup>1057</sup> Слова о молитве умной, сердечной и душевной, Том II, *op. cit.*, с. 188. Почему же ап. Павел не предупредил об этой страшной истине Коринфлян? Также и Ефессянам, которые, смотря по содержанию письма, были еще далеки от совершенства, ап. Павел повелевает «не упиваться вином, но исполняться Духом (*πληροῦσθε ἐν πνεύματι*)» (Еф. 5, 18).

<sup>1058</sup> Письмо № 153, с. 249. К брату, занимающемуся умною молитвою, Брянчанинов пишет: кроме постоянного сетования и печали «никак не позволяй себе *ожидания благодати*: это - состояние и учение находящихся в самообольщении, отпавших от Истины» (Письмо № 156, с. 267.).

<sup>1059</sup> «В Нем и вы, услышав (*ἀκούσαυτες*) слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав (*πιστεύσαυτες*) в Него, запечатлены (*ἐσφραγίσθητε*) обетованным Святым Духом».

<sup>1060</sup> *ἐν τῷ Χριστῷ*. См. Еф. 1, 4; 11; 13; и 17 – 19.

<sup>1061</sup> «Через дела ли закона вы получили Духа (*πνεῦμα ἐλάβετε*), или через *наставление в вере* (*ἐξ ἀκοῆς πίστεως*/ от *услышания* веры)?... Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса через дела ли закона [сие производит], или *через наставление в вере*?» (Гал. 3, 2. 5).

<sup>1062</sup> См. Еф. 1, 4; 11; 13; и 17 – 19.

<sup>1063</sup> Ср. «Но те, которые Христовы (*οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]*), распяли (*ἐσταύρωσαν* – форма Аориста!) плоть со страстями и похотями» (Гал. 5, 24).

**ти»**,<sup>1064</sup> даже если для них все еще сохраняется возможность соскользнуть с духовного уровня и поступать по плоти.<sup>1065</sup> Верующие, согласно ап. Павлу, имеют Духа не только в смысле некой потенции (зачатка, заложенного в некой сокровенной глубине человеческого духа), но и в смысле реальной *погруженности* (ἐβαπτίσθημεν) в сферу Духа и *напоенности* (ἐπότισθημεν) Духом.<sup>1066</sup> И в силу данных фактов верующие вполне **способны** служить в церкви духовными дарами, даже если их действия иногда нуждаются в серьезной корректировке (см. 1.Кор. гл. 14). Учитывая сказанное, создается впечатление, что статус святости и харизматическое служение коринфских христиан не основываются на достигнутых онтологических уровнях (как в його-подобных системах «восхождения»), но исключительно на заслугах нисшедшей к ним личности Искупителя. Хотя, с одной стороны, ап. Павел не медлит с определением недуховного (т.е. плотского) состояния Коринфлян,<sup>1067</sup> но, тем не менее, несмотря на данное состояние, он все же не лукавит, называя их **святыми**<sup>1068</sup>, признавая в среде этих, еще крайне несовершенных<sup>1069</sup> верующих, наличие аутентичных духовных дарований.<sup>1070</sup> Согласно же неумолимой парадигме Брянцианова, Коринфляне при этом должны были скорее находиться в состоянии *бесовской прелести*. Вопреки этому пониманию, ап. Павел не только не возбраняет им практиковать харизмы, но еще и *повелевает* обогащаться ими: «РЕВНУЙТЕ (ζηλοῦτε) о [дарах] духовных... ЖЕЛАЮ (θέλω), чтобы вы все говорили языками; но лучше, чтобы вы пророчествовали... **старайтесь обогатиться** [ими] (ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε) к назиданию церкви» (1.Кор. 14, 1 – 12). Чтобы не подвергнуться упреку в чрезмерном увлечении «павлинизмом», обратим наше внимание на *гносеологический и сотериологический оптимизм*, выраженный в текстах ап. Иоанна; верующие церковной общины, к которой он обращается, **имеют** помазание Духа Святого и, благодаря этому помазанию (χρῖσμα), *знает всё*.<sup>1071</sup> Таким образом, автор письма даже и не намерен настраивать своих адресатов (т.е. всех членов церковной общины) на ноту духовного минимализма, чтобы те в «смирении» признавали себя недостойными грешниками и окаянными рабами. Учитывая, что данный текст написан в контексте наставлений об *антихристе*, то (в духе Брянцианова) можно было бы ожидать, что апостол начнет создавать атмосферу религиозной *паники* относительно неспособности верующих отличить истину от сатанинского обольщения. Скорее наоборот, ап. Иоанн *обнадеживает* верующих, наставляя их и впредь пребывать в своем статусе и дарованиях.<sup>1072</sup> На основании

<sup>1064</sup> «Но вы не по плоти (ἐν σαρκί) живете, а по духу (ἐν πνεύματι), если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его» (Рим. 8, 9).

<sup>1065</sup> «Поступайте по духу (πνεύματι περιπατεῖτε), и вы не будете исполнять вожелений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух - противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал. 5, 16-17). См. также Рим. 8, 13.

<sup>1066</sup> «Ибо все мы (ἡμεῖς πάντες) одним Духом **крестились** (ἐβαπτίσθημεν) в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все **напоены** (ἐπότισθημεν) одним Духом» (1.Кор. 12, 13).

<sup>1067</sup> «Я не мог говорить с вами, братия, как с *духовными* (ὡς πνευματικοῖς), но как с *плотскими* (ὡς σαρκίνοις), как с младенцами во Христе» (1.Кор. 3, 1).

<sup>1068</sup> «церкви Божьей, находящейся в Коринфе, освященным (ἡγιασμένοις) во Христе Иисусе, призванным святым (κλητοῖς **ἀγίοις**)» (1.Кор. 1, 1 – 6).

<sup>1069</sup> «...вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что **вы еще плотские**. Ибо если между вами **зависть, споры и разногласия**, то не **плотские** ли вы?» (1.Кор. 3, 2 - 3).

<sup>1070</sup> «Непрестанно благодарю Бога моего за вас, ради благодати Божией, дарованной вам во Христе Иисусе, потому что в Нем вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием (ἐν παντί λόγῳ καὶ πάσῃ γιῳσεί) - ибо свидетельство Христово утвердилось в вас, - так что вы не имеете недостатка ни в каком даровании (ἐν μηδενὶ χαρίσματι), ожидая явления Господа нашего Иисуса Христа» (1.Кор. 1, 4 - 7).

<sup>1071</sup> ἡμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἀγίου καὶ **οἴδατε πάντες** (1.Ин. 2, 20).

<sup>1072</sup> «Это я написал вам об обольщающих вас. Впрочем, помазание (τὸ χρῖσμα), которое вы получили от Него, в вас пребывает (μένει ἐν ὑμῖν), и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие пома-

изложенного материала и множества других нарративов мы можем заключить, что задача новозаветных христиан связана не столько с *достижением* высокого статуса «во Христе», чем с *пребыванием* (укоренением и возрастанием) в дарованной им пневматической «сфере». Христианин должен *сохранить* свой статус (дарованный им в начале уверования) и возрасть в нем посредством постоянного общения верующих, совместного *исполнения* Духом<sup>1073</sup> и нравственного усовершенствования своей жизни.<sup>1074</sup> Галатийские христиане, к примеру, «начав духом» (ἐναρξάμενοι πνεύματι), подвергались опасности «окончить плотью - σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε» (Гал. 3. 3) – схема как раз противоположная лестнице восхождения. Хотя в эпистолярных текстах Н.З. существует понятие о постепенном и прогрессивном созревании, возрастании верующих «в Христе»,<sup>1075</sup> но, тем не менее, не следует эту иудео-христианскую модель соотносить с тремя уровнями онтологической трансформации в духе эллинизма. Новозаветное возрастание не является жесткой парадигмой восхождения в смысле науки с неумолимыми законами. Ведь существует определенная динамика отношений (между партнерами в рамках Завета), не всегда поддающееся рационализации; существует также динамическое чередование состояний «в духе» и «в плоти», поэтому ап. Павел повелевает «*поступать по духу* (πνεύματι περιπατεῖτε), чтобы не исполнять вожделений плоти» (Гал. 5, 16).

Чтобы «перетолковать» иудео-христианский образ одухотворения в ключе эллинистической мистики и аскетики, необходимы некоторые герменевтические установки. Поэтому, во-первых, Брянчанинов пользуется методом *диспенсационалистов*, позволяющего легко устранить существенные положения иудео-христианского Откровения, провозглашая их уже *неприменимым* для настоящего времени (см. II, 1.1.6). Во-вторых, посредством *спиритуализации* скриптуральных фактов св.Писания (аллегорический метод толкования с ссылкой на авторитет филокалийских отцов), Брянчанинов приобретает возможность *изменить* фактически любое положение в Новом Завете с точки зрения аскетической метафизики и свести на нет харизматически-профетический тип христианской духовности. В-третьих, чтобы как-то изгладить пропасть между догматически-сакраментальным учением Церкви и гностически-аскетическим мироощущением, Брянчанинов вынужден постоянно оперировать с понятием «низпадения». Будучи гностически-пессимистической, система Брянчанинова не может обойтись без различных «низпадений» - излюбленной темы эллинистов, чтобы придать метафизическое основание и оправдание системе аскетизма.<sup>1076</sup> Человек не только низпал на землю с рая, но он также принципиально *низпал* со своего высокого положения, данного *при креще-*

---

зание учит вас всему (τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων), и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте» (1.Ин. 2, 26 – 27).

<sup>1073</sup> πληροῦσθε ἐν πνεύματι (Еф. 5, 18).

<sup>1074</sup> Еф. 4, 17 – 23; Кол. 3, 1 – 11. и др.

<sup>1075</sup> «в меру полного возраста Христова - εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ» (Еф. 4, 13) «в меру полного возраста Христова - εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ» (Еф. 4, 13). Названия даже три возможные степени духовного возраста Христу – «дети» (τεκνία/παῖδια), «юноши» (νεανίσκοι), «отцы» (πατέρες) (1.Ин. 2, 12 – 14).

<sup>1076</sup> См. И. Мейендорф. *Византийское богословие, op. cit.*, с. 51.

нии. И это очередное «низпадение», незаметно введенное Брянчаниновым, приобретает как бы универсальный характер.<sup>1077</sup> Ведь из-за данного низпадения уже не возможно оперировать фактами библейского Откровения непосредственно, все положения Нового Завета должны рассматриваться теперь *сквозь* герменевтические призмы, помогающие осуществить *подмену* Евангелия «Добротолубием».<sup>1078</sup>

\*\*\*

В качестве основного *ориентира* в дальнейшем исследовании нас интересующего вопроса о трансформации используем выше описанную установку Брянчанинова (его «прежде» и «после»). Проследим, что (конкретно) находится до и что после этой таинственной и критической черты, обозначающей трансформацию и резко разграничивающей сословия душевно-плотских от духовных христиан. Как мы уже отмечали, что именно *правильный опыт* духовной трансформации является ключевым фактором в аскетическом богословии Брянчанинова, то, начавши *от самих основ* спасительного опыта, будем постепенно продвигаться (по условной вертикали) *к самим вершинам* этого опыта. Каким же именно образом на свет появляется (аскетически рождаемый) *новый человек* - *καὶνὴ κτίσις* по Брянчанинову? Попытаемся в дальнейшем узнать об основных закономерностях, условиях и самой практики необходимых для опытного вступления в *землю обетованную*, «соглядатаем» которой некогда стал сам епископ-подвижник Игнатий.<sup>1079</sup>

## 2.4 Процесс трансформации: условия и составные элементы

### 2.4.1 Суть, цель и характер христианского спасения

Если духовная *погибель* человека состоит в уничтожении его общения с Богом, влекущее за собой прямое или косвенное приобщение падшими духами, то *спасение* заключается в деятельном расторжении этого ложного союза и в *восстановлении* общения с Богом.<sup>1080</sup> Иными словами – спасение значит «усвоение себя Искупителю и пребывание в этом усвоении во время всей земной жизни».<sup>1081</sup> Излюбленными прообразами, которыми святитель Игнатий часто пользуется для иллюстрации спасения, являются преодоление («переплывание») стихии *житейского моря*, с целью достижения

<sup>1077</sup> См. *Слово о различных состояниях естества человеческого*, Том II, *op. cit.*, с. 375.

<sup>1078</sup> Согласно Бердяеву, понимание духовности в Евангелии и в Добротолубии отличаются по существу (см. Бердяев. *Дух и реальность*, с. 82).

<sup>1079</sup> См. Вступление, *В кн.: ПСТ, Отечник*, Том VI, с. 10.

<sup>1080</sup> *Слово о спасении и христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, сс. 306 – 307.

<sup>1081</sup> «...а по смерти, по причине такого усвоения Искупителю, перенестись душою в селения блаженных духов, с ними наслаждаться святым наслаждением в ожидании всеобщего воскресения мертвых; потом, при воскресении мертвых, соединиться с телом, которое оживит Господь, соделает нетленным, и с телом наследовать сугубое, вечное блаженство!» (*Почтение в тридцатую неделю. О спасении и совершенстве*, Том IV, с. 320.).

неба<sup>1082</sup> или мотив *странничества*.<sup>1083</sup> Однако сама перспектива приобретения спасения обрисована Брянчаниновым в мрачных красках. Как уже отмечалось, ужасающий и суровый тон его учения должен эффективным образом гасить оптимистически-мистических настроений Александровской эпохи и свести на нет интерес православных читателей к инославной духовности.<sup>1084</sup> Поэтому стихия житейского моря, которую необходимо преодолеть в целях спасения, изображается Брянчаниновым чрезмерно враждебной и невообразимо опасной для пловца житейского моря или странника к небесной родине.<sup>1085</sup> Атмосфера религиозной паники усиливается еще и тем, что в конце многотрудного путешествия подвижника не обязательно ожидает успокоение и радостная встреча с Христом (ср. 1.Фес. 4, 17 – 18). После всех трудностей земной жизни христианина ожидает еще нечто страшнее – индивидуальный суд, а точнее - прохождение через т.н. **мытарства** и *истязание* (ужасающее испытание) демонами. Данное учение является не только малоутешительным, но должно привести христианина к религиозному испугу. Ежедневно перед его духовным взором должна стоять *смерть* и единственная его забота должна быть о том, как (благополучно) совершить исход из тела и как пройти мимо властей тьмы, имеющих встретить человека в воздухе сразу после его физической кончины. Как же не избежать испуга рядовому христианину, если на данном суде *даже* святые (т.е. те, кто провели всю жизнь в благоугождении Богу<sup>1086</sup>) будут подвергнуты *беспощадному* испытанию?<sup>1087</sup>

Страшная и враждебная стихия, которую христианин должен преодолеть во время земной жизни в целях своего спасения понимается Брянчаниновым двояким образом. Это, с одной стороны, многотрудная, непостоянная *внешняя* жизнь христианина,<sup>1088</sup> а с другой стороны, - это также крайне беспокойная и страстно бушующая *внутренняя* жизнь, что и является основным предметом спасительных операций и подвигов. Основной акцент, как мы уже раньше отметили в (II, 2.1), лежит на преображе-

---

<sup>1082</sup> Письмо № 152, с. 247. «Да дарует нам Господь на крыльях веры *перелететь* чрез житейское море и влететь в блаженную пристань: Небо» (Письмо № 190, с. 364.). «Все мы ходим по зыбким волнам житейского моря, колеблемого и возмущаемого различными превратностями» (Поучение в девятую неделю. Бог - помощник человека в скорбях его, ПСТ, А.П., Том IV, с. 178.).

<sup>1083</sup> Чтобы выразить идею спасения, Святитель чаще всего употребляет прообраз путешествия (Письмо № 178, с. 343.) или странничества. Земля – не больше как страна изгнания, и смиренномудрый подвижник стремится покаянием вернуть себе небо, утраченное ниспадением (См.: Поучение в Неделю о слепорожденном, ПСТ, А.П., Том. IV, с. 167.).

<sup>1084</sup> Перефразируя слова ап. Петра (1.Петр. 4, 18): если православный подвижник *едва* спасается, то инославный где явится?

<sup>1085</sup> «Как совершишь ты путь по Морю житейскому? Как спасешься от волн, от ветров, от подводных камней, от разбойников, от плена, от смерти?» (Письмо № 152, сс. 247 – 248); см. также: Письмо № 25, с. 85.

<sup>1086</sup> Письмо № 181, с. 347.

<sup>1087</sup> (см. *Слово о смерти*, Том III, *op. cit.*, с. 139.).

<sup>1088</sup> См. *Житейское море*, Том I, с. 336.

нии именно *внутреннего* мира, на достижении успокоения взволнованного моря страстей. Таким образом, спасительное путешествие в истинное отечество («небо») не начинается где-то во внешнем мире; его надо начинать и совершать В САМОМ СЕБЕ.<sup>1089</sup> Выражаясь конкретней – этой стихией, морем преимущественно является СЕРДЦЕ человека,<sup>1090</sup> ощущения которого находятся под сильнейшим влиянием помыслов, возникающих в результате внутренних (пристрастных или страстных) движений самого человека или под воздействием духов злобы.<sup>1091</sup> Поэтому «нужно усилие, *постоянное усилие, борьба с собою*, чтоб **выплыть** из ужасной темной пропасти... Искушение в уме и сердце страшнее всех внешних искушений». <sup>1092</sup> Ввиду всех упомянутых трудностей и опасностей *блаженный пловец* через житейское море должен постоянно устремлять свои взоры к духовному небу.<sup>1093</sup> Это значит, что без живой веры и всех средств божьей благодати правильная *ориентация* в этой крайне враждебной стихии<sup>1094</sup> (тем более, *преодоление* ее), - просто не возможна: «Не иначе, как Христом...».<sup>1095</sup>

## 2.4.2 Основные условия или средства спасения

С одной стороны, Брянцианов отгораживается от чисто легалистического понимания спасения, т.е. спасения посредством совершения добрых дел: «спасение наше – Бог наш, *не наши дела*... не подвиг освобождает христианина от владычества страстей: освобождает его десница Вышнего, освобождает его благодать Святого Духа»<sup>1096</sup>. Оправдание погибшего человека возможно **только** посредством **веры** в Иисуса Христа.<sup>1097</sup> Однако это *sola fide* Брянцианов не понимает в духе реформации, он спешит спасительную веру связать с делами. «Что *делать* нам, чтоб спастись?...»,<sup>1098</sup> и отвечая -

---

<sup>1089</sup> «В себе надо увидеть миродержцев; надо рассчитаться с ними, возвратив им принадлежащее им, заимствованное человеком от них. Заимствовали мы от них яд греха, грех во всех его мелочных видах, во всех его разнообразных формах... Кто совершил **этот путь на земле во внутреннем человеке**, кто освободился от плена греховного и получил обручение Духа, того душа пройдет по разлучении ея с телом безпрепятственно и безбедственно мытарства воздушных истязателей» (Письмо № 213, сс. 414 – 415).

<sup>1090</sup> «Ужасна буря страстей, ужаснее она всех наружных бедствий. Бедствие внутреннее опаснее внешне-го» (Поучение в девятую неделю. Бог - помощник человека в скорбях его, А.П., Том IV, с. 180).

<sup>1091</sup> «То обуревают нас печаль, то возмущены мы гневом, то увлечены сладострастием, то восхищены тщеславием и гордостью. Этот ветер — напор помыслов — часто бывает так силен, что не находим средств противостать ему, теряемся, приходим в уныние, в отчаяние, приближаемся к гибели» (Ibid., с. 179.).

<sup>1092</sup> Письмо № 182, с. 348.

<sup>1093</sup> Письмо № 176, сс. 340 – 341.

<sup>1094</sup> «По светилам небесным он направляет путь свой, не унывает при бурях, не доверяет и тишине моря: оно - так изменчиво! **Взоры**, для которых доступно **небо - вера**; ею мы усматриваем **духовное небо: учение Христово**. На этом небе сияет **Евангелие**, как **солнце**. Ветхий Завет, как **луна**, - писания святых Отцов, как **звезды**» (Письмо № 176, с. 341).

<sup>1095</sup> Письмо № 152, с. 248.

<sup>1096</sup> *Отношение христианина к страстям его*, Том I, *op. cit.*, сс. 493. 488.

<sup>1097</sup> *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 311. См. также: Письмо № 203, сс. 389 - 390. См. также: II, 1.2.2.2.4.

<sup>1098</sup> Поучение в двенадцатую неделю. О спасении, ПСТ, А.П., Том IV, с. 200.

только **одно дело** нужно для спасения и это одно дело – **вера**.<sup>1099</sup> Хотя «*одною верою* мы можем войти в общение с Богом»,<sup>1100</sup> но эта спасающая вера должна иметь определенные качества - быть «живой и истинной».<sup>1101</sup> И эта живая **вера = дело** должна выражаться посредством всей жизни и всего существа человеческого, охватывая все мысли, все сердечные чувствования и всю деятельность человека.<sup>1102</sup> Таким образом, мы скоро замечаем, что *дела веры* (= аскетический подвиг) все-таки *необходимы* для спасения, ибо ими мы **доказываем** истинность нашей веры и практическую верность Богу.<sup>1103</sup> В итоге, можно выделить **два основных условия**, необходимых для спасения: во-первых, необходимо правильное **ЗНАНИЕ** («образ мыслей», правильный «гносис»). Во-вторых, необходимо деятельное и жизненное доказательство веры, обозначаемое «**СОБЛЮДЕНИЕМ ЗАПОВЕДЕЙ**». А из данной диады (правильного знания и соблюдения заповедей) проистекает всё множество разнообразных условий и средств в многосложной системе Брянчанинова, направленной на приобретение адекватного и трансформирующего опыта.

Как мы раньше объяснили, путь спасения, должен приводить к постепенному приготовлению и преображению человеческого существа, к достижению некой черты («до-после»), преодоление которой уже непосредственно связано с состоянием трансформированного естества и совершенства (см. II, 2.3). Поэтому рассмотрение вышеназванных основных условий спасения логическим образом должно привести наше исследование к предназначенной цели – к критическому осмыслению опыта духовной трансформации по Брянчанинову.

## 2.4.2.1 Гносеологические условия спасения

### 2.4.2.1.1 Церковно - догматический «гносис»

Источником и причиной спасения является *истина*; если посредством *лжи* Дьявол мог увлечь в погибельное падение множество ангелов и человеческих существ (допустивших образу *мыслей* своих заразиться мнениями ложными), то верно также и обратное – **началом** спасительного восхождения души является **ПРАВИЛЬНАЯ МЫСЛЬ**.<sup>1104</sup> Если без правильного «гносиса» о спасении невозможно иметь и самого спасения,<sup>1105</sup>

<sup>1099</sup> Письмо № 203, с. 389.

<sup>1100</sup> Письмо № 203, с. 389; *Вера и дела*, Том I, с. 467.

<sup>1101</sup> См. *Вера и дела*, Том I, с. 467.

<sup>1102</sup> *Поучение в двенадцатую неделю. О спасении*, *op. cit.*, с. 200.

<sup>1103</sup> *Отношение христианина к страстям его*, Том I, *op. cit.*, с. 493.

<sup>1104</sup> *Поучение в двенадцатую неделю. О спасении*, Том IV, *op. cit.*, с. 201.

<sup>1105</sup> Ibid. См.: «Убоимся верной утраты спасения за усвоение мысли ложной, враждебной Вере!» (*Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, с. 313).

то где же получить столь драгоценный дар - правильный образ мыслей о спасении? И ответ Брянчанинова однозначен для всякого ищущего спасения: хранительницей истинного знания является исключительно «ЕДИНАЯ, СВЯТАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ»; поэтому только посредством *принадлежности* к ней и посредством *повиновения* ей, возможно приобретение «*правильного образа мыслей* о Боге, о человеке, о добре, о зле, - следовательно, и о спасении». <sup>1106</sup> Такова первая аксиома для желающих спастись: необходимо «*принадлежать*» и быть «верным сыном» Православной Церкви. <sup>1107</sup> «Нет *другой* Церкви, тем более нет *других* Церквей, хотя бы разные общества человеческие и *присваивали* себе наименование Церкви». <sup>1108</sup> Поскольку спасительность таинств возможно лишь в канонических пределах Православной Церкви, то любые, даже самые искренние усилия еретиков (или раскольников) по приобретению спасения, согласно неумолимой логике Брянчанинова, являются совершенно *тикетными*. <sup>1109</sup> Итак, истинный гносис (или *правильная вера*) для Брянчанинова является первым **делом**, которым желающий спастись (уже первоначально) должен *угодить* Богу. <sup>1110</sup> Иными словами, на человеке лежит ответственность – приобрести правильный образ мыслей (гносис) и *уверовать правильно*, <sup>1111</sup> а в последствии – всю правильность и живость своей веры *доказать* (см. II, 1.2.2.2.6) деятельным исполнением евангельских заповедей.

#### 2.4.2.1.2 Аскетический «анамнезис»

О необходимости правильного гнозиса можно говорить также и с позиций аскетической метафизики. Прежде всего, необходимо **вспомнить** <sup>1112</sup> о своем небесном происхождении, о своем настоящем положении, сделать правильные *выводы* и увидеть правильные *перспективы* относительно своего возвращения. «Я – странник, пришелец и пересельник на земле: пересельник на нее из рая, где я осквернил и обезобразил себя

---

<sup>1106</sup> Поучение в двенадцатую неделю. О спасении, Том IV, *op. cit.*, с. 201.

<sup>1107</sup> Поучение к простому народу ..., Том IV, *op. cit.*, с. 357.

<sup>1108</sup> Поучение в тридцатую неделю. О спасении и совершенстве, Том IV, *op. cit.*, с. 318.

<sup>1109</sup> Основная проблема еретиков и раскольников, по мнению святителя Игнатия, в том, что они не имеют смирение и, будучи отделенными от законной православной Церкви, они пребывают в состоянии хулы против Святого Духа (Поучение к простому народу..., *op. cit.*, сс. 357 - 358).

<sup>1110</sup> Слово о спасении и о христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, с. 313.

<sup>1111</sup> «Принять учение о Боге, открываемое Богом, принять христианство, хранящееся во всей чистоте и полноте в недрах Православной Церкви» (Ibid.). Надо полагать, что центром мира для Брянчанинова является православная Русь, в противном случае трудно даже представить перед какими проблемами (относительно приобретения правильного гнозиса) Брянчанинов ставит остальное население мира, в котором Православие не представлено.

<sup>1112</sup> **Анамнезис** (греч. ἀναμνήσις) - припоминание. Термин связан с представлениями Платона о познании. По его мнению, процесс получения знания по сути является припоминанием душ виденного ранее. Объект припоминания - истинно-сущее бытие (идеи как сверхчувственные прообразы вещей), которое бессмертная душа созерцала в потустороннем мире до своего появления на земле.

грехом».<sup>1113</sup> Поскольку (онтологическое) низпадение человека уподобляется *забвению* и *глубокому сну*, то, в первую очередь, необходимо **проснуться** от сна земных обманов.<sup>1114</sup> Земля – это *темница*<sup>1115</sup>, а земная жизнь – место нашего временного *изгнания*... человеки *низвергнуты* на землю,<sup>1116</sup> на эту «*темную страну* изгнания *преступников*, осквернивших рай грехом».<sup>1117</sup> Необходимо увидеть, что на земле - *все враждебно* человеку, - и сам он - в непрестанной *борьбе с собою*, поэтому земля не является нашей родиной, но лишь страной страдальческого странствования нашего.<sup>1118</sup> В результате такого познания, пробудившийся человек должен *стяжать* сильные *чувства отчуждения* к земле, чтобы, преодолевши притяжение этого темного и проклятого места, протянуться в высь к потерянному раю. Необходимо утвердиться в сознании, что весь смысл земной жизни *только в одном* – снова сделаться способным для жительства в Рае,<sup>1119</sup> в противном же случае – время жизни на земле будет истрачено совершенно *напрасно*.<sup>1120</sup> Ведь земная жизнь – «*тесная и душная* передняя комната перед чертогами вечности»,<sup>1121</sup> а все земные блага – это лишь *тени* вечных благ.<sup>1122</sup>

#### 2.4.2.1.3 Правильный «расчет» и задача подвига

При видении данного положения необходимо сделать **правильный расчет**.<sup>1123</sup> Все земное бесповоротно и добровольно необходимо *оставить* на земле,<sup>1124</sup> в противном случае оно отнимется у человека насильственно, при его смерти.<sup>1125</sup> Все земное необходимо *забыть* и все земные принадлежности оставить *без внимания*.<sup>1126</sup> При этом (оставлении и забывании) не надо думать, что к земной атрибутике относятся лишь чисто внешние вещи и грубые удовольствия. Поскольку **тело** человека после падения стало *мерзостью*,<sup>1127</sup> оковами,<sup>1128</sup> *сетью* и *гробом* для души,<sup>1129</sup> а **душа**, пораженная

<sup>1113</sup> О последовании Господу нашему Иисусу Христу, Том I, *op. cit.*, с. 85.

<sup>1114</sup> См. «земная жизнь – мгновенное **обманчивое сновидение**» (Голос из вечности, ПСТ, А.О., Том. I, с. 173); см. также: «протекшая жизнь, как сон протекшей ночи!» (Поучение на 54-е зачало Евангелия от Луки, Том. IV, *op. cit.*, с. 349.).

<sup>1115</sup> Поучение 1-е в двадцать пятую неделю, ПСТ, А.П., Том. IV, с. 246.

<sup>1116</sup> Поучение в неделю всех святых, первую по Пятидесятнице, Том. IV, с. 173.

<sup>1117</sup> Письмо № 213, с. 415.

<sup>1118</sup> Беседа в понедельник двадцать девятой недели, А.П., Том. IV, с. 295.

<sup>1119</sup> *О последовании...*, Том I, *op. cit.*, с. 85.

<sup>1120</sup> *Ibid.*, с. 82.

<sup>1121</sup> Поучение в двадцать восьмую неделю, А.П., Том. IV, с. 272.

<sup>1122</sup> *О последовании...*, Том I, *op. cit.*, с. 87.

<sup>1123</sup> «Убедимся, что мы — странники на земле. Только из этого убеждения мы можем сделать расчет и распоряжение безошибочные для земной жизни нашей; только из этого убеждения можем дать ей направление верное, употребить ее на приобретение блаженной вечности, не на пустое и суетное, не на погубление себя» (*Ibid.*, с. 85.).

<sup>1124</sup> *Ibid.*, с. 81.

<sup>1125</sup> Поучение 1-е в двадцать пятую неделю, Том. IV, *op. cit.*, с. 246.

<sup>1126</sup> Слово во вторник двадцать третьей недели, ПСТ, А.П., Том IV, с. 231.

<sup>1127</sup> *Совещание души с умом*, Том II, *op. cit.*, с. 107.

вечною смертью и отчужденная от Христа, сама стала *трупом*,<sup>1130</sup> то необходимостью стало отделение от себя всего того, что чуждо (духовному) естеству. Необходимо совлечь с себя всю «кожаную одежду» и стать самим собою, остаться лишь со своим собственным *непорочным естеством*.<sup>1131</sup>

#### 2.4.2.1.4 Трезвая оценка ожидаемых препятствий

Как выше отмечено, ищущий спасения человек должен иметь правильное знание также и о том, с какими невероятными трудностями ему придется встретиться. Восхождение с земли на небо (т.е. процесс трансформации) должно быть делом крайне многотрудным, сложным и опасным, ибо пространство между небом и землей оккупировано врагами (см. II, 1.2.2.2.2). Пламенея ненавистью к христианам, падшие духи употребляют все средства, чтобы лишить их доступа к небесам (т.е. к духовному уровню бытия); неизменно злая воля духов заключается в том, чтобы человек не взошел туда, откуда некогда ниспал.<sup>1132</sup> Согласно общеизвестной закономерности (по неумолимым законам аскетического мирозерцания), подвижника, вставшего на духовный путь восхождения, в первую очередь обступают именно падшие духи.<sup>1133</sup> Они невидимо воздействуют на подвижника посредством *греховных* помыслов и мечтаний (могут являться также и чувственным образом),<sup>1134</sup> поэтому в начальный период восхождения он может иметь дело (т.е. духовную брань) только с демонами. Душа подвижника, облеченная грубым телом и закрытая от чувственного восприятия мира духов, постепенно образует себя через практику евангельских заповедей, и стяжает способность к различению добра и зла и к *духовному* видению нападающих духов.<sup>1135</sup> И только по прошествии долгого времени и после многих и постоянных аскетических усилий, подвижник, приблизившись уже к духовному уровню, начинает приобретать святые и духовные переживания.<sup>1136</sup> Как выше отмечено, прохождение данного пространства является, прежде всего, *внутренним* процессом преобразования. Поэтому совершение этого

---

<sup>1128</sup> Поучение в неделю всех святых, ПСТ, А.П., Том IV, с. 174.

<sup>1129</sup> *Слово о чувственном...*, Том III, *op. cit.*, с. 10.

<sup>1130</sup> *Поучение в неделю всех святых*, Том IV, *op. cit.*, с. 174.

<sup>1131</sup> Письмо № 213, с. 415.

<sup>1132</sup> См. *Слово о чувственном и о духовном видении духов*, *op. cit.*, с. 27.

<sup>1133</sup> «Кругом подвижника стоят падшие духи: они не удалились от него, потому что он не получил освобождения от них, подчинившись им прежнюю греховную жизнь, предшествовавшее обращению к Богу. Они стараются удержать его в порабощении...» (Поучение в тридцать первую неделю, ПСТ, А.П., Том IV, с. 326.).

<sup>1134</sup> *Слово о чувственном и о духовном видении духов*, Том III, *op. cit.*, сс. 51 - 52.

<sup>1135</sup> См. *Ibid.*, с. 14.

<sup>1136</sup> *Ibid.*, с. 52. Брянчанинов усматривает в евангельском образе искушений Христа в пустыне (Мф. 4, 1 – 11) универсальную схему: **СПЕРВА** предстал ему в пустыне искушитель Дьявол, **ПОТОМ**, уже после победы Господа над дьяволом, к нему приступили святые Ангелы для служения.

пути восхождения сквозь враждебных демонских сил (еще на земле и во внутреннем человеке) *способствует* тому, что после физической смерти душа беспрепятственно пройдет мимо т.н. «мытарств воздушных истязателей». <sup>1137</sup>

Итак, мы приобрели предварительные **ЗНАНИЯ** о том, как происходит постепенное, многотрудное и опасное восхождение «с земли на небо» <sup>1138</sup> включающей, с одной стороны, чисто *внешнее* «бегство» <sup>1139</sup>, **отделение** от земли и **оставление** твари, <sup>1140</sup> а с другой - *внутреннее* трансцендирование, т.е. преодоление периферийных частей своего страстного и обступленного демонами естества («кожаных риз»).

Итак, мы рассмотрели первое принципиальное условие для желающих вступить на спасительный путь восхождения. Необходимо иметь правильное **знание**, которое хранится в канонических пределах ПЦ, в традиции православной аскетики. Необходимо знать, что именно таким (внутренне - вертикальным) образом осуществляется онтологическая трансформация человека, становящегося «из плотского и душевного – духовным», <sup>1141</sup> или *переходящего* «из состояния душевного к духовному». <sup>1142</sup> Далее обратимся ко второму принципиальному условию спасительного восхождения – правильной деятельности под общим названием - «исполнение заповедей».

#### 2.4.2.2 Деятельные условия спасения

Поскольку темы спасения и совершенства часто переплетаются, установим посредством следующей *таблицы* обзор тех деятельных условий, которых сам святитель Игнатий эксплицитно выдвигает как основных «доказательств» того, что уверовавший человек правильно и успешно продвигается по пути спасительной трансформации (см. Приложение № 25, *Таблицу II, 2.4.2*).

##### 2.4.2.2.1 Заповеди - ключевой метод трансформации

Истинный друг мой о Господе! Иди к Господу Иисусу Христу, **приближайся** к Нему *путем Евангельских заповедей*; ими **познавай** его; исполнением их **оказывай** и **доказывай** любовь твою к Господу Иисусу. <sup>1143</sup>

<sup>1137</sup> см. Письмо № 213, сс. 414 – 415.

<sup>1138</sup> Ibid., с. 415.

<sup>1139</sup> «Явно, что раздаяние имений и **бегство от мира** похвально и полезно...» (О терпении, Том I, *op. cit.*, с. 304).

<sup>1140</sup> См.: О молитве, ПСТ, *А.О.*, Том I, с. 152.

<sup>1141</sup> Письмо № 228, с. 437.

<sup>1142</sup> *Понятие о ереси и расколе*, Том IV, *op. cit.*, сс. 449 – 452.

<sup>1143</sup> Видение Христа, ПСТ, *А.О.*, Том I, с. 98.

Понятие «евангельских заповедей» фактически идентично «всему учению» Господню,<sup>1144</sup> поэтому к этой категории относятся практически все нравственные императивы и сакраментальные требования Нового Завета (совокупно с законами ПЦ). В общей сложности - христианин должен «жить по *законодательству* Христа». <sup>1145</sup> Исполнение заповедей необходимо для верующего не только потому, что согласно этому «кодексу» (собранию законов) он *будет судим* как на частном, так и на общем Судах,<sup>1146</sup> но и потому, что заповеди имеют силу спасти своего делателя; из мертвого по душе сделать живым<sup>1147</sup> и претворить плотского человека в духовного.<sup>1148</sup> Обетование, связанное с исполнением заповедей заключается не только в спасении человека, но и *возведении* его в состояние непорочности (превышающего того, в котором он был сотворен)<sup>1149</sup> и в приобретении теснейшего отношения с Богом, в становлении храмом Божьим.<sup>1150</sup> Поэтому исполнение заповедей является *ключевым* фактором в синергийном процессе продвижения от спасения к совершенству. Исполнение заповедей является двухсторонним, интерактивным процессом, в котором, человек, посредством своей *естественной* свободы постоянно «доказывает» свою веру Христу и «приближается» к Нему очищением своего сосуда. А Бог, со своей стороны, *видящий* достоинство такого сосуда, вливает в него *сверхъестественную* любовь к Себе, другими словами - дар Святого Духа.<sup>1151</sup> Каков же конкретный механизм трансформирующего воздействия заповедей? Посредством исполнения заповедей, в первую очередь, открываются и обнажаются заболевания души – ее страсти, тем самым, приводя подвижника к *смирению*,<sup>1152</sup> что, в свою очередь, является правильным основанием для дальнейшего процесса *преобразования, претворения и оживотворения* человека. Таким образом, заповеди имеют свойство претворять образ мыслей и сердечных чувствований подвижника.<sup>1153</sup> Само исцеление падшего человека посредством заповедей становится более понятным на фоне трихотомии платоновской психологии (см. II, 1.2.1.4 и 1.2.1.5). Как мы

<sup>1144</sup> О евангельских заповедях, ПСТ, А.О., Том I, с. 471.

<sup>1145</sup> Слово о спасении и о христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, с. 316.

<sup>1146</sup> Советы относительно душевного иноческого делания, (гл. 2), Том V, *op. cit.*, с. 34.

<sup>1147</sup> *Ibid.*, с. 33.

<sup>1148</sup> «Мертвого воскрешают, потомка ветхого Адама соделывают потомком Нового Адама, сына человеческого по естеству — сыном Божиим по благодати» (*О евангельских заповедях*, Том I, *op. cit.*, с. 471).

<sup>1149</sup> *Ibid.*, с. 470.

<sup>1150</sup> «Очевидно, что приходит в сердце исполнителя заповедей, соделывает сердце храмом и жилищем Божьим ...» (*Советы...*, Том V, *op. cit.*, с. 33 - 34.).

<sup>1151</sup> *Видение Христа*, Том I, *op. cit.*, сс. 98 – 99.

<sup>1152</sup> «... благодать Святого Духа образует в нем блаженные духовные состояния, нищету духа, плач, кротость, милость, целомудрие, духовный разум, он признает себя грешником из грешников, несоделавшим никакого добра, виновным в бесчисленных согрешениях, достойным вечной муки в геенне огненной за непрестанное нарушение заповедей Божьих» (*Отношение христианина к страстям его*, Том I, *op. cit.*, с. 496.).

<sup>1153</sup> *Беседа в понедельник двадцать девятой недели*, Том IV, *op. cit.*, с. 303.

уже знаем, принципиальную проблему в аскетическом видении человека составляет именно страстная (или животная) часть души (см. Приложение № 10), поэтому именно на ней направлен основной фокус подвижнической практики. И приоритет в данной связи имеет подвижническая работа над душевной частью, называемой (естественным) **гневом**. После падения она превратилась в «главную греховную язву, главную страсть», противоположную двум главным добродетелям: *любви к ближнему* и *смирению*, на которых основано все здание христианской деятельности.<sup>1154</sup> К достижению названной цели служит, например, решительный отказ от мщения и культивация любви к врагам: не осуждение их, говорение и творение доброго по отношению к ним, искоренение памятозлобия, т.е. всякое действие, погашающая сердечную ненависть.<sup>1155</sup> Подвижник должен усердно трудиться также и над силой души, называемой **вождедением** (или волей). Ярким проявлением искажения данной части страстной души является сексуальность (т.н. *плотское вождедение*.<sup>1156</sup>), о которой мы уже говорили в предыдущих главах (см. II, 1.2.2.1 и 1.2.2.2). В целях победы над вождедением необходимо также отказаться и от (страстной) любви к стране своего изгнания – земле и к земным предметам, всячески культивируя любовь к предметам духовным и небесным.<sup>1157</sup> Весьма существенной в деле трансформации является оздоровление высшей части души - **умственной**, потому что «деятельность человека всецело зависит от того состояния, в котором находится ум, - око его души. Поэтому ум должен быть постоянно охраняем от суетных попечений; все заботы должны быть *отсечены*, упованием на божественный Промысел.<sup>1158</sup> Ум должен упражняться в частой или постоянной молитве, к непрестанному *трезвению*, т.е. бдению и наблюдению над собой.<sup>1159</sup> Итак, только когда ученик Христов исцелится от глубоких искажений в своей низшей природе и действием умной и сердечной молитвы направит все силы своей души и тела к Богу, он может быть признан *любящим* Бога.<sup>1160</sup> Путь к спасению и совершенству – это путь постоянного принуждения, насильствования себя к действию по заповедям евангельским по древнему (аскетическому) принципу: «даждь кровь и прими Дух».<sup>1161</sup>

<sup>1154</sup> *О евангельских заповедях*, Том I, *op. cit.*, с. 473.

<sup>1155</sup> *Ibid.*, сс. 474 - 475.

<sup>1156</sup> *Ibid.*, сс. 473 - 476.

<sup>1157</sup> *Ibid.*, с. 476.

<sup>1158</sup> *Ibid.*, с. 477.

<sup>1159</sup> *Ibid.*, сс. 478. 480.

<sup>1160</sup> *Ibid.*, с. 482.

<sup>1161</sup> Письмо № 155, с. 339.

### 2.4.2.2.1.1 Покаяние (деятельное и ритуальное)

После правильной оценки своего состояния в свете низвержения на землю, имея также правильную перспективу возвращения-восхождения (см. II, 2.4.2.1.3 и 2.4.2.1.3), Подвижник должен начать труд **покаяния**, т.е. покаяться в своей греховной жизни и твердо решиться проводить жизнь Богоугодную.<sup>1162</sup> Покаяние является иницирующим началом, вратами процесса, в результате которого должна *стать иною* сама человеческая природа.<sup>1163</sup> Поэтому ПЕРВАЯ ЗАПОВЕДЬ, данная вочеловечившимся Господом человечеству, есть заповедь о покаянии.<sup>1164</sup> «О, странники земные!.. остановитесь!.. Отряхните обаяние мира, постоянно содержащее вас в плену! Прислушайтесь... покайтесь и веруйте». <sup>1165</sup> Покаяние, во-первых, есть сознание своего падения, сделавшего естество человеческое непотребным, оскверненным, и потому постоянно нуждающимся в Искупителе.<sup>1166</sup> Покаяться значит *сознаться, раскаяться* в своих грехах и *оставить* свой прежний образ жизни.<sup>1167</sup> «Началом возвращения к зрению для слепотствующего грешника служат сознание и исповедание слепоты, оставление деятельности, совершаемой под водительством этой слепоты». <sup>1168</sup> Для прочности же покаяния (наряду с субъективной культивацией чувств сожаления) необходимо также и участие в ТАИНСТВЕ ИСПОВЕДИ, что способствует расторжению «дружбы» с грехами и стяжанию к ним ненависти.<sup>1169</sup> Поэтому посредством этого таинства решительно очищаются все грехи, сделанные *словом, делом и помышлением*.<sup>1170</sup>

С покаянием тесно ассоциируются целый ряд сопутствующих (или входящих в него) явлений и установок, которые в совокупности образуют разветвленную икономию покаяния.<sup>1171</sup> *Сознавши* пагубность своего прежнего состояния, и *почувствовавши* отвращение к прежнему образу жизни, человек должен сделать внутреннее напряжен-

<sup>1162</sup> Слово о спасении и о христианском совершенстве, Том II, *op. cit.*, с. 314.

<sup>1163</sup> См. **Хоружий**. *Феноменология аскезы*, *op. cit.*, с. 64.

<sup>1164</sup> *О евангельских заповедях*, Том I, *op. cit.*, с. 471.

<sup>1165</sup> *О покаянии*, Том I, *op. cit.*, с. 89.

<sup>1166</sup> *О евангельских заповедях*, Том I, *op. cit.*, с. 471.

<sup>1167</sup> *О покаянии*, Том I, *op. cit.*, с. 91.

<sup>1168</sup> См. повествование о слепом у ворот Иерихона (*Поучение в тридцать первую неделю*, Том IV, *op. cit.*, с. 324.).

<sup>1169</sup> «Кто постоянно предаёт друзей своих, тому друзья делаются врагами, удаляются от него... кто исповедует грехи свои, от того они отступают, потому что грехи основываются и крепятся на гордости падшего естества, не терпят обличения и позора» (*О покаянии*, *op. cit.*, с. 94).

<sup>1170</sup> *Ibid.*, с. 94. См. также: «Кто хочет спастись, тот должен приносить Богу тщательное раскаяние в своих согрешениях, как при ежедневных молитвах своих, так, в особенности, пред отцом духовным при таинстве исповеди» (*Поучение к простому народу...*, Том IV, *op. cit.*, с. 360; см. также: *Поучение в тридцатую неделю*. Том IV, *op. cit.*, с. 319.).

<sup>1171</sup> См. **Хоружий**. *Феноменология аскезы*, *op. cit.*, с. 65. См.: «Покаемся не одними устами; засвидетельствуем наше покаяние не одними немногими, кратковременными слезами, не одним наружным участием в церковном богослужении... Принесем вместе со слезами, с наружным благочестием, и **плод достойный покаяния**: изменим жизнь греховную на жизнь евангельскую» (*О покаянии*, *op. cit.*, с. 92.).

ное усилие, чтобы *отрешиться, отвернуться и отбросить* его от себя.<sup>1172</sup> Отсюда проистекает, что покаяние есть дело, волевой акт и перелом воли.<sup>1173</sup> В общей сложности к **покаянному делу** относиться следующий порядок негативно-аскетической практики:<sup>1174</sup> *отречение* → *взятие креста* → *последование Христу*.<sup>1175</sup>

#### 2.4.2.2.1.1 Тотальное отречение

Прежде чем подвижник сможет последовать Христу, он должен предварительно совершить два основных отречения: **(а)** от мира и **(б)** от себя. Всякий, ставший на путь покаяния, должен отречься от употребления земной жизни на приобретение почестей и богатства.<sup>1176</sup> Отречение от имени для обыкновенного христианина выражается в правильном *отношении* к нему<sup>1177</sup> и в «подавании *милостыни*», что является сильным противоядием *стяжанию* земных благ в эгоистических целях.<sup>1178</sup> Претендующие же на христианское совершенство - монахи, принявши на себя монашеский чин, должны оставить *все* земные стяжания в буквальном смысле.<sup>1179</sup> Однако все христиане обязаны отречься от *привязанностей* к временным благам, от удовлетворения своих прихотей, от излишеств, довольствуясь только необходимыми вещами.<sup>1180</sup> Ведь страннику (как мирянину, так и монаху) приличествует *холодность* и *равнодушие* к земным предметам, а все свое внимание он должен посвятить изучению и исполнению евангельских заповедей.<sup>1181</sup> Также необходимо отречься от привязанности к близким *людям* по плоти, желающим отвлечь христианина от последования воле Божьей, культивируя по отношению к ним *святую ненависть*.<sup>1182</sup> В итоге необходимо отречься и от собственной души, - от своей воли, плотски-душевного разума и от самолюбия, т.е. извращенной любви к себе. Отвержение греха равнозначно отвержению своей души, потому что грех после низпадения первозданного человека на землю, глубоко *сроднился* с душой.<sup>1183</sup> Однако отречением от себя подразумевается оставление не только (явной) *греховности*,

---

<sup>1172</sup> Зарин, С. *Аскетизм по православно – христианскому учению. Этико-богословской исследование Сергея Зарина*, Москва: Полоник 1996., с. 102.

<sup>1173</sup> Ibid., с. 548.

<sup>1174</sup> См. Шпидлик, Ф. *Духовная традиция восточного христианства, Систематическое изложение*, Москва: Паолине, 2000, с. 211.

<sup>1175</sup> *О последовании Господу нашему Иисусу Христу*, Том I, *op. cit.*, сс. 78 – 79.

<sup>1176</sup> Ibid., с. 80.

<sup>1177</sup> «Земное имущество не есть наша собственность... оно дается лишь на подержание. Богу принадлежит имущество; человек бывает только срочным распорядителем имущества. Верный распорядитель с точностью исполняет волю доверившего ему распоряжение... Не употребим его средство удовлетворения нашим прихотям и страстям» (Ibid., с. 83).

<sup>1178</sup> *О последовании, op. cit.*, с. 83.

<sup>1179</sup> Ibid., с. 83.

<sup>1180</sup> Ibid., с. 86.

<sup>1181</sup> *Беседа в тринадцатую неделю*, Том. IV, *op. cit.*, с. 218.

<sup>1182</sup> *О последовании, op. cit.*, с. 84.

<sup>1183</sup> Ibid., с. 79.

но и своей *праведности*, проистекающей от ветхого человека.<sup>1184</sup> Более того - аскетическое самоотвержение не останавливается на чисто *нравственном* понимании очищения от греха. Самоотвержение, понимаемое в ключе эллинистической мистики, должно проникать *в самую глубину человеческого существа*, вплоть до самых сокровенных его движений, касаясь такой существенной струны внутреннего мира как *воображение и мышление*.<sup>1185</sup> Таким образом, самоотречение преступает черту чисто нравственного очищения (согласно парадигме иудео-христианской духовности) и незаметно переходит уже в область *метафизического катарсиса*. Это значит, что трансформирующей редукции подлежит фактически вся чувственная природа человека как таковая.<sup>1186</sup>

#### 2.4.2.2.1.2 Крест и крестоношение

После основных отречений (от себя и от мира), следующим обязательным компонентом *истинного* покаяния является реальная причастность верующего к страданиям, обозначаемая Брянчаниновым библейским термином «КРЕСТ» (или «*взятием креста*»), которое означает «добровольную и благоговейную покорность суду Божию при всех скорбях, посылаемых и допускаемых Промыслом Божиим».<sup>1187</sup> Но прежде чем говорить о кресте (или духовном «крестоношении») конкретнее, необходимо предварительно поразмыслить о принципиальном значении страданий в икономии спасения.

##### 2.4.2.2.1.1.2.1 Роль страданий в икономии спасения

Искупительные страдания Господа Иисуса Христа на кресте для Брянчанинова не являются просто объективно-forensic актом *pro nobis* (в пользу грешников)<sup>1188</sup>, как это полагает протестантское богословие. последнее рассматривает оправдание (*justificatio*) грешника как *акт судебной декларации*, в своем основании - незави-

---

<sup>1184</sup> «Возненавидьте грехи ваши, оставьте греховную жизнь. Этого мало; признайте, что самое естество ваше извращено грехом, что *правды*, рождающиеся в нем и исходящие из него, соответственны обезображенному, искаженному естеству. Правды ваши сочтите грехами; сочтите их не приобретением, а величайшим ущербом для себя» (Поучение в субботу четвертой недели, ПСТ, А.П., сс. 176 - 177).

<sup>1185</sup> В контексте т.н. прелести (см. II, 1.2.2.2.3.5) мы коснулись вопроса о «*двойной стене*» (из образов и мнений), находящуюся между *умом* человеческим и *Богом*; Из жизни *образов* в уме составляется **плотской**, а из *мнений* **душевный** разум (Письмо № 163, с. 322).

<sup>1186</sup> Не видя пребывающей ценности во внешних вещах чувственного мира, также, не видя духовной ценности в страстной части души, мистик- спиритуалист должен постепенно преодолеть свою чувственную природу как таковую, «развоплощаться». Таким образом, *душе* постепенно возвращается ее *первоначальная пневматичная (спиритуальная) чистота*. Поэтому, начав с отречения от *внешнего* мира, истинный мистик не успокоится до тех пор, пока не окончит работу над своей внутренней трансформацией, однако путем уже не этически - нравственным, но *метафизическим* очищением и самоотречением.

<sup>1187</sup> «Ропот и негодование при скорбях и напастях есть отречение от креста» (*О последовании*, Том I, *op. cit.*, с. 79.).

<sup>1188</sup> Ср. Pöhlmann, H. G. *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990., S. 236.

симой от степени внутренней трансформации верующего.<sup>1189</sup> Брянчанинов, однако, весьма далек от такого понимания оправдания грешника, вовсе не различая между понятиями *justificatio* и *sanctificatio* (освящение). Скорее - человек становится «способным» к Царствию на основании своего достигнутого духовного уровня, который, как мы уже выяснили, является прямым доказательством истинности его веры. Иными словами, определенному онтологическому уровню (скажем – духовному небу) должен соответствовать и человек, достигший данного уровня бытия, в противном же случае, не духовное естество не сможет снести нахождения в среде ей несоответствующей.<sup>1190</sup> И ради этой сотериологической цели, т.е. своего *приготовления* к вечному проживанию в *духовном Царствии*, человек должен много пострадать во время своей земной жизни.<sup>1191</sup> Данные страдания *необходимы* для спасения: «душа, осквернившаяся ржавчиною греха и сделавшаяся вполне непотребною, не может иначе очиститься и возвратить древнюю красоту, *если* не пребудет во многих искушениях, и не вступит в горнило скорбей». <sup>1192</sup> Однако страдания в смысле очищения души имеют не просто вспомогательный характер;<sup>1193</sup> в системе Брянчанинова страдания приобретают **искупительную ценность**, при условии, если человек имеет к ним правильное отношение. Человек не оправдывается перед Богом посредством простой веры (независимо от дел), **но ИСКУПАЕТ** свои грехи посредством сознательно и добровольно принимаемых страданий. Бог «попускает нам *потомиться за грехи наши* во времени, чтоб избавить нас от томления в вечности». <sup>1194</sup> Понявший искупительное значение страданий и согласившийся с этим положением искатель спасения, с радостью откликается:

<sup>1189</sup> Антитезис к *оправданию* является *осуждение* (Reymond, L. R. *A new systematic theology of Christian faith*, Thomas Nelson Publishers Nashville, 1998, p. 744.). “The Reformation tradition interpreted justification as God’s **judicial declaration** whereby sins are freely pardoned and believers are accounted as **righteous and worthy of eternal life**. It **distinguished justification from sanctification**, insisting that the former involves a change in the believers *standing* before God rather than change of nature. Justification thus is an *instantaneous event* that marks the beginning of Christian life rather than a life-long *process* of moral and spiritual renewal... Christ’s righteousness *imputed* to believers is “**alien**” because it is external and because no sinners could possibly merit it... The righteous are not wholly perfect in themselves, but God accounts them righteous and forgives them because of their faith in his Son Jesus Christ” (Lewis R. G. & Demarest, A. B. *Integrative Theology*, Three volumes in one, Volume three, Zondervan Publishing House, 1994, p. 134).

<sup>1190</sup> Даже в духовном младенчестве человек еще *неспособен* к Царству Небесному (см. Слово утешения к скорбящим инокам, ПСТ, А.О., Том I, с. 326.).

<sup>1191</sup> «Скудельник знает, сколько времени должно держать в огне глиняные сосуды, которые, будучи передержаны, распадаются, а будучи недодержаны, негодны к употреблению: тем более знает Бог, какой силы и степени нужен огонь искушений для словесных сосудов Божиих - христиан, чтоб они соделались способными к наследованию царства небесного» (Ibid., с. 326.).

<sup>1192</sup> *О терпении*, Том I. *op. cit.*, с. 304.

<sup>1193</sup> Учение о пользе и необходимости страданий базируется на целом ряде текстов Священного Писания: «Ибо то угодно Богу, если кто... переносит скорби, страдая несправедливо... Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Петр. 2: 19, 21); «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8:22) и т. д.

<sup>1194</sup> *О терпении*, *op. cit.*, с. 301.

Я приемлю достойное по делам моим. Лучше мне пострадать в кратковременной жизни, нежели вечно страдать в вечных муках ада. Грехи мои не могут быть ненаказанными: того требует правосудие Божие. В том, что они наказываются в краткой земной жизни, вижу неизреченное Божие милосердие, Слава Богу!<sup>1195</sup>

Здесь уже слышны некоторые отзвуки римско-католического *satisfactio* - учения об удовлетворении Богу за грехи. Для Рима юстификация грешника не является юридическим актом провозглашения о праведности, но скорее длительным процессом *делания его праведным*.<sup>1196</sup> Мы уже рассматривали христологическую концепцию Брянчанинова, основанную на юридическом понятии искупления (см. II, 1.3.1), поэтому не удивительно, что, отвергая «юридизм» протестантского образца, святитель не так далек от католического "удовлетворения" Бога **благодарным терпением** страданий. Представим ситуацию, когда человек совершил тайный грех, но забыл о нем, и милосердие Божье временно прикрыло данный грех, то такому человеку Промыслом могут быть посланы *несправедливые* страдания в качестве наказания, посредством которых, он (при условии благодарного терпения) *очищается* от своего тайного греха.<sup>1197</sup> Необходимость страданий в целях спасения Брянчанинов обосновывает также с позицией аскетического богословия: «Скорбь действует противоположно наслаждению, - а потому противодействует нашему падению, способствует нашему возстанию... скорбь необходима нам ко спасению».<sup>1198</sup>

---

<sup>1195</sup> Слава Богу, ПСТ, А.О., Том I, с. 358.

<sup>1196</sup> „For Rome justification is not an objective pronouncement of righteousness but a lifelong process of **making righteous**” (Lewis R. G. & Demarest, A. B. *Integrative Theology*, Volume three, *op. cit.*, p. 127.). Согласно теории искупления **Ансельма**, Бог всегда обязан восстановить и сохранить свою честь, нарушенную грехом. Это значит, что Он, в силу своей природы, не может просто простить и отпустить грех, не подвергнув его наказанию (см. Erickson, J.M. *Christian Theology*, *op. cit.*, p. 798.). "Любой грех с необходимостью требует или удовлетворения (*satisfactio*), или какого-либо наказания" (I, 15). Без этих условий Бог может не отпустить греха кающемуся. Нельзя думать, что грешник может умоливать Бога и что Бог, по милосердию Своему, может без наказания отпустить грешнику его долг, не получив надлежащего удовлетворения. Отпущение может быть предоставлено лишь после того, как будет *оплачен долг* в соответствии с размерами греха" (I, 24). На той же точке зрения в вопросе об удовлетворении Богу за грехи стоит **Триденский Собор** (1545—1563)... собор утверждает, что кроме удовлетворения, принесенного Христом, люди сами от себя должны приносить удовлетворение Богу» (Максим Козлов, прот.; Огицкий, Д.П. *Римско-католическое учение о спасении. Православие и западное христианство. Римский католицизм* [online], [просмотрен 21.01.2008] Православный образовательный портал «Слово», доступен: <http://www.portal-slovo.ru/rus/theology/6244/9369/>).

<sup>1197</sup> «Часто случается, что тайный и тяжкий грех наш остается неизвестным для человека, остается без наказания, будучи прикрыт милосердием Божиим; в это же время, или по истечении некоторого времени, принуждены бываем пострадать сколько-нибудь, вследствие клеветы или придиричивости, как бы напрасно и невинно. Совесть наша говорит нам, что мы страдаем за тайный грех наш! Милосердие Божие, покрывшее этот грех, дает нам средство увенчаться венцем невинных страдальцев за *претерпение клеветы*, и вместе *очиститься наказанием от тайного греха*. (*О терпении*, Том I, с. 301.).

<sup>1198</sup> Письмо № 108, с. 189. В учении Брянчанинова о спасительности страданий можно усмотреть влияние сирийской школы аскетизма (в особенности Ефрема), ставящей акцент на необходимости страданий для подвижника и на «мистику креста» (см. Муравьев, А.В. Сирийский исихазм как духовный феномен, **В кн:** *Исихазм, Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004., с. 272.).

Из всего сказанного о значении страданий следует, что «терпеливое несение креста своего есть **истинное покаяние**».<sup>1199</sup> Данный вопрос важен для наших целей не только потому, что в аскетическом восхождении «с земли на небо» крест является абсолютным условием для достижения спасительной цели,<sup>1200</sup> но и потому, что, согласно диспенсационалистическому видению истории спасения, в настоящее время (духовного оскудения) терпение скорбей является *главным* (если не единственным) методом для спасения верующих.<sup>1201</sup>

#### 2.4.2.2.1.1.2.2 «Крест свой» и «Крест Христов»

Только тот верующий, кто предварительно **взял крест** (состоящий в добровольном терпении страданий), может последовать Христу: покорный воле Божьей, смирено признающий себя достойным суда, осуждения и наказания.<sup>1202</sup> Понятие «крестоношения»<sup>1203</sup> подразделяется у Брянчанинова на две части: на «крест свой» и «Крест Христов». К «КРЕСТУ СВОЕМУ» относятся: (а) чисто индивидуальные *скорби* и страдания земной жизни *в самом широком смысле*; (б) индивидуальные греховные *недуги*, или *страсти*, с которыми человек рождается или заражается во время земной жизни; (в) тяжесть аскетических трудов, например, пост, бдение и т.п.<sup>1204</sup> Для целей же духовной трансформации крайне необходимо, чтобы «крест свой» подвижника постоянно преображался в «Крест Христов»! И основным фактором, позволяющим данному преобразованию иметь место - это, во-первых, сознание своего ученичества в школе Христовой. Для вступившего в эту школу вся жизнь без остатка является как бы орудием в руках великого Мастера.<sup>1205</sup> Но Крест Христов не может быть возложен на ученика раньше, чем он с полным убеждением признает себя достойным скорбей, ниспосылаемых ему Промыслом. Иными словами – «крест свой» необходимо нести правильно; при всех обстоятельствах жизни необходимо признавать, что конкретные скорби, ниспосланные ему Промыслом Божиим (здесь и сейчас), абсолютно необходимы для

<sup>1199</sup> Крест свой и крест Христов, ПСТ, А.О., Том I, с. 331.

<sup>1200</sup> «Но между духовным раем и жизнью плотскою, душевною, обыкновенною, которою живут вообще все люди, положены в разграничение, - как бы обширное море, - крест и распятие. - В рай нет другого пути! Кого Бог хочет возвести в рай, того начинает сперва наводить на путь к нему, - на крест» (Письмо № 114, с. 200.).

<sup>1201</sup> «В наше время предоставлено спасаться наиболее терпением скорбей» (Письмо № 100, с. 176.). «Тебе известно, что иноки последних времен должны спасаться скорбями...» (Письмо № 134, с. 237.).

<sup>1202</sup> *О последовании...*, Том I, *op. cit.*, с. 79.

<sup>1203</sup> См. Поучение в третью Неделю Великого поста. О крестоношении, Том. IV, с. 87.

<sup>1204</sup> *Крест свой и Крест Христов, op. cit.*, с. 329.

<sup>1205</sup> «...ученик Христов твердо убежден, что над ним неусыпно бдит Христос попускает ему скорби, как необходимое и неминуемое условие христианства, что никакая скорбь не приблизилась бы к нему, если б не была попущена Христом, что скорбями христианин усвоивается Христу, содействуется причастником Его участи на земле, а потому и на небе» (*Ibid.*, сс. 329 – 330.).

трансформирующего образования ученика в школе Христовой, т.е. для его спасения.<sup>1206</sup>

Поэтому, для души, уразумевшей смысл спасительной **школы** Христа – такие явления, как оскорбления, обиды, злодеяния<sup>1207</sup> уже не существуют. Ученик Христов таинственно сознает, что вся тварь действует по *повелению* или *позволению* Творца, являясь лишь слепым орудием в руках Промысла Божьего. Такое понимание всего существующего и происходящего образует в душе ученика глубокое смирение и любовь к ближнему.<sup>1208</sup>

Яркой иллюстрацией того, как «крест свой» может превратиться в блаженное орудие спасения, является евангельское повествование о двух разбойниках: «На двух крестах, близ Спасителя, были распяты два разбойника. Один из них *злоречил и хулил* Господа; другой *признал себя достойным казни* за злодеяния свои».<sup>1209</sup> Если ропщущий, жалующийся и негодующий на свои скорби окончательно отверг свое спасение, то славословящему Богу с креста своего открылось таинство Креста Христова.<sup>1210</sup>

Следуя данному принципу, для достижения *правильного ученичества* в школе Христовой – необходимо исполнение (как минимум) следующих шесть условий:

**а)** Необходимо **исповедать** Господу праведность Его судеб, *обвинением себя оправдать суд Божий*.<sup>1211</sup> «я приемлю достойное по делам моим...».<sup>1212</sup>

**б)** Необходимо с креста своего **славословить** Господа, отвергая от себя всякий помысел *жалобы* и *ропота* на судьбу, отвергая его как преступление и богохульство.<sup>1213</sup> Во время скорбных обстоятельств, когда обступят, окружают сердце помыслы сомнения, малодушия, неудовольствия, ропота, должно *принудить себя* к частому, неспешному, внимательному повторению слов: *слава Богу!*<sup>1214</sup>

**в)** Необходимо **благодарить** Господа за бесценный дар креста своего, за участь подражать Христу своими страданиями.<sup>1215</sup> Крест необходимо с благодарностью принять как *чашу* своего спасения: «принимается чаша, когда христианин переносит скорби земные со смиренномудрием, заимствованным из Евангелия».<sup>1216</sup> Не должно смотреть на людей, подающих нам горькую чашу

---

<sup>1206</sup> Ibid., сс. 330 - 331.

<sup>1207</sup> Понятно ведь, если никакое искушение не может коснуться человека без воли Божьей, то жалобы на судьбу, ропот, огорчение, оправдание себя, обвинение ближних и обстоятельств суть движения души против воли Божьей (см. *О терпении*, Том. I, *op. cit.*, с. 306.).

<sup>1208</sup> См. *Слава Богу!* Том. I, *op. cit.*, с. 357.

<sup>1209</sup> *О терпении*, *op. cit.*, с. 306.

<sup>1210</sup> Ibid., с. 307.

<sup>1211</sup> *Крест свой и Крест Христов*, Том. I, *op. cit.*, с. 331.

<sup>1212</sup> *Слава Богу*, Том. I, *op. cit.*, с. 358. См. также: «Чтоб научиться терпеливому и благодушному перенесению скорбей, должно встречать каждую приходящую скорбь словами блаженного разбойника: Достойное по делом моим приемлю; помяни мя, Господи, во царствии Твоем ...» (*Поучение к простому народу...*, Том IV, *op. cit.*, с. 360.)

<sup>1213</sup> *Крест свой и Крест Христов*, *op. cit.*, с. 331. См.: «Отвергнем ропот, отвергнем жалобы на судьбу нашу, отвергнем сердечную печаль и тоску, от которых слабые души страдают более, нежели от самых скорбей. Отвергнем всякую мысль о мщении и воздаянии злом за зло. Мне отмщение, Аз воздам, сказал Господь» (*Слово утешения к скорбящим инокам*, Том. I, *op. cit.*, с. 328).

<sup>1214</sup> *Слава Богу*, *op. cit.*, с. 359.

<sup>1215</sup> *Крест свой и Крест Христов*, Том. I, *op. cit.*, с. 331.

<sup>1216</sup> Чаша Христова, ПСТ, А.О., Том. I, с. 505.

Христову, потому что истинный податель этой чаши - Отец всеблагий и премудрый.<sup>1217</sup>

г) Чтобы достигнуть священного *покая* и благодатного *мира* Христова, необходимо выпивать чашу Его *мужественно*.<sup>1218</sup> Когда скорби приходят к человеку естественным путем, то он не должен *убояться* их и не приписать их появление *случайному* стечению обстоятельств.<sup>1219</sup> Также с великим усердием необходимо:

д) Необходимо упражняться в самоукорени, которое всегда означает «насилие падшему естеству».<sup>1220</sup> Вдохновляющий пример самоосуждения представлен самим святителем Игнатием; обратим внимание на его честное признание в своей греховности и преступности:

«Мои грехи, не только тайные, но и явные, мои грехопадения совершаются *на самом деле*, запечатлеваются нечувствием! Следовало бы мне молчать: молчание свойственно *преступнику*, не имеющему никакого оправдания и приговоренному к казни. Единственно по скудости наших времен, я решился написать к Вам...».<sup>1221</sup>

Простыми и прямыми словами Брянчанинов обнажает самоанализ своей жизни перед читателем:

«Что-ж вижу? Вижу на душе моей *язвы*, вижу многочисленныя ея *болезни*, вижу *немощи*, из которых одне природныя, другая - следствия язв и болезней, прошедших и настоящих. Обращаюсь на протекшую жизнь мою: вижу - это цепь погрешностей, цепь падений; на каждом почти шагу я был посмеян и поруган диаволом по недостатку духовной мудрости, по избытку гордости, не склоняющейся впросить совета у ближнего. В таком положении душа моя, когда путь жизни моей уже протянулся за преполовение дней моих».<sup>1222</sup>

Однако для мотивации такого бесстрашного самоосуждения также не малую роль играет *страх* вечной гибели. Самоосуждение как составной элемент покаяния должно рассматриваться в перспективе приближающегося страшного суда Божья; не сотворивший правильное покаяние христианин подпадает вечному осуждению.<sup>1223</sup>

е) Во время скорбей не должно домогаться помощи человеческой, но *всело положиться на Бога* и ожидать помощи от Него.<sup>1224</sup>

<sup>1217</sup> Ibid., с. 505.

<sup>1218</sup> «**Мужественно** претерпим все ради Господа, как следует претерпеть храбрым воинам, не страшась и смерти за Царя своего... Всякое искушение, наносимое нам диаволом, будем претерпевать с **твердостью** и **постоянством**, взирая оком веры на мздовоздаяние, уготованное на небе... Нам представляются тяжелыми наши скорби именно оттого, что не хотим умереть за Христа» (*Слово утешения к скорбящим инокам, op. cit.*, с. 327.); «Горька чаша... выпей **мужественно** горькую чашу...» (*Чаша Христова, op. cit.*, с. 505).

<sup>1219</sup> Ibid., с. 509.

<sup>1220</sup> *О терпении*, Том I, *op. cit.*, с. 297. Данное упражнение постепенно вводит в навык оправдывать ближнего, а себя обвинять во всяком случае. Если человек принимает скорбь как заслуженное и укоряет себя, то приобретает спокойствие и радость; в противном же случае – никогда не перестает оскорбляться и оскорблять, губя этим все труды свои (см. Ibid., с. 300.).

<sup>1221</sup> Письмо № 155, с. 264.

<sup>1222</sup> Письмо № 127, сс. 219 – 220.

<sup>1223</sup> «Время приблизилось, страшный суд для нас готовится... Предупредим страшное бедствие покаянием, отвратим *вечный плач - плачем временным*. Опомнимся грешные! Пробил уже единонадесятый час и поприще делания скоро, скоро окончится. Но еще есть время осудить себя, чтоб не быть осужденным Богом. Доселе мы себя оправдывали» (Письмо № 155, с. 262.).

<sup>1224</sup> *Чаша Христова, op. cit.*, с. 508.

При исполнении данных условий крест становится мощнейшим инструментом трансформации человека, «вознося от земли распятого на нем».<sup>1225</sup> В противном же случае, крест может оказаться также и *смертоносным*; перенесение страданий *без веры и с ропотом* на божественный Промысел приводит к *отчаянию*, к душевной деформации человека.<sup>1226</sup> Итак, добровольное терпение всех скорбей без исключения – это заповедь, необходимая для приобретения спасения,<sup>1227</sup> ибо доказывает наличие веры и истинного покаяния в христианине.<sup>1228</sup> Поэтому *благодарушное* терпение всех скорбей (телесных болезней, обид от людей, наветов от демонов, восстания собственных страстей) подвижник должен вменить себе *за правило* и в неперемнную *обязанность*.<sup>1229</sup> Терпение всех встречающихся человеку скорбей все-таки не должно доходить до пассивного фатализма: подвижник, если это зависит от него, должен *активно* заботиться об устранении непосредственных причин скорбей.<sup>1230</sup> Не должно также (в гордой самонадеянности) *искать* себе страданий или бросаться в пучину скорбей; скорее нужно *молиться* об отклонении Богом напастей и искушений.<sup>1231</sup> Величайшими внутренними препятствиями для исполнения заповеди о благодарном терпении скорбей являются *сластолюбие, тщеславие и неверие*; данные качества внушают душе нежелание переносить бесчестие и заставляют дорожить человеческим мнением.<sup>1232</sup> Поэтому, необходимо постоянно совершать *насилие* над своим падшим естеством, и посредством усердного исполнения трудов покаяния реально пребывать в школе **последования** Христу.

#### 2.4.2.2.1.1.3 Следование Христову смирению

Стремящийся последовать Христу, в первую очередь, должен быть ревностным подражателем страданий Его,<sup>1233</sup> однако добровольно переносимые страдания должны приводить к подлинному смирению. Поэтому в итоге подвижник больше всего должен подражать и последовать именно Христову смирению (Мф.11, 29): «последуем Христу! Смиримся подобно Ему!.. не пощадим чести нашей, не отвратим лица от заплеваний и

<sup>1225</sup> *Крест свой и Крест Христов, op. cit.*, с. 332.

<sup>1226</sup> *Ibid.*, с. 332.

<sup>1227</sup> «спасется тот, который *все* скорби, *все* напасти, какие бы ни попустились ему во время земной жизни, будет благодарно переносить до самой кончины» (*Поучение к простому народу...*, Том IV, *op. cit.*, с. 360.).

<sup>1228</sup> «Признающий же себя грешником и вместе с тем ропщущий с креста своего *доказывает* тем, что он поверхностным сознанием греха лишь *льстит* себе и обманывает себя» (*Крест свой и Крест Христов*, Том I, *op. cit.*, с. 331.).

<sup>1229</sup> *Слово утешения к скорбящим инокам*, Том I, *op. cit.*, с. 325.

<sup>1230</sup> Письмо № 149, с. 245.

<sup>1231</sup> *Чаша Христова*, Том I, *op. cit.*, с. 509.

<sup>1232</sup> *О терпении*, Том I, *op. cit.*, с. 305.

<sup>1233</sup> *Слово утешения к скорбящим инокам, op. cit.*, с. 329.

ланит от заушений».<sup>1234</sup> Кроткий Агнец стоял безмолвно и неподвижно перед стригущими его, т.е. перед безбожными судьями и бесчеловечными убийцами, молчанием отвечая на дерзкие вопросы, клеветы и поругания.<sup>1235</sup> Таким образом, для последователя Христа смирение является абсолютным условием ученичества в школе Христа (иначе ведь невозможно быть учеником и последователем того, кто смирился до смерти, до смерти крестной)<sup>1236</sup> и спасения. Если смирение есть таинственная одежда и сила само-го Христа, и если сам Бог явился человекам, облеченный в смирение, то и тот, кто из людей облечется в смирение, достигнет духовного преображения - станет Богоподобным.<sup>1237</sup> Смирение как евангельская добродетель, вырастает из покаянной жизни (глубокого познания своего ничтожества),<sup>1238</sup> являясь плодом покаяния и путем, ведущим с земли к небу.<sup>1239</sup> Более того - смирение является самой «жизнью *небесной* на земле».<sup>1240</sup> Смиранный, как предавший себя всецело воле Божьей, неспособен иметь злобы и ненависти, он не имеет врагов.<sup>1241</sup> Истинное смирение имеет свойство не видеть себя смиренным.<sup>1242</sup> напротив – глубоко смирившийся подвижник видит в себе еще множество гордости.

Мы начали говорить о покаянии, и пришли к смирению, но верно также и обратное – из смирения рождается истинное покаяние. А **смирение и покаяние** – единственные условия, душевные состояния и цена, при которых приемлется и усваивается Христос!<sup>1243</sup> Необходимо помнить, что покаяние и смирение являются не только единственными *воротами*,<sup>1244</sup> но и воодушевляющей силой для любой другой деятельности в пользу спасения и духовной трансформации. Покаяние является «существенным действием», «*душой* всех остальных подвигов», которое «должно *одушевлять* все прочие деяния».<sup>1245</sup> Поскольку покаяние через очищение соединяет грешника с Богом, то оно является и *душою молитвы*.<sup>1246</sup> И если *самодовольство* никак не совмещается со сми-

<sup>1234</sup> *Крест свой и Крест Христов, op. cit.*, с. 328.

<sup>1235</sup> *О терпении, op. cit.*, сс. 307 – 308.

<sup>1236</sup> Об истинном и ложном смирениюмудрии, ПСТ, *А.О.*, Том I, с. 504.

<sup>1237</sup> *Ibid.*, с. 504.

<sup>1238</sup> О добродетелях, противоположных восьми главным греховным страстям, *А.О.*, Том. I, с. 161.

<sup>1239</sup> «**Начало** смирения — *нищета* духа; — **середина** преуспеяния в нем — превысший всякого ума и постижения *мир* Христов; **конец** и совершенство — *любовь* Христова» (*Ibid.*, с. 501.).

<sup>1240</sup> *Ibid.*, с. 498.

<sup>1241</sup> «Если кто из человек причиняет ему обиды, — он видит в этом человеке орудие правосудия, или промысла Божия» (*Ibid.*, с. 501.).

<sup>1242</sup> Ложное же смирение, наоборот, видит себя смиренным. «Мнение смирения» является идолом, ужаснейшим видом гордости (*Ibid.*, сс. 498 - 499).

<sup>1243</sup> Поучение в субботу четвертой недели. Условие усвоения Христу, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 175.

<sup>1244</sup> «...мне хотелось бы попасть в Иерусалим!... В этот Иерусалим - одни врата: покаяние! Хотелось бы попасть во врата!... Не хотелось бы остаться вне» (Письмо № 109, с. 189).

<sup>1245</sup> Письмо № 155, с. 261.

<sup>1246</sup> «Без него она мертва, смердит вонюю мнения гордостнаго и обольстительнаго!» (Письмо № 155, с. 260.). «В молитвах твоих погружайся весь в покаяние... пребывай в непрестанном сетовании, в печали

рением, то аутентичным выражением и голосом смирения является *молитвенный плач*.<sup>1247</sup> Посредством покаяния достигнутое смирение, уточняет Брянчанинов, составляет истинную основу всякого молитвенного настроения и действия: молитва есть *воплъ и плач смирения*, в противном же случае – молитвенный подвиг является удобной почвой для самообольщения и бесовской прелести.<sup>1248</sup>

#### 2.4.2.2.1.2 Трансформация через молитву

Сосуд человеческий, сокрушенный и раздробленный на части в следствии низпадения с райского неба, остро нуждается в спасительном исцелении и восстановлении. И основная роль по восстановлению *целостности* человеческой природы в исихастской школе духовности отведена именно молитве. Можно даже утверждать, что «молитва является самой истинной сутью практики, ее главным средством и содержанием, способом и стихией... часто вся традиция исихазма характеризуется как "школа молитвы"». <sup>1249</sup> «Свят, велик, душеспасителен *подвиг молитвы*. Он – **главный и первый** между подвигами иноческими. Все прочие подвиги – подвиги *служебные* этому подвигу». <sup>1250</sup> Мы отлично сознаем, одной только теме исихастской молитвы (различным ее аспектам) можно посвятить объемное исследование, однако в рамках данной работы мы постараемся лишь выявить ключевые аспекты этой исихастской практики, без которых не возможно адекватное понимание онтологической трансформации человека.

##### 2.4.2.2.1.2.1 Молитва как метод

Начнем с, кажется, весьма простого вопроса – что такое молитва? Является ли молитва преимущественно неким **методом** (*μέθ-οδος*), т.е. путем достижения определенных состояний сознания, некой **монологичной** мантрой (для целей аутотрансформации индивидуального сознания), или же чем-то совершенно другим - **диалогом**, формой духовного общения между личностями (если даже эти личности несоизмеримы по своей природе)? Возможно, две названные понимания природы молитвы не обязательно антагоничны и не исключают друг друга автоматически, но, тем не менее, в дальнейшем исследовании должно выявиться – где *основное ударение*, и какое из данных по-

---

спасительной... Оценивай себя только осуждением себя... Стремись узреть грех твой и возрыдать о нем: это твое дело. А Бог сделает Свое дело, потому что верен, дал обетование и исполнит его» (Письмо № 156, с. 267.).

<sup>1247</sup> *Об истинном и ложном смиренномудрии, op. cit.*, с. 499.

<sup>1248</sup> *О смирении*, Том I, *op. cit.*, с. 287.

<sup>1249</sup> **Хоружий**, К антропологической модели третьего тысячелетия, *op. cit.*,

<http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

<sup>1250</sup> *О молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 142.

ниманий является *определяющим* для всей системы мысли Брянчанинова (и вместе с тем, школы филокалийского аскетизма). С одной стороны (и вслед за Евагрием Понтийским),<sup>1251</sup> Брянчанинов не медлит определить молитву в качестве «разговора» или «беседы» человека с Богом,<sup>1252</sup> тем самым, как бы демонстрируя свою принадлежность к традиционной иудео-христианской парадигме духовности.<sup>1253</sup> Неудивительно, что древние и современные апологеты исихазма стараются *создать впечатление*, что речь действительно идет именно о *диалогическом* характере молитвенного метода.<sup>1254</sup> Однако беседа, как правило, предполагает *реальное* общение, в рамках которого и возникает эта *диалогическая* связь между двумя личностями – человека и Бога. Согласно новозаветному свидетельству, живая молитвенная связь возникает между духовно возрожденным христианином (ставшим чадом и наследником) и Богом (как «аввой», Родителем).<sup>1255</sup> Наш анализ установил, что, несмотря на формальное употребление библейской терминологии, и желанием синтезировать «Иерусалим» и «Афины» посредством филокализма<sup>1256</sup>, понимание молитвы Брянчаниновым (как и филокалийской школы в целом) существенно отличается от диалогического понимания молитвы в иудео-христианском мышлении. Ведь для исихастов молитва главным и основным образом выступает в качестве **МЕТОДА** в целях трансформации сознания.<sup>1257</sup> И это понятно, если учесть философскую подоплеку онтологического монизма, определяющую тип духовности фи-

<sup>1251</sup> «Молитва есть беседа ума с Богом / ἡ προσευχή, ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν... 55. Любящий Бога всегда **собеседует** (ἀεὶ συνομιλεῖ) с Ним, как с Отцом...» [Евагрий Понтийский. Слово о молитве, **В кн.:** Творения аввы Евагрия: Аскетические и Богословские трактаты. Москва: "Мартис", 1994. с. 78. 82.) **Evagrius Ponticus.** Περὶ προσευχῆς [cited: 22.01.2008], available: [www.ldysinger.com/Evagrius/03\\_Prayer/00a\\_start.htm](http://www.ldysinger.com/Evagrius/03_Prayer/00a_start.htm)].

<sup>1252</sup> Письмо № 377, с. 628; см. также: *О молитве*, Том I, *op. cit.*, сс. 130. 142.

<sup>1253</sup> "The prayers of Israel reveal their fundamental belief that they were *talking to a God* who, though mysterious, was immediately and actively *present*. This immanent God of Israel was addressed as "you who hear prayer" (Ps. 62, 5)... God and humans engaged in *dialogue* – in conversation made possible by the ascription of personhood of God... this *personal relationship* established in prayer recurs in almost every book of the Old Testament. This understanding of prayer as *personal confrontation* with a *responsive objective* referent continues into the New Testament and makes Christian prayer distinctive from merely from merely reverencing an impersonal and sacred object... Personhood includes mutuality, rapprochement, and reciprocity, which is founding the Judeo-Christian concept but is lost in a monistic understanding of prayer, allows us to speak of prayer as *talking to God*... With the word "abba" Jesus introduced a new way of praying – talking to God as *naturally, intimately, and sincerely as a child talks to his or her father*" (Okholm, L. D. Prayer, **In:** *Baker theological dictionary of the Bible*, editor: Walter A. Elwell, Baker Books, 1996, pp. 622 – 623).

<sup>1254</sup> См.: Хоружий, С. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 52 – 55.

<sup>1255</sup> «Вы... приняли Духа усыновления, Которым **взываем:** „Авва, Отче!“ (πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν). Сей самый Дух свидетельствует духу нашему (αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν), что мы - дети Божии» (Рим. 8, 15 – 16).

<sup>1256</sup> См.: «Но во всем здании христианства трудно найти, где еще столь *гармонично* и неразрывно, без малейшего подавления одного другим, соединились бы оба русла, оба духовных мира, от которых питалась христианская древность, - Афины и Иерусалим... но Афон – синтез в формах самой жизни и, как новая жизнь... он всецело христоцентричен» (Хоружий. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 88.).

<sup>1257</sup> «Стоит вспомнить, что с древности одним из названий для исихастской практики было «метод», без всякого атрибута... Традиция, безусловно, понимает себя как Путь (путь к Богу, путь обожения, духовный процесс), это почти аксиома для духовной традиции; и, стало быть, здесь Путь, (ὁδός), представляется как Метод (μέθοδος)» (Ibid., с. 192).

локалийского аскетизма. Если Тертуллиан был прав о внутренней несовместимости «Афин и Иерусалима», то хорошей иллюстрацией для этого может послужить именно исихастская практика, желающей одновременно угодить как иудео-христианским установкам (диалогизма живых отношений), так и имплицитному пантеизму в эллинистической модели духовности. Несмотря на наличие строго персоналистичной терминологии на церковно-богословском уровне,<sup>1258</sup> в тоже время дух *пантеистический* мистики, также наличествующий в исихастском мироощущении,<sup>1259</sup> заражает данный вид духовности подавленностью личности - «все человеческое должно растворится в Божественном».<sup>1260</sup> Явное или прикрытое монофизитство, спиритуализм или монистическая подоплека православной духовности оставляет мало место для диалога и *динамики отношений* (Бог - человек), хотя конечно, на догматическом и библейски-терминологическом уровне такие отношения отнюдь не отрицаются. Характер православной мистики, как отмечает Бердяев, таков, что в нем невозможна, например, «личная *влюбленность* в Христа; в ней нельзя сказать: „мой Иисус, близкий, любимый”, ибо восточное понимание духовности чувственность считает прелестью».<sup>1261</sup> И в правду, - о какой же живой, динамичной, межличностной и диалогичной связи может быть речь, когда, как известно (см. II, 1.2.2.2.4), истина не может вещать внутри рядового христианина.<sup>1262</sup> Математически-точное и жесткое распределение всех людей (в том числе и христиан) на три онтологические «касты» (плотские - душевные - //духовные) не позволяет первым двум состояниям иметь какое-либо реальное сопричастие к духовности. Духовного преобразования не достигший христианин (т.е. еще плотской или душевный) имеет еще *статус грешника*, и поэтому не достоин слышать голос божественного Пастыря. Поэтому понимание молитвы в качестве межличностного диалога для первых двух онтологических «каст» - исключено по определению. А все, дерзающие проигнорировать данное предположение и претендующие на иное понимание молитвы (как отношений), согласно брянчаниновской логике должны находиться во власти бесовской прелести.<sup>1263</sup> Ведь обыкновенный (рядовой) христианин, который находится

---

<sup>1258</sup> Совершенное бытие есть бытие личное: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий/ Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν» (Исх. 3:14). Необходимо заметить, что сам Христос, как живая Личность, является Путем: «Иисус сказал ему: **Я есмь ПУТЬ** и истина и жизнь» (Ин.14, 6).

<sup>1259</sup> Бердяев, Н. Смысл аскезы. **В.кн.: Дух и реальность, Основы богочеловеческой духовности, op. cit., с. 81.**

<sup>1260</sup> Бердяев, Н. Творчество и мистика. Оккультизм и магия, **В кн.: Смысл творчества**, серия: PHILOSOPHY, Москва: изд. Филоио 2004, с. 262.

<sup>1261</sup> Ibid., с. 269.

<sup>1262</sup> См.: *Истина и Дух*, Том I, *op. cit.*, сс. 19 – 111.

<sup>1263</sup> «...она (т.е. вид прелести – «мнение») постоянно сочиняет *мнимодуховные* состояния, **тесное дружество со Иисусом, внутреннюю беседу с Ним, таинственные откровения, гласы, наслаждения**, зиждет на них *ложное понятие о себе* и о христианском подвиге, зиждет вообще *ложный образ мыслей* и

еще на низших ступенях своего «низ-падения», как мы выше установили (см. II, 1.2.2.2), способен к общению лишь с падшими духами, а не с Божьим Духом. Согласно этому «богословию отчуждения», глубоко падшего грешника и Бога разделяет огромное метафизическое расстояние, и трагика этого отчуждения и пропасти практически не снимается вплоть до границы таинственной черты трансформации, о которой мы говорили в начале (см. II, 2.3.1). Понятно, что о какой либо близости отношений, взаимной любви, аутентических переживаний и дарований (τὰ πνευματικά, χαρίσματα) здесь не может быть и речи. Недуховный статус рядового христианина, как мы видели, позволяет ему лишь «вопить, как из *темницы*, как из *гроба*, как из *ада*». <sup>1264</sup> Преодоление метафизической пропасти между *прогневанным Богом* и *падшим преступником* (вернее его природы) возможно лишь посредством реальной трансформации этой природы. В этом кроется основная причина, почему в филокалийском аскетизме молитва приобретает характер скорее монолога, чем библейского диалога. В сознании своей крайней отчужденности, подвижник старается преодолеть великое расстояние между своей *падшей природой* и духовной природой Бога, используя при этом т.н. «МОНОЛОГИЧЕСКУЮ МОЛИТВУ», т.е. - постоянное умственное взывание к имени Божьему. <sup>1265</sup> Монологическая молитва в сущности и является основным методом восхождения-возвращения по онтологическим ступенькам бытия, (при правильном употреблении) редуцирующая отчужденность и способствующая приобретению богоподобия. При данном мировоззрении происходит, конечно, сильное *смещение акцентов*; молитва приобретает функциональность «мантры», которая (в контексте православных таинств и при правильном ее употреблении) должна преобразовать «энергетическую структуру» <sup>1266</sup> подвижника, в итоге повышая качество его онтологического уровня. Поэтому в православной аскетике удобнее говорить о (правильных или не правильных) молитвенных СОСТОЯНИЯХ, <sup>1267</sup> которых верующий переживает на пути своего восхождения, чем о «разговоре», об общении верующего с Богом Завета (духовность библейского пророчества). Из сказанного проистекает, что в схеме филокалийского понимания духовности молитва в первую очередь и в основном является методом, которому плот-

---

*ложное настроение сердца, приводит то в упоение собою, то в разгорячение и восторженность» (О молитве Иисусовой. Том I, op. cit., с. 232).*

<sup>1264</sup> *О молитве, Том I, op. cit., с. 137.*

<sup>1265</sup> «Евагрий был основателем духовной школы, которая сделала «монологическую» молитву основанием монашеской жизни в Византии» (И. Мейендорф. *Иисус Христос в восточном православном богословии, op. cit., с. 67).*

<sup>1266</sup> См. Хоружий, *К антропологической модели третьего тысячелетия. op. cit., <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.*

<sup>1267</sup> См. *Слово о молитве Иисусовой, Том II, op. cit., с. 241.*

ски-душевный христианин может **обучиться**<sup>1268</sup> в целях «изработания своего спасения».<sup>1269</sup> Итак, молитва в исихазме является не голосом общения при уже имеющихся диалогических отношениях, а «**путем к Богу**»,<sup>1270</sup> еще точнее – долгим, многосложным *путем возвращения* преступника, беглого раба, изменника к деспотическому Отцу и Царю. Учитывая выше сказанное и соглашаясь с Е.Торчиновым, в молитвенной практике исихазма можно усмотреть своеобразную школу христианской **йоги**.<sup>1271</sup>

## 2.4.2.2.1.2.2 Правильность и точность молитвенного метода

### 2.4.2.2.1.2.2.1 Общие закономерности молитвенной науки

Согласно С. Хоружию, «деятельность подвижника по созданию обустройства подвига имеет внутреннее сходство с деятельностью ученого естествоиспытателя»,<sup>1272</sup> поэтому неудивительно, что исихастская практика молитвы целиком уподобляется *точной науке*.<sup>1273</sup> И это полностью совпадает с позицией Брянчанинова, сравнивающим молитвенную практику монашества с «**наукой из наук, Божественной наукой**».<sup>1274</sup> Чтобы гарантировать результат, *изучение* всякой науки должно быть правильным,<sup>1275</sup> тем более, правильностью должен отличаться молитвенный *опыт*. «От ложного понимания молитвы всегда происходит или *бесплодное*, или *душевредное* упражнение ею».<sup>1276</sup> Поскольку изучение молитвы – «вещь **страшная**»<sup>1277</sup>, то «при изучении науки из наук - молитвы, нужно самое верное руководство, нужны величайшее *благоразумие*

---

<sup>1268</sup> «... святая Церковь завещает чадам своим благовременно *обучиться* какой-либо... молитве. Обучившийся такой молитве *имеет готовое молитвословие* на всяком месте и во всякое время. И путешествуя, и сидя за трапезой, и занимаясь рукоделием, и находясь в обществе человеческого, он может вопиять к Богу (Поучение 2-е в неделю мытаря и фарисея. О молитве и покаянии, ПСТ, А.П., Том IV, с. 29.).

<sup>1269</sup> «Рассматривая молитву свою, инок познает, достиг ли он спасения, или еще бедствует в *волнующемся страстном море*, вне священной пристани... С самого вступления в монастырь необходимо научиться **правильной молитве**, чтоб преуспеть в ней и посредством ее **изработать свое спасение**» (О молитве, ПСМ, ПСМ, Том V, сс. 82 - 83.).

<sup>1270</sup> О молитве, Том I, *op. cit.*, с. 128.

<sup>1271</sup> Торчинов, Е. *Религии мира...*, *op. cit.*, сс. 34. 477.

<sup>1272</sup> «Как и в работе естествоиспытателя, здесь хотят обеспечить протекание определенного процесса в чистоте и без помех. Точно также обнаруживают, что это протекание затруднено, искажено или прямо невозможно... **сфера подвига – антропологическая лаборатория**. Конечно, необходимо в ней углубленное **знание процесса – закономерностей** его, участвующих в нем и влияющих на него факторов...» (Хоружий. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 77.).

<sup>1273</sup> «И уже в период своего становления, в 4 – 7 вв., аскетика во всех отношениях достигает уровня науки: в ней есть свои школы, авторитеты и классические трактаты, есть выработанные методы и открытые законы... **Центральный предмет Подвига – внутренний опыт**: опыт себя, и Бога, и себя в Боге» (Ibid., сс. 77 – 78).

<sup>1274</sup> О молитве Иисусовой. Том I, *op. cit.*, с. 249.

<sup>1275</sup> «Неупражнение во всякой **науке** служит причиной *незнания* ее... В изучении всякой науки требуется, чтоб изучение было **правильным**: без этого приходим к *пустым или ложным результатам*: точно так и в изучении христианства необходима **правильность**; без нея человек непременно уклонится в многообразное заблуждение, там, где господство истины, нет места для запечатленных ложью» (Письмо № 357, сс. 605 - 606.).

<sup>1276</sup> Слово о молитве Иисусовой, Том II, *op. cit.*, с. 270.

<sup>1277</sup> Ibid., с. 243.

и *осторожность*».<sup>1278</sup> Отметим несколько основных принципов, необходимых для постижения аутентично-духовного опыта: во-первых, молитвенный опыт должен быть правильно выстроен.<sup>1279</sup> Подобно тому, как подвижники подразделяются на «*новоначальных*»; «*возрастающих в преуспевание*», «*достигших крайнего преуспевания*» и «*совершенных*»,<sup>1280</sup> так и молитва имеет вполне закономерных «*начало... середину... конец*» (восхищение ума к Богу)<sup>1281</sup>. Поэтому правильное обучение методом молитвы должно совершаться *последовательно*, начиная «*с начала*», (а не «с середины» или даже «с конца»).<sup>1282</sup> Также необходимо восходить «*снизу вверх*» (а «не сверху вниз»): сначала необходимо ступить на *первой* ступени небесной лестницы, потом переходить на вторую, далее на третью, и т.д. Таким образом, всякий может правильно и закономерно отторгнуться от земли, и взойти на небо.<sup>1283</sup> Говоря о последовательности опыта, Брянчанинову известны два основных вида подвига: «*душевный* и *духовный*»<sup>1284</sup> и два состояния молитвы: *внешнее* и *внутреннее* (или умное). Начиная с чисто «*внешнего* моления» (псалмопения, тропарей и канонов, характерного младенцам по уму) возможно восхождение уже к степени «умного делания».<sup>1285</sup> Другая возможность выразить это противопоставление двух основных видов опыта: это - молитва *телесная*<sup>1286</sup> и молитва *духовная*.<sup>1287</sup> Из названных состояний проистекает также молитва «*устная* и *умная*»: подвижник закономерно переходит от устной молитвы к *умной* сам собою, при условии, когда устная молитва приобретает качество *внимательности*.<sup>1288</sup> По мере продвижения, углубления или восхождения, святитель Игнатий выделяет три степени правильного молитвенного прогресса: «молитва *устная* (или гласная), *умная* и *сердечная*». <sup>1289</sup> Если процесс проходит правильно, то «*гласная* молитва сама собою переходит в *умную* (от молитвы гласной *многой*... истекает молитва *умная*), а от *умной* молитвы рождается

<sup>1278</sup> *О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 250.

<sup>1279</sup> «В каждой науке имеется свое **начало... постепенность** в преподавании познаний... **окончательные** упражнения; так и в обучении молитве существует свой **порядок, своя система. Тщательное последование порядку**... служит... ручательством основательного успеха в ней» (*Ibid.*, с. 249.).

<sup>1280</sup> *Ibid.*, с. 209.

<sup>1281</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 245.

<sup>1282</sup> *О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 208.

<sup>1283</sup> *Ibid.*, с. 209.

<sup>1284</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>1285</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 288.

<sup>1286</sup> «Вы спрашиваете, что значит **телесная молитва**? - Это вообще **молитва новоначальных**, в особенности же **клиросное пение**, а наипаче нотное, где все внимание обращено на голос. От этой молитвы, сопровождаемой **сильною наружною ревностью**, также **плотскою**, **переходит** человек к **сердечному и умственному вниманию**, причем ревность действует с тихостию и благообразием» (Письмо № 117, с. 205). «У Тебя молитва **еще вполне вещественна**» (Письмо № 547, с. 768.).

<sup>1287</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 258.

<sup>1288</sup> *О молитве Иисусовой*, Том V, *op. cit.*, с. 92.

<sup>1289</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 253.

молитва *сердечная*».<sup>1290</sup> В связи закономерного прогресса необходимо знать, что занимающийся молитвенной практикой будет проходить через определенные процессы: в первом периоде подвижник молиться как бы «при одном собственном усилии», а (только) во втором периоде – благодать Божья в подвижнике «являет ощутительно свое присутствие и действие».<sup>1291</sup> Согласно этой периодике – молитвенный процесс имеет «два главнейших подразделения или периода, оканчивающихся *чистой молитвою*, которая увенчивается *бесстрастием* или *христианским совершенством*».<sup>1292</sup> Выражаясь по-другому: «*духовной* молитвой названа здесь молитва, *движимая Божественной благодатью*, а *телесной* молитвой - молитва, совершаемая человеком *при собственном усилии*, без явственного содействия благодати».<sup>1293</sup> Относительно же **формы** молитвенного упражнения, с одной стороны, мы можем говорить о молитве «*продолжительной с продолжительными промежутками*», с другой же – о «*краткой и частой*».<sup>1294</sup> Последняя из упомянутых молитв «лучше», ибо имеет свойство «переходить в *непрестанную* молитву».<sup>1295</sup> Относительно **эмоциональной выразительности** - «*тихие и смиренные*» молитвы противопоставляются «*пылким и пламенным*».<sup>1296</sup> Необходимо также знать, какой вид молитвы **разрешается** «всем христианам без исключения», а какой - *воспрещен* новоначальным монахам и всем мирянам.<sup>1297</sup> Еще необходимо знать - какими **ощущениями** при совершении молитвенного труда должен *довольствоваться* рядовой христианин,<sup>1298</sup> и какие ощущения могут иметь только достигшие совершенства.<sup>1299</sup> Говоря еще о закономерностях метода, необходимо учесть, что молитвен-

<sup>1290</sup> *О молитве Иисусовой*. А.О. Том I, *op. cit.*, с. 243.

<sup>1291</sup> *Ibid.*, с. 251

<sup>1292</sup> *Ibid.*, сс. 250 – 251.

<sup>1293</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 258.

<sup>1294</sup> Письмо № 117, с. 205.

<sup>1295</sup> «... **непрестанная** молитва *не может* быть достоянием новоначального инока; но, чтоб сделаться способным в свое время к непрестанной молитве, он должен приучиться к **частой молитве**. Частая молитва в свое время сама собой перейдет в **непрестанную** молитву» (О непрестанной молитве, ПСТ, ПСМ, Том V, сс. 96 – 97.).

<sup>1296</sup> Как выражение «огня священного и чистого», с одной стороны, и «огня нечистого (разгоряченной крови)» - с другой стороны (*О молитве*, Том I, сс. 136 – 137.).

<sup>1297</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 241.

<sup>1298</sup> «**Ощущения**, порождаемые молитвою и покаянием, состоят в *облегчении совести*, в *мире* душевном, в *примирении* к ближним и к обстоятельствам жизни, в *милости* и *сострадании* к человечеству, в *воздержании* от страстей, в *хладности* к миру, в *покорности* к Богу, в *силе* при борьбе с греховными помыслами и влечениями. Этими ощущениями — в которых однако же вкушение надежды спасения — **будь доволен**» (*О молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 137.). «**Младенец** выражает плачем все свои желания: и твоя молитва пусть всегда **сопровождается плачем**. Не только при словах молитвы, но и при молитвенном молчании пусть **выражается плачем** твое желание покаяния и примирения с Богом, твоя крайняя нужда в милости Божией» (*Дух молитвы новоначального*, А.О., Том II, с. 153.). О состоянии чувств см. *Ibid.*, с. 154.

<sup>1299</sup> «**Наслаждение** в молитве – исключительный удел *святых избранных* Божьих, обновленных Духом Святым» (*О молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 137.). «Если же кто бы то ни был, движимый ... **гордостным усердием**, **ищет** получить **преждевременно сладость** духовную или **сердечное молитвенное действие**, или **какое другое духовное дарование**, приличествующее естеству обновленному: тот **неминуемо** **впадает в прелесть**, каким бы образом молитвы он ни занимался» (Письмо № 153, с. 249.).

ный процесс **таинственен**, для постижения которого необходимо особое посвящение и руководство.<sup>1300</sup> Мистическое прохождение процесса (в трех стадиях) можно уподобить лечению хронических заболеваний гомеопатическими средствами.<sup>1301</sup> К закономерностям относятся также и определенные **препятствия** в молитвенном процессе, о которых необходимо знать начинающему духовный путь восхождения. Брянчанинов предупреждает о *двух* основных источниках противодействия «правильности молитвы и преуспеянию в ней»: это 1) наше *поврежденное естество* и 2) *падшие ангелы*, усиливающиеся удержать нас в своем порабощении.<sup>1302</sup> Все же «зависть диавола» и искушения при молитве являются также «хорошими признаками»,<sup>1303</sup> косвенно свидетельствующими о *правильности* избранного пути. Следуя демонологии Евагрия Понтийского,<sup>1304</sup> Брянчанинову известно, что «после внимательной молитвы, - когда нам даруется обильное умиление, *всегда* случается какое-либо смущение или искушение».<sup>1305</sup> Необходимо бодрствовать, потому, что, зная силу правильной молитвы и ее благотворное действие, падшие духи всячески стараются отвлечь от нее подвижника.<sup>1306</sup>

Подобно тому, как «*отвержение системы* при изучении науки служит источником *превратных понятий*, источником знания, которое *хуже незнания*, будучи знанием *неправильным, отрицательным*», так и *беспорядочное* упражнения в молитве с неизбежностью приводит к *прелести*.<sup>1307</sup> Поэтому духовный опыт, приобретаемый на исихастском пути должен быть не только правильно выстроенным, но и «**ЧИСТЫМ**», т. е.

---

<sup>1300</sup> Поучение в субботу тридцать второй недели. О молитве, *А.П.*, Том IV, с. 339.

<sup>1301</sup> 1) Занимающийся молитвенным подвигом в начале переживает утешение от молитвы (подобно тому, как удачно избранное лекарство немедленно доставляет облегчение; 2) Однако, это же лекарство при дальнейшем употреблении его, начиная проникать в телосложение, растревоживает болезнь и, постепенно исторгая ее, усиливает боли, приводит иногда больного в мучительное состояние. При таких явлениях неопытный больной легко может усомниться в благотворности лекарства. На данной стадии «излечения» проявляется острая необходимость в применении духовной брани, которая, во-первых, служит доказательством действительности молитвы, во-вторых, допускается Провидением, чтобы подвижник приобрел духовную опытность и сохранил нищету духа. 3) По прошествии борьбы и после обновления Святым Духом, на человека изливается блаженство, так, что он немедленно забывает все томление борьбы; она представляется ему как бы действовавшей в течение кратчайшего времени (*Поучение в субботу тридцать второй недели*. Том IV, *op. cit.*, сс. 339. 341.).

<sup>1302</sup> *О молитве*, Том V, *op. cit.*, с. 83.

<sup>1303</sup> «Пишете, что при начале упражнения в Иисусовой молитве бороли Вас только уныние и его порождения: отчаяние, недоумение, сон и проч. Это **хороший признак**: пользу молитвы, - сказал святой Иоанн Лествичник, - можно заметить из бесовских препятствований, возникающих во время собрания, т. е. молитвенного» (Письмо № 117, с. 205.).

<sup>1304</sup> «49. Помолвившись как должно, ожидай недолжного (Προσευξάμενος ὡς δεῖ, προσδόκα ἄ μη δεῖ). 47. Бес весьма завидует молящемуся человеку и использует все средства, чтобы сбить его с цели. 50. Всякая брань, возникающая между нами и нечистыми бесами, ведется только из-за духовной молитвы и ничего другого. Ведь для них она чрезвычайно неприятна и тягостна, а для нас - спасительна и благотворна (**Евагрий**. *Слово о молитве*, *op. cit.*, с. 82.).

<sup>1305</sup> Письмо № 283, с. 535.

<sup>1306</sup> О внимании при молитве, ПСТ, ПСМ, Том V, с. 87.

<sup>1307</sup> *О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 249.

свободным от любых *чуждых* процессу *привнесений*.<sup>1308</sup> Итак, чтобы действовать эффективно относительно своей целевой установки – реально возводить человека «с земли на небо», исцелять поврежденность и одухотворять человеческую природу, метод молитвенного восхождения должен быть «*богоугодным*»<sup>1309</sup> и «*непрелестным* образом упражнения».<sup>1310</sup>

#### 2.4.2.2.1.2.2.2 Правильное основание молитвенного опыта

**Смирение** есть **единственный жертвенник**, на котором дозволено человекам приносить молитвенные жертвы Богу, - единственный жертвенник, с которого молитвенные жертвы приемлются Богом.<sup>1311</sup> Одна жертва, принимаемая Богом от *падшего человеческого естества*, есть **сокрушение духа**.<sup>1312</sup>

В целях достижения «чистого», «непрелестного» опыта, весьма необходимо заложить правильный фундамент для всего духовного пути, включающего основные две стадии – спасение и христианское совершенство. При условии пребывания на этом фундаменте, рядовому христианину гарантируется достижение спасения, а монаху - христианское совершенство.<sup>1313</sup>

Начнем с того, что молитва обязательно должна рассматриваться в контексте **грехопадения и возвращения**. Само существенное основание молитвы как таковой заключается в том, что человек, как существо падшее *стремится* к получению потерянного блаженства, и *потому* - молится.<sup>1314</sup> При условии, если только человек *видит* свое *низпадение на землю*, свою обреченность, молитва становится «голосом истинного покаяния», а в противном же случае (т.е. если молитва не одушевлена покаянием), тогда «она не исполняет своего назначения, тогда не благоволит о ней Бог».<sup>1315</sup> Для правиль-

---

<sup>1308</sup> Занимаясь опытом, «аскетика вырабатывает одно из характернейших своих понятий, «**прелесть**». Это – прельщение ума, опыт нечистый, невыверенный, иллюзорный – противоположность чистого опыта... Традиция требует различать *опыт истинный* и *опыт ложный*... Проведение этого главного разделения, отсечение ложного опыта, есть *проверка* или испытания опыта. Необходимость проверки – твердое правило исихазма, фундамент всей критериологии исихастского органа. Традиция культивирует настоящий **пафос испытания** и проверки, на них неустанно настаивают все учителя древности и до наших дней... традиция выступает как **замкнутый и полный** мир, Универсум исихастского опыта и органа: последние не находят нужным соотносить себя с чем бы то ни было за ее пределами, в рамках этого Универсума органон разрабатывается со всею тщательностью и строгостью.» (Хоружий. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, сс. 78. 238. 240.).

<sup>1309</sup> Письмо № 283, с. 534.

<sup>1310</sup> Письмо № 153, с. 249.

<sup>1311</sup> *Дух молитвы новоначального*, Том II, *op. cit.*, с. 158.

<sup>1312</sup> О приготовлении к молитве, ПСТ, ПСМ, Том V, сс. 83 - 84.

<sup>1313</sup> «...многие, **не достигши** бесстрастия, сподобились получить *отпущение грехов* и **спасение**... Достижение же **бесстрастия**, освящения или, что то же, **христианского совершенства**, без стяжания умной молитвы невозможно, в этом согласны все Отцы. Цель монашеского жительства состоит не только в достижении спасения, но, по преимуществу, в достижении христианского совершенства. (*О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 192.).

<sup>1314</sup> *Дух молитвы новоначального*, *op. cit.*, с. 150.

<sup>1315</sup> *Ibid.*, с. 151.

ности молитвы надобно, чтоб она приносилась из сердца, наполненного нищетою духа; из сердца *сокрушенного и смиренного*. А все другие состояния сердца, ДО обновления его Духом Святым, должны признаваться «несвойственными кающемуся грешнику, умоляющему Бога о прощении грехов своих и об освобождении» - как из темницы и оков - из порабощения страстям».<sup>1316</sup> Поэтому образец, представленный в **молитве мытаря** («*Боже, милостив буди мне грешному*»<sup>1317</sup>) или в молитве **слепого** у ворот Иерихона («*Сыне Давидов! помилуй мя*»<sup>1318</sup>) воспринимается в качестве основной парадигмы в (правильно осуществляемой) молитвенной практике исихастов. Согласно общему опыту исихастской школы, эффективнее всего действует именно **краткая** молитва, при условии, если она **медленно** и **непрерывно** повторяется, со **вниманием** и чувством **покаяния**. Последние два качества настолько важны, что уподобляются *двум крыльям*, могущим *возносить* подвижника на небо.<sup>1319</sup> Идея короткой молитвы подобна идее мантры на Востоке, в которой имя – только *средство*, не цель,<sup>1320</sup> но **имя Иисуса** получило в данном понимании молитвенного действия *особое* значение, являясь именем вочеловечившегося Бога.<sup>1321</sup> В брянчаниновском толковании традиционная техника исихастов – т.н. «молитва Иисусова» (εὐχὴ Ἰησοῦ)<sup>1322</sup> приобретает значение непосредственной *заповеди* божьей. Она является *«установлением Божественным»*,<sup>1323</sup> при котором *«ум сосредоточивается в одну мысль: в мысль о помиловании грешника Иисусом»*.<sup>1324</sup> Проникнутый сознанием своей греховности, подвижник из глубины сердца и от всей души должен произносить молитву, соединенную с *исповеданием* божественности Иисуса<sup>1325</sup> - «*Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного*».<sup>1326</sup> Это сознание (своей греховности) связано не только с *нравственным* состоянием подвижника, но, как мы видели, также и с его *метафизическим отчуждением* от Бога. Поэтому молитва для Брянчанинова не предназначена выражать близость *отношений* (между возлюбленным чадом и Отцом, или Женихом - невестой); скорее - это **попытка преступника** или беглого раба **«предстоять»** перед *грозным* и *страшным* Судьей: «мо-

<sup>1316</sup> *О молитве*, Том I, *op. cit.*, сс. 128 - 129.

<sup>1317</sup> *Поучение 2-е в неделю мытаря и фарисея*, Том IV, *op. cit.*, с. 33.

<sup>1318</sup> Поучение в тридцать первую неделю. Объяснение таинственного значения Евангельской повести, ПСТ, А.П., Том IV, сс. 323 – 331.

<sup>1319</sup> *Поучение 2-е в неделю мытаря и фарисея*. Том IV, *op. cit.*, сс. 32 - 33.

<sup>1320</sup> См. **Хоружий**. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, сс. 112 – 114.

<sup>1321</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 223.

<sup>1322</sup> Сформировавшееся между V и VIII вв. (см. **Хоружий**. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 115.).

<sup>1323</sup> *О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 196.

<sup>1324</sup> *Ibid.*, сс. 92 – 94.

<sup>1325</sup> По образцу мытаря: «*Боже, милостив буди мне грешнику*» (*Поучение 2-е в неделю мытаря и фарисея*. Том IV, *op. cit.*, с. 33.).

<sup>1326</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 217.

литва есть предстояние на Страшном Суде Божиим.<sup>1327</sup> С (внутренним) чувством страха в молитве тесно связано *наружное* благоговение данного предстояния,<sup>1328</sup> поэтому желающий «предстоять» Царю, должен приготовляться к этому с *особенною тщательностью*. Он должен изучать «этикет» поведения в присутствии грозного Царя - «изучать, какое должно быть при беседе с ним *настроение* наших сердечных чувств, чтоб по порыву какого-нибудь чувства не увлечься в слово или движение, царю неприятное». <sup>1329</sup> Примеры Брянчанинова, почерпнутые и избранные им из наследия филокалийского наследия, свидетельствуют о *крайней отчужденности* между Божеством и грешником. Облик Бога или Христа отождествляется Брянчаниновым скорее с фигурой **деспотического отца**,<sup>1330</sup> гнев которого необходимо умиловать безукоризненным поведением и перед которым необходимо «покадить фимиамом страха»: «постарайся умиловать Судью смирением. Остерегись! не возбуди Его негодования небрежением и дерзостью... не допусти, чтоб это предстояние, по недостойнству своему, послужило для тебя причиною казней временных и вечных». <sup>1331</sup> Для избегания состояний псевдо-духовности (прелести), необходимо особенным образом утвердиться в чувствованиях именно страха и плача: «надо *поплакать долго и горько*»,<sup>1332</sup> не надеясь и *не считая себя достойным* чего-либо другого, например, слушания внутреннего голоса,<sup>1333</sup> «преждевременной сладости»,<sup>1334</sup> «восторгов»<sup>1335</sup> и духовных дарований. **Плач** является *видом смирения*, неразрывно связанный с «сердечным чувством *покаяния*, спасительной *печали* о греховности и разнообразной, многочисленной немощи человека. «Плач есть та единственная жертва, которую Бог принимает от падшего человеческого духа, **ДО обновления человеческого духа Святым Божиим Духом**». <sup>1336</sup> Здесь мы должны, во-первых, вспомнить об отношениях Брянчанинова с его деспотическим от-

<sup>1327</sup> О *приготовлении к молитве*, Том V, *op. cit.*, с. 84.

<sup>1328</sup> «**Стой** на молитве с *понижением главою*, с устремленными к земле глазами, воздыханиями из глубины души, обильными слезами» (Ibid., с. 84.). «**Стой**, как *осужденный*, не смея взирать на небо, с опущенными вниз руками... *Звук голоса* твоего да будет *жалостным звуком плача, стоном* уязвленного смертоносным орудием или терзаемого лютою болезнию» (О *молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 131.).

<sup>1329</sup> Ibid., с. 131.

<sup>1330</sup> Ср. об отношениях Брянчанинова с его деспотическим отцом (I, 1), которых он, по всей вероятности, проецирует в своей молитвенной практике.

<sup>1331</sup> Ibid., сс. 131 - 132.

<sup>1332</sup> «... прежде, нежели явится в душе духовное действие, которое - благодать, которое, - повторяю, подаст един Бог в известное Ему время. Надо прежде доказать верность свою Богу постоянством и терпением в молитвенном подвиге, усмотрением и отсечением всех страстей в самых мелочных действиях и отраслях их. (Письмо № 153, сс. 248 - 249.).

<sup>1333</sup> *Истина и Дух*, Том I, *op. cit.*, с. 111.

<sup>1334</sup> Письмо № 153, с. 249.

<sup>1335</sup> «Во время молитвы **не ищи восторгов**, не приводи в движение твоих нервов, не горячи крови. Напротив - содержи сердце в глубоком спокойствии, в которое оно приводится чувством покаяния: **вещественный огонь, огонь естества падшего, отвергается Богом**. Сердце твое нуждается в **очищении плачем покаяния и молитвой покаяния**; когда же оно очистится, тогда Сам Бог ниспослет в него Свой всесвятый духовный огонь» (*Дух молитвы новоначального*, Том II, *op. cit.*, с. 154.).

<sup>1336</sup> О *молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 211.

цом (I, 1), которых он, по всей вероятности, проецирует в своей молитвенной практике, а во-вторых, указать на несоответствие данной модели отчужденного страха с библейской (новозаветной) практикой.<sup>1337</sup>

Итак, в *ПЕРВОМ ПЕРИОДЕ* молитвенного процесса, плотски-душевному христианину доступна лишь молитва покаяния, в которой он должен пребывать продолжительное время, до наступления *ВТОРОГО ПЕРИОДА*, т.е. благодатного, доступного лишь христианам (практически, только монахам) - пневматикам. Если первому периоду характерно лишь «*вопьяние* Господу о спасении», что предназначено для всех христиан без исключения, то благодатному периоду свойственное «*открытие сердечного места*», вхождение ума в сердце. Иными словами – только во втором периоде молитвенной практики возможно «молитвенное священнодействие ума в святилище сердца», доступное исключительно пневматикам.<sup>1338</sup> *Преждевременное* же усилие ума «*взойти умом в святилище сердца для благодатной молитвы*» Брянчанинов называет *бесстыдным и дерзостным*.<sup>1339</sup> Поэтому закономерный путь получения дара благодатной молитвы связан с предварительной и продолжительной борьбой со страстями, при очищении себя покаянием и при образовании нравственности евангельскими заповедями.<sup>1340</sup>

#### 2.4.2.2.1.2.2.3 Правила внутреннего приготовления

Чтобы правильный молитвенный опыт мог *вообще* состояться, необходимы также условия *приготовления* и успешного протекания.<sup>1341</sup> Принципиальные правила для всех, желающих приступить к молитвенному труду, связаны в основном с *внутренним состоянием ума и сердечных чувств*. Необходимо отвергнуть «*все помышления и попечения земные*», «*украсить себя целомудрием и младенческим, ангельским незлобием*», «*простить* всех, всех без исключения обид», «*умеренно, благоразумно, постоянно воздержаться от пищи и пития*».<sup>1342</sup> В другом месте Брянчанинов говорит о двух основ-

<sup>1337</sup> Взаимоотношения духовно возрожденного христианина с Богом характеризуются близостью и безбоязненностью, о чем сигнализирует умиленное молитвенное воззвание «Авва Отче» (ἄββα ὁ πατήρ). Ап. Павел особо подчеркивает, что отношения страха связаны с «духом рабства» (πνεῦμα δουλείας), однако христиане стали участниками именно «Духа усыновления» (πνεῦμα υἰοθεσίας) (Рим 8, 15; см. также Гал. 4, 6 - 7). В статусе «во Христе» верующие «имеют дерзновение и надежный доступ через веру в Него (τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγήν ἐν πεποιθήσει)» (Еф. 3, 12). Об отношении безбоязненности, дерзновения и радостного сознания свободы в молитвенном предстоянии Богу (μετὰ παρρησίας) эксплицитно говорит автор послания к Евреям: «Посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати» (Евр. 4, 16).

<sup>1338</sup> Ibid., сс. 253 - 254.

<sup>1339</sup> Ibid., с. 253.

<sup>1340</sup> Ibid., с. 263.

<sup>1341</sup> См.: **Хоружий**. *К феноменологии аскезы, op. cit.*, с. 224.

<sup>1342</sup> *О молитве*, Том I, сс. 131 - 133. См. также: Поучение в четвертую неделю Великого поста. Значение поста по отношению к падшим духам, *А.П.*, Том IV, сс. 94 – 99. Поучение в пятую неделю Великого поста. Сочетание поста с милостью и молитвою, ПСТ, *А.П.*, Том IV, сс. 99 – 106.

ных приготовлениях, состоящих: 1) в отвержении *памятозлобия* и *осуждения* ближних; 2) в отвержении *попечений* силою веры; также в - покорности и преданности воле Божьей и в сознании своей греховности (вместе с сознанием сокрушения и смирения духа).<sup>1343</sup> Имеющий выше описанные качества может рассчитывать на **допуск** к молитвенному деланию: «когда увидит Царь царей на душе эту утварь: (тогда) склоняются к (такой – Ю.Д.) душе Его милостивые взоры».<sup>1344</sup> А желающий заняться успешно на уровне внутренней (т.е. умной) молитвы должен оградить себя как *извне*, так и *внутри*:

Зрение, слух и прочие чувства должны быть *строго хранимы*, чтобы через них, как через врата, не ворвались в душу супостаты. **Уста и язык** должны быть обузданы, как бы окованы молчанием; празднословие, многословие, особливо насмешки, пересуды и злоречие суть злейшие враги молитвы».<sup>1345</sup> Мы должны предстоять пред Богом молитвою в глубочайшем *благоговении*, в *величайшем страхе* и *трепете*, устремя к Нему все внимание наше, сосредоточивая во внимании все силы ума, сердца, души, отвергая рассеянность и мечтательность.<sup>1346</sup>

#### 2.4.2.2.1.2.3 Основная цель молитвенной практики

Напомним, что основная проблема, согласно антропологической схеме Брячанинова, усматривается в *разъединении ума* и (верхней части) **сердца**. В сокровенной части человеческого существа, т.е. в его внутреннем храме (в его словесности = уме = духе) царит трагический разлад человеческого существа с самим собою и с Богом. Грехопадение *разъединило* составные части внутреннего храма человеческого существа; архиерей данного храма (= *ум*) приобрел греховную *самостоятельность* и живет как бы *независимо* от места своего истинного пребывания и поклонения Богу (т.е. сердечного храма).<sup>1347</sup> Поэтому посредством молитвенного метода необходимо, в первую очередь, *восстановить целостность* храма Божьего в человеческом существе. «Сущность дела состоит в том, чтобы ум *соединился* с сердцем при молитве... Соединение ума с сердцем есть соединение духовных помыслов ума с духовными ощущениями сердца».<sup>1348</sup> Однако этим задача по исцелению и восстановлению человеческого существа еще не исчерпывается. Во-вторых, необходимо восстановить целостность также и *всего* человеческого существа, включающего *животные* части души (см. II, 1.2.1.5), включая в эту целостность даже *физическое тело*.<sup>1349</sup> В итоге - человек во всей целостности

<sup>1343</sup> *О приготовлениях к молитве*, Том V, *op. cit.*, с. 83 - 84.

<sup>1344</sup> *О молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 132.

<sup>1345</sup> *О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, сс. 193 – 194.

<sup>1346</sup> *Ibid.*, с. 240.

<sup>1347</sup> *О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной*, Том V, *op. cit.*, с. 98.

<sup>1348</sup> *Ibid.*, с. 98 - 99.

<sup>1349</sup> «Противоположное состояние - *разделение* ума, души и тела, *несогласное* их действие, часто обращающееся в *противодействие* одного другому - есть горестное следствие нашего падения в праотцах наших... **Ум** наш молится или находится в размышлении и намерении благочестивом, а в **сердце** и **теле**

должен быть восстановлен в качестве храма божьего, чтобы ему быть способным совершать в нем духовное поклонение Богу.<sup>1350</sup> И *ключевая роль* в этой самовосстановительной<sup>1351</sup> работе (посредством молитвы и, конечно, при *помощи* Божьей благодати) отведена именно **уму** человека,<sup>1352</sup> ибо молитва есть «высшее упражнение»<sup>1353</sup> и «высшее занятие»<sup>1354</sup> именно для этого «**епископа**» человеческого существа.<sup>1355</sup> Прежде всего, в низпадшем но, начинающим путь восхождения человеке должен произойти существенный *поворот*, вернее - поворот деятельности ума. Должно произойти внутреннее и решительное **обращение** (по внешнему миру скитающегося и от сердца изолированного) ума «*от вне внутрь*».<sup>1356</sup> Ум, привыкший «*странствовать* свободно в поднебесной, в стране обольщений, с духами, низверженными с неба, - странствовать без цели, безрассудно, зловредно для себя»,<sup>1357</sup> должен теперь **остановиться**, *оставить* этот *широкий путь* свободного странствования и *приучить* себя внутреннему *самоконтролю* и полному *сосредоточению*. Это осуществляется в первую очередь посредством простого упражнения – необходимо свое внимание удерживать в словах произносимой (гласной) молитвы. Таким образом, на рассеянную деятельность склонный ум подвергается строгому контролю; ум уже не может странствовать свободно, но пребывает как бы в *заключении* и *затворе*. Теперь ему *позволяется* лишь сосре-

---

двигутся различные порочные пожелания, различные страстные стремления *влекут с насилем* ум от его упражнения и по большей части увлекают... ум начнет соединяться в молитве **с сердцем и душой**, тогда душа, сначала мало-помалу, а потом и вся начнет устремляться вместе с умом в молитву... что соединился ум твой с душой и телом, что ты **уже не рассечен грехом на части**, но составляешь нечто **ЕДИННОЕ И ЦЕЛОЕ**, что святой мир Христов» (*Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, сс. 212 – 214). См. также: *О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной*, Том V, *op. cit.*, сс. 98 - 99.).

<sup>1350</sup> См.: *Слово о церковной молитве*, Том II, *op. cit.*, с. 165.

<sup>1351</sup> «Духовная практика есть холистическая практика себя в своих энергиях: **практика аутотрансформации**, в которой человек изменяет "всего себя" (холизм)» (**Хоружий**. К антропологической модели третьего тысячелетия. *op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>).

<sup>1352</sup> Ср. «84. Молитва есть действие, подобающее достоинству ума (πρέπουσα ἐνέργεια τῆ ἀξία του νοῦ), или наилучшее и подлинное его употребление» (**Евагриий**. *Слово о молитве*, *op. cit.*, сс. 81. 86).

<sup>1353</sup> *Дух молитвы новоначального*, Том II, *op. cit.*, с. 157.

<sup>1354</sup> *О молитве*, Том I, *op. cit.*, с. 140.

<sup>1355</sup> В эллинской мистике и философии верховная роль решительно отводилась уму, в неоплатонизме сам Путь представлял как путь ума, интеллектуальный процесс (**Хоружий**, С. О некоторых особенностях суфийской практики, **В кн:** *Очерки синергийной антропологии*, Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005., с. 231.). Также и в исихазме «управляющим началом процесса является сознание, ум (νοῦς), и в уме совершаются главные изменения, так что весь антропологический процесс в аске- тике часто именуют **умным деланием** (πρᾶξις νοερά)» (**Хоружий**. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 207.).

Согласно Евагрию: «Если ты **богослов**, то будешь **молиться истинно**, а если истинно молишься, то ты – богослов/ Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ» (**Евагриий**. *Слово о молитве*, *op. cit.*, с. 83). Следуя этой мысли Евагрия, Брянчанинов признает, что «умное делание есть **высшее училище Богословия**» (*Слово о молитве Иисусовой*, А.О., Том II, с. 266.).

<sup>1356</sup> *О существенном делании монаха*, А.О. Том II, с. 144. см. также: Письмо № 213, сс. 414 – 415.

<sup>1357</sup> *О молитве Иисусовой. Отдел III, О упражнении молитвою Иисусовою*, Том I, с. 242.

дотачиваться на конкретные слова устно произносимой молитвы;<sup>1358</sup> при *тихом повторении* слов молитвы и *тихом дыхании*, подвижник постепенно достигает состояния *внутренней концентрации*, т.е. **собирает свой ум в себе самом**.<sup>1359</sup> Воздействуя, таким образом, на сознание посредством «Иисусовой молитвы», в процессе наблюдается некоторая *закономерность*: первоначально она действует на один только ум, приводя его *в состояние тишины и внимания*, потом христианская «мантра» начнет проникать глубже, т.е. *к сердцу*, постепенно пробуждая его от смертного сна. Верным признаком того, что процесс совершается с правильной поочередностью, т.е. когда молитва проникает в сердце и оживляет духовную чувственность в человеке - являются чувства *умиления и плача*.<sup>1360</sup> И только затем должно следовать **«сведение» ума в верхнюю часть сердца**; ум, «хиротонисанный Святым Духом во священника и архиерея», должен **низойти в сердце** для поклонения Богу Духом и Истиною.<sup>1361</sup> На данной стадии ум прекращает свою чисто «головную» активность, внешнюю по отношению к сердцу, и актуально перемещаясь к сердцу, **соединяется** с ним воедино.<sup>1362</sup> Психологический механизм, позволяющий осуществить эту бесподобную специфически-сакральную операцию – это именно **ВНИМАНИЕ** сосредоточивающегося в себе самом ума. *Молитва* (προσευχή), по классическому определению Евагрия, следует за *вниманием* (προσοχή).<sup>1363</sup> И в данном понимании ему неотступно следует вся восточно-аскетическая школа «умной молитвы»<sup>1364</sup>: «молитва, лишенная внимания, **лишена сущности** своей, лишена **жизни**». <sup>1365</sup> Посредством внимательной молитвы ум должен преобразиться в такое состояние,<sup>1366</sup> которое соответствует первоначальному замыслу Создателя. Ум человека, согласно своей истинной природе, является ведь **бесстрастным** и не употребляющим низшую силу души – воображение (образное мышление) в

<sup>1358</sup> «...заключать ум в слова молитвы, и, сколько бы раз он ни устранился из слов, опять вводить его... тогда и сердце вступит в сочувствие уму умилением, — молитва будет совершаться *совокупно* умом и сердцем (О молитве Иисусовой, Том I, *op. cit.*, с. 241).

<sup>1359</sup> Письмо № 117, сс. 205 - 206.

<sup>1360</sup> Слово о молитве Иисусовой, Том II, *op. cit.*, с. 233.

<sup>1361</sup> «...ТОГДА познает христианин блаженным опытом сказанное в Священном Писании: Вы есте церкви Бога жива, якоже реке Бог: яко вселюся в них, и пождоу, и буду им Бог, и тии будут мне людие (2.Кор. 6:16)» (О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной, Том V, *op. cit.*, с. 99.).

<sup>1362</sup> Хоружий. К феноменологии аскезы, *op. cit.*, с. 107.

<sup>1363</sup> «Внимание, взыскующее молитву (προσοχή προσευχήν ζητοῦσα), ее и обретет (προσευχήν εὐρήσει), ибо как раз молитва, а не иное что, следует за **вниманием** (προσευχή γὰρ προσοχή ἐὶ καὶ ἄλλο ἔπεται), и именно ею и следует ревностно заниматься (Евагрий. Слово о молитве, *op. cit.*, с. 92).

<sup>1364</sup> «Хранение ума, блюдение ума, трезвение, внимание, умное делание, умная молитва, это — различные наименования одного и того же душевного подвига, в различных видоизменениях его» (О молитве Иисусовой. Том I, *op. cit.*, с. 189).

<sup>1365</sup> Поучение 2-е в неделю мытаря и фарисея, Том IV, *op. cit.*, с. 33. См. также: «Душа молитвы — **внимание**» (О молитве, Том I, *op. cit.*, с. 134.). «Существенная, необходимая принадлежность молитвы есть внимание. **Без внимания нет молитвы**» (О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной, Том V, *op. cit.*, с. 98.).

<sup>1366</sup> О молитве, Том I, *op. cit.*, с. 134.

процессе духовного познания.<sup>1367</sup> И, поскольку только после падения ему свойственны «нестоятельность и расположение *парить* повсюду»,<sup>1368</sup> то теперь, посредством внимательной молитвы, предстоя перед невидимым Богом, ум также должен стать **невидимым**, как образ невидимого Божества.<sup>1369</sup> Поскольку основными врагами ума после низпадения являются погруженность в *образы*, *рассеянность* мыслей, *мечтательность*, то суть внимательного действия состоит именно в «сохранении (ума) безвидным, отвергая все образы, рисующиеся в способности воображения».<sup>1370</sup> Таким образом, в тотальном отречении (и очищении) не только от внешнего мира, но даже от своего внутреннего мира посредством постоянной концентрации (внимательной молитвы) исихаст-мистик усматривает истинную «тесноту» христианского пути. Непрерывно повторяемая молитва-мантра становится своеобразной «стеной» (или «стражем»), отделяющей духовную монаду подвижника от любых проявлений чувственного космоса (как внешнего, так и внутреннего)<sup>1371</sup>:

Путь истинной молитвы соделывается несравненно *теснее*, когда подвижник вступит на него деятельностью *внутреннего человека*. . . Вступивший умом в подвиг молитвы, должен **отречься**, и **постоянно отрекаться**, как от всех помыслов и ощущений падшего естества, так и от всех помыслов и ощущений, приносимых падшими духами, сколько бы ни были благовидными те и другие помыслы и ощущения; он должен **идти постоянно тесным путем** внимательнейшей молитвы, *не уклоняясь ни налево, ни направо*. Уклонением **налево** называю оставление молитвы умом для беседы с помыслами *суетными и гре-*

<sup>1367</sup> «11. Стремись к тому, чтобы во время молитвы ум твой стал **глухим** и **немым** (καφὸν, καὶ ἀλάλον), и тогда сможешь молиться 67. Молясь, не облачай в самом себе Божество в **зримые формы** и не позволяй, чтобы ум твой запечатлевался каким-либо [чувственным] образом, но **приступай к Нематериальному нематериально** (ἀύλος τῷ ἀύλῳ πρόσιθι), и [тогда] постигнешь [Его] 68. . . Божество лишено формы и величины (θεῖον καὶ ἀσχημάτιστον) 71. . . **молитва есть отрешение [ума от всяких] помыслов** (προσευχὴ γὰρ ἐστὶν ἀπόθεσις νοημάτων) 119. Блажен ум, который во время молитвы становится **нематериальным** и **отрешенным от всего вещественного** (ἀύλος καὶ ἀκτήμων γίνεταί) (Евагрий. *Слово о молитве*, *op. cit.*, сс. 78. 84. 90).

<sup>1368</sup> *О внимании при молитве*, Том V, *op. cit.*, с. 86. См.: «**Рассеянность** окрадывает молитву. **Мечтательность** в молитве еще вреднее рассеянности. **Отвергай** благие, по-видимому, помышления и светлые, по-видимому, разумения, приходящие к тебе во время молитвы, **отвлекающие** тебя от молитвы» (*Дух молитвы новоначального*, Том II, *op. cit.*, сс. 154 - 155.).

<sup>1369</sup> «ум не должен представлять ни в себе, ни из себя, ни перед собой никакого вида, должен быть **совершенно безвидным**. Иначе: ум должен быть вполне чужд мечтания, сколько бы ни казалось это мечтание непорочным и святым. . . **Внимательная молитва**, чуждая рассеянности и мечтательности, есть видение невидимого Бога, влекущего к себе зрение ума и желание сердца (Ibid., сс. 154. 156).

<sup>1370</sup> «**Мечтание**, как бы ни было приманчивым и благовидным, будучи собственным, произвольным сочинением ума, выводит ум из состояния Божественной истины, вводит в состояние самообольщения и обмана, а потому оно и отвергается в молитве. . . Образы, если их допустить ум в молитве, соделаются **непроницаемою завесою, стеною между умом и Богом**» (*О молитве*, Том I, сс. 134 - 135).

<sup>1371</sup> С. Хоружий под «вниманием» (προσοχή) понимает «тонкую, разветвленную икономию **«стражи»** (или своего рода **«стенки»**) **молитвенного процесса** (προσευχή), в целях **ограждения его от любых внешних и внутренних нарушений** - как от чуждых вторжений, так и от отвлечения, рассеяния его энергий (См.: Хоружий. *К антропологической модели третьего тысячелетия*, *Op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>).

ховными; уклонением **направо** называю оставление молитвы умом для беседы с помыслами, *по-видимому, благими*.<sup>1372</sup>

Итак, посредством постоянной и внимательной молитвы духовная (умственная) сущность человека освобождается от всех впечатлений внешне-материального мира и своей чувственной природы: «затворились двери чувств: язык безмолвствует, глаза закрылись, слух не внемлет ничему, что *вне* меня. Ум, одетый в молитву, сложив бремя земных помышлений, **нисходит** к сердечной клетке».<sup>1373</sup> При этом путь ума к воссоединению с сердцем не является легким: «ум, **усиливаясь соединиться с сердцем**, сперва встречает непроницаемый *мрак, жесткость и мертвость* сердца, которое невдруг возбуждается к сочувствию уму»;<sup>1374</sup> препятствуют не только явно греховные чувствования и помыслы, но и все **естественные** помыслы и ощущения».<sup>1375</sup> Но, тем не менее, при неотступном и стремительном путешествии ума в «обетованную страну» сердца, при дальнейшем углублении, сердце постепенно начинает *сочувствовать* внимательным стремлениям ума, «мало-помалу способствуя соединению ума с сердцем».<sup>1376</sup> «Когда ум будет, таким образом, *во внимании*, тогда и сердце вступит в сочувствие уму **умилением**, - молитва будет совершаться *совокупно* умом и сердцем».<sup>1377</sup> Все же необходимо подчеркнуть, что «между сочувствием сердца уму и соединением ума с сердцем или схождением ума в сердце - величайшее различие».<sup>1378</sup>

Иное... *обращаться* часто к сердцу, а иное - быть *по уму епископом сердца*, князем и архиереем, приносящим Христу словесные жертвы. Иное - *молиться* со вниманием, при *участии* сердца, иное - **нисходить** умом в сердечный храм и оттуда приносить *таинственную молитву*, исполненную силы и благодати Божественных. *Второе* происходит *от первого*... при усилении внимания, сочувствие сердца уму обращается в **соединение** сердца с умом: наконец, при внимании, усвоившемся молитве, **ум нисходит** в сердце для глубочайшего молитвенного священнослужения.<sup>1379</sup>

<sup>1372</sup> *О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 195.

<sup>1373</sup> Молящийся ум взыскует соединения с сердцем, ПСТ, А.О., Том I, с. 279.

<sup>1374</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 233.

<sup>1375</sup> «Как бы они ни были тонки и замаскированы мнимою праведностью, разрушают соединение ума с сердцем, поставляют их в противодействие, друг другу» (*О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной*, Том V, *op. cit.*, с. 100.).

<sup>1376</sup> *Ibid.*, с. 97. Это **сочувствие сердца уму** в первую очередь выражается через чувство **умиления** (*Дух молитвы новоначального*, Том II, *op. cit.*, с. 153).

<sup>1377</sup> «Дух соединился с умом и вместе с ним произносил молитву, причем ум действует *словами, произносимыми одною мыслию или и с участием голоса*, а дух действует *чувством умиления или плача*. **Соединение** даруется в свое время Божественною благодатию, а для новоначального достаточно, если дух будет *сочувствовать* и содействовать уму. При сохранении внимания умом, дух непременно ощутит *умиление* (*О молитве Иисусовой*. Том I, сс. 241. 247.). «От **внимания** рождается **умиление**, а от умиления усугубляется **внимание**. Они усиливаются, рождая друг друга; они доставляют молитве глубину, оживляя постепенно сердце; они доставляют ей чистоту, устраняя рассеянность и мечтательность» (*Ibid.*, с. 272).

<sup>1378</sup> *Ibid.*, с. 253.

<sup>1379</sup> *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 246.

На данной стадии ум (посредством *непрестанной* молитвы) начинает уже свое архиерейское священнодействие в сердечном храме.<sup>1380</sup> От соединения **ума с духом** (или духовным чувством), молитва из *умственной* превращается уже в **«сердечную»**.<sup>1381</sup>

Если центр человеческого существа (его внутренний храм) исцелен, сделан целостным, то, тем самым, благодатная сила молитвы может проникать также и в *периферийные* структуры духовного храма. Спасительная благодать «начинает действовать во всех членах души и тела, отовсюду *изгонять* грех, повсюду *уничтожат* владычество, влияние и яд демонов».<sup>1382</sup> Таким образом, внимание ума, сошедшее в сердце и сведшее с собою ум, начинает теперь образовать единую структуру *ума-сердца*<sup>1383</sup>, позволяющую подвижнику контролировать *все существо* в совокупности: «...вся душа повлечется к Богу непостижимую духовною силою, увлекая с собою и *тело*. Молитва преуспевших в ней подвижников произносится *из всего существа*. Весь человек делается как бы одними устами».<sup>1384</sup>

Итак, в данной главе нам удалось зафиксировать сам (умно-сердечный) **«нерв»**, можно сказать, всего учения Брянчанинова. В контексте трансформации плотски-душевного человека в духовное существо именно соединение ума и сердца (посредством правильно осуществленной молитвенной практики) должно привести к упомянутой аскетической *«пятидесятнице»* (см. II, 2.3.1), что и является *преодолением* своего плотски-душевного уровня и усвоением совершенно нового уровня существования – *пневматического*, словесного, умственного. Посредством соединения ума с сердцем человек входит в **духовное (= бесстратное) состояние**, приобретая, наконец, радостное воссоединение с самим собой<sup>1385</sup> и с Богом.

#### 2.4.2.2.1.2.4 К таинственной черте преображения

В случае успешной реализации всей выше описанной программы христианин-подвижник теперь **«исключается из числа плотских и душевных, сопричисляется к**

---

<sup>1380</sup> Ibid., с. 241. См. «молитва, **приносимая** умом в сердечном храме» или «молитва, **действуемая художественно умом в сердце**» (Ibid., с. 243.)

<sup>1381</sup> Ibid., с. 280.

<sup>1382</sup> Ibid., с. 233.

<sup>1383</sup> «Такая внимательная молитва может назваться **и умной и сердечной**, как совершаемая часто одним умом, и в тщательных делателях **всегда при участии сердца, выражающимся чувством плача и слезами по причине умиления**» (Ibid., с. 241.).

<sup>1384</sup> *О молитве Иисусовой*. Том I, *op. cit.*, с. 253. «**Совершенство молитвы** заключается в том, когда она произносится к Богу без уклонения ума в развлечение, когда все мысли и чувствования человека собираются во единое моление» (Ibid.).

<sup>1385</sup> «Как некоторый муж, отлучавшийся из своего дому, когда возвратится, не помнит себя от радости, что сподобился увидеться с женою и детьми, так и **ум**, когда соединится с **душой**, исполняется неизреченных сладости и веселия» (*Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 267).

**духовным** и восхваляет Господа в церкви преподобных». <sup>1386</sup> Если **ДО** соединения (ума с сердцем) подвижник исполнял евангельские заповеди с *величайшим трудом* (постоянно *насилуя* и *принуждая* свое падшее естество), то уже **ПОСЛЕ** соединения духовная сила влечет подвижника к исполнению заповедей, делая христианское послушание *удобным, легким и сладостным*. <sup>1387</sup> А от такого исполнения евангельских заповедей, в свою очередь, в душе появляются *ощущения*, чуждые естеству падшему и незнакомые ему, - **ощущения духовные**. <sup>1388</sup> Если данный опыт «аскетической пятидесятницы» сравнить с обетованиями о сущности Нового Завета <sup>1389</sup> (см. Приложение № 14), то получается, что «нормальный уровень» новозаветного христианства (согласно с фактами св. Писания) совпадает именно с уровнем аскетического совершенства в системе Брянчанинова.

В целях обретения более полной картины трансформации человека по Брянчанинову, мы должны взглянуть на еще один элемент его учения. В первом томе своих *Опытов* он предлагает толкование евангельских блаженств, где в положительных терминах изложен путь восхождения. Согласно Брянчанинову макарисмы («Μακάριοι» в Мф. 5, 3 – 14) составляют *единую лестницу* восхождения, скачки на которой невозможны: непременно должно восходить со ступени на ступень. <sup>1390</sup> Хотя, начиная уже с первой ступени (т.е. «нищеты духа»), можно говорить о блаженстве христиан, достигших эту ступень. В какой то степени также можно говорить о духовных ощущениях и даже о духовном рождении (согласно Ин. 3, 6) христианина, <sup>1391</sup> но, тем не менее, реальное **место сечения** в этой лестнице блаженств можно усмотреть лишь между 6. и 7. блаженствами - ступенями. «В чистое сердце нисходит мир Божий, соединяет дотоле разделенный ум, душу и тело, воссоздает человека, соделывает его потомком Нового Адама». <sup>1392</sup> И именно это место является тем, что мы назвали «аскетической пятидесятницей», или своеобразным «крещением Духа», конечно - в стиле христианского эллинизма. Если все предыдущие ступени **ДО** этого сечения Брянчанинов обозначает «поприщем покаяния», то уже **ПОСЛЕ** достижения ступени «блаженны миротворцы» (Мф. 5, 9) христианин «примируется с Богом, со всеми обстоятельствами, со всеми ближними,

<sup>1386</sup> Ibid., с. 227.

<sup>1387</sup> *О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной*, Том V, *op. cit.*, с. 101.

<sup>1388</sup> О евангельских блаженствах, ПСТ, А.О., Том I, с. 483.

<sup>1389</sup> См. тексты: Иер. 24, 7; 31, 33 – 34; 32, 40; Иез. 11, 19-20; 36, 26 – 27; Евр. 8, 8 – 12.

<sup>1390</sup> *О евангельских блаженствах*, Том I, *op. cit.*, сс. 485 - 486.

<sup>1391</sup> «Зрение падения своего уже есть блаженство для падшего человека. Видящий падение свое способен признать необходимость спасения, Спасителя, способен уверовать в Евангелие живую верою» (Ibid., с. 483.).

<sup>1392</sup> Ibid., с. 485.

с самим собою; он соделывается сыном Божиим по благодати.<sup>1393</sup> Стяжавший мир Божий, он становится способным и к окончательным блаженствам - к «благодушному претерпению с радостью поношений, клевет, изгнаний и прочих напастей».<sup>1394</sup> Таким образом, Брянчанинов четко делит всю лестницу блаженств на **ДВЕ** основные части: «поприще покаяния» и «высоту лестницы», соответствующих состоянию «спасения» и «христианского совершенства», о которых мы уже раньше упоминали. Если данную лестницу еще сопоставить с тремя принципиальными состояниями, в которых находится человеческая природа (нижеестественным, естественным и вышеестественным), то сказанное о «поприще покаяния» будет соответствовать «**естественному, душевному, пристрастному** уровню». Этому уровню бытия соответствуют христиане, хотя и спасенные, «живущие для вечности, упражняющиеся в добродетелях, борющиеся со страстями», однако еще не получившие полной свободы, и не достигшие совершенства.<sup>1395</sup> Согласно неумолимой логике (двухступенчатой этики), на этом возможность духовного роста для рядовых христиан исчерпывается. Рядовой христианин (т.е. не состоящий в чине монашества) должен довольствоваться исполнением заповедей (в свою меру) и покаянной молитвой. Трансформированное же состояние природы (в смысле «аскетической пятидесятницы») ему практически недоступно и даже не позволено, ибо «совершенство в христианстве достигается *в иночестве*».<sup>1396</sup>

Когда же на пути исполнения евангельских заповедей и посредством правильно осуществленного подвига молитвы, ум и сердце **монаха** начинают *соединяться*, наступает время *особой благодати* в жизни подвижника. Он осуществляет окончательную трансформацию своего плотски-душевного состояния, становясь наконец **духовным христианином**. И это состояние соответствует, как мы уже знаем, «**вышестоящему, духовному, безстрастному** уровню» бытия.<sup>1397</sup> Христиане-подвижники, находящиеся на данном уровне пережили *исполнение Духом Святым*, так что теперь действуют, говорят под Его влиянием, возносятся превыше не только своих страстей, но и превыше своего естества.<sup>1398</sup> Только христиан данного уровня Брянчанинов оценивает как *истинных* христиан, как «свет миру» и «соль земли» (см. Мф. 5, 13 - 14), только таковые христиане достигли уровня *духовного познания*: они «видят себя, видят и ближних, а их увидеть может только подобный им духовный» (см. 1.Кор.2, 13-16).<sup>1399</sup> Беда только

---

<sup>1393</sup> Ibid.

<sup>1394</sup> Ibid.

<sup>1395</sup> Письмо № 158, с. 288.

<sup>1396</sup> *Плач мой*, Том I, *op. cit.*, с. 524.

<sup>1397</sup> Письмо № 158, *op. cit.*, с. 288.

<sup>1398</sup> Ibid.

<sup>1399</sup> Ibid.

в том, что и для православных монахов (этих, фактически единственных претендентов на статус истинных христиан) в условиях современного отпадения и оскудения путь к духовному совершенству также *практически* закрыт. Тем самым мы должны констатировать, что система мышления этого влиятельнейшего в православном мире епископа-подвижника и реализация предложенного им пути духовной трансформации упирается в крайний пессимизм.<sup>1400</sup> О причинах этого пессимизма и радикализма мы уже говорили в исагогической части нашей работы, и обсудим еще в предстоящем отделе богословской дискуссии. Однако чтобы закончить основную часть исследования на *оптимистической* ноте, постараемся очертить духовный портрет трансформированной личности по Брянчанинову.

#### 2.4.2.2.1.2.5 Основные признаки трансформированного сознания

Хотя для достижения таинственной черты аскетической «пятидесятницы» необходимы долгие годы, однако *мощное переживание* благодати Духа (т.е. соединения с самим собою и исцеления своей природы) могут наступить вполне *«внезапно»*.<sup>1401</sup> И если ДО этого переживания плотской или душевный христианин не имел права «признавать правильным никакого сердечного ощущения, кроме ощущения покаяния, спасительной печали о грехах, растворенной надеждою помилования»,<sup>1402</sup> то состояние «ПОСЛЕ» соединения ума с сердцем характеризуется уже «чистотой и **обновлением** Духом». <sup>1403</sup> Именно после этой черты христианин вступает *в новую жизнь* и *новый подвиг*, проистекающих из его обновленного состояния.<sup>1404</sup> Посредством благодатной **силы** Духа подвижник теперь приобретает способность противостоять всем страстным помыслам и страстным ощущениям.<sup>1405</sup> И только теперь христианин (в качестве «исправленного сосуда»<sup>1406</sup>), имеет право на снабжение и украшение **дарами** божественной благодати.<sup>1407</sup> «За соединением, или вместе с соединением, последует явление *духовных плодов и дарований*». <sup>1408</sup> Одним из самих центральных дарований является

---

<sup>1400</sup> В качестве единственного руководителя остался лишь в книгах запечатленный опыт древности. Однако, поскольку интерпретация аскетического наследия древности в условиях современности чревата многими опасностями, то фактически, кроме литературных трудов Брянчанинова, остается лишь терпение скорбей, в качестве основного инструмента спасения. «В наше время предоставлено спасаться наиболее *терпением скорбей*» (Письмо № 100, с. 176.). «Тебе известно, что иноки последних времен должны *спасаться скорбями...*» (Письмо № 134, с. 237.).

<sup>1401</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, сс. 200 – 201 и 204.

<sup>1402</sup> *Ibid.*, с. 198.

<sup>1403</sup> *Ibid.*

<sup>1404</sup> *Ibid.*, с. 203.

<sup>1405</sup> *О молитве Иисусовой устной, умной и сердечной*, Том V, *op. cit.*, с. 99.

<sup>1406</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, Том II, *op. cit.*, с. 206.

<sup>1407</sup> См. *Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 285.

<sup>1408</sup> *Слово о молитве умной, сердечной и душевной*, *op. cit.*, с. 204.

«мир Христов», в первую очередь связанный с *полным утиханием* страстей, кипением и волнением крови и влиянием последней на состояние души. Теперь это море враждебной стихии делается полностью *неподвижным*, дыхание ветров – помыслы и мечтания *бездействуют* в жизни духовного христианина, и «бывает **тишина веляя**».<sup>1409</sup> От блаженного действия Святого Духа в человеке начинает веять в нем *необычная тишина*, появляется *мертвость к миру и наслаждениям*. Христианин *примиряется* ко всему и ко всем, он начинает ощущать *сострадание* ко всему человечеству, которое переходит в **любовь**.<sup>1410</sup> Это состояние сразу отзывается на характере молитвы подвижника; при усугублении внимания, помыслы и мечтания постепенно исчезают, уступая место *безмолвию*, и молитва становится **чистой**.<sup>1411</sup> Мир рождается также и в результате *прекращения внутренних противоречий* между умом, сердцем и телом. Когда человек объят чистою молитвою, тогда его ум и сердце молятся *в полном единстве*. Его сердце больше не противоречит уму, не увлекаясь посторонними и страстными стремлениями, а телесные чувства (в особенности зрение и слух) больше не противодействуют молящемуся уму, не доставляя последнему свежих впечатлений вещественно-чувственного мира: «*глаза смотрят и не видят, уши слышат и вместе не слышат*».<sup>1412</sup> Необходимо, чтобы подвижник и впредь остался полностью **равнодушным** («хладным», «если возможно – чуждым») к земным интересам и деятельности, в противном случае он рискует потерять присутствие этого священного мира в себе и чистоту безмолвия.<sup>1413</sup>

Молитвенный подвиг, имеющий своею целью **нисхождение** (κατάβασις) ума в сердце совпадает также и с **восхождением** (ἀνάβασις)<sup>1414</sup> (или восхищением) его к Богу.<sup>1415</sup> Ту же самую идею мистического мышления можно выразить и следующим образом: ум, входящий во «внутреннюю клетку» сердца и совершающий там очищение последнего,<sup>1416</sup> тем самым находит вход в «небесную клетку». В конце данного дискурса прислушаемся еще раз к словам Игнатия Брянчанинова, выражающих основную идею его аскетической системы, выдержанную в духе эллинистической мистики: «Постарайся войти в клетку, которая внутри тебя, и увидишь клетку **небесную**. Та и другая - одно:

---

<sup>1409</sup> Ibid., сс. 204 - 205.

<sup>1410</sup> Ibid., с. 202.

<sup>1411</sup> Ibid., с. 204.

<sup>1412</sup> Ibid., сс. 212 – 213.

<sup>1413</sup> Ibid., сс. 214 – 215.

<sup>1414</sup> «36. Молитва есть восхождение ума (ἀνάβασις νοῦ) к Богу» (Евагрий. *Слово о молитве*, *op. cit.*, с. 81).

<sup>1415</sup> **Конец** молитвы по Брянчанинову «восхищение ума к Богу» (*Слово о молитве Иисусовой*, Том II, *op. cit.*, с. 245).

<sup>1416</sup> «Молитва эта может привести в движение всю силу врага в сердце, и молитва эта может победить и искоренить ее мало-помалу. Имя Господа Иисуса Христа, **сходя в глубину сердца**, смирит владеющего пажитями его змея, а душу спасет и оживотворит». О «художественном очищении своего сердца» (Ibid., сс. 231. 272).

одним входом вступишь в обе. Лествица к Царству Небесному - *внутри тебя*: она устроена таинственно в душе твоей». <sup>1417</sup>

## 2.5 Краткий обзор основных положений онтологической трансформации по Брянчанинову

Мы учли центральную установку самого автора, что только *правильный* опыт трансформации является гарантом духовного преображения человека («преобразования *плотски-душевного* человека в *духовного*»). Поэтому мы предприняли попытку систематически проследить весь путь, процесс трансформации, начавши *от самих основ* спасительного опыта, постепенно продвигаясь (по условной вертикали) *к самим вершинам* этого опыта, учитывая основные закономерности рассматриваемого нами «пути восхождения». В качестве основного *ориентира* мы избрали (часто упомянутую автором) таинственную и критическую *черту*, обозначающую переломный момент в процессе трансформации, при достижении которой резко разграничиваются состояния «плотски-душевных» и чисто «духовных» христиан (= пневматиков). Таким образом, мы могли увидеть, как на свет появляется (аскетически рождаемый) *новый* человек - *καὶνὴ κτίσις* по Брянчанинову. Это было важно потому, что в системе Брянчанинова именно этот уровень (духовный) существования, достигнутый аскетическим методом в схеме исихастского восхождения соответствует уровню адекватно-человеческого существования и истинного христианства.

1. В результате грехопадения (низпадения) одна из онтологически высококачественных частей человеческого состава – его ум (= *νοῦς*) с локализацией в «верхней части сердца», (т.е. духовного храма), основная функция которой связана с непосредственным богопознанием и осуществления контроля над нижестоящими (и онтологически низкопробными) частями человеческой души, совершает трагический отход от своего истинного местопребывания во внутреннем храме, духовном мире и т.д., погружаясь (рассеиваясь) при этом в мир множественности чувственно-материальных объектов и смешиваясь (отождествляясь) с низшими частями страстной души (с различными телесными импульсами, с образным и дискурсивным мышлением). Данное состояние равнозначное библейскому «грехопадению» (Быт 3), а в аскетическом богословии – (метафизически понимаемому) низпадению «с неба на землю». Основная проблема человека заключается в том, что он «забыл» о месте своего истинного пребывания, не понимает свое настоящее состояние (как неестественное, плотское, рабское). Данное положение низпадения приравнено нахождению в «чужой и враждебной стране» и сфере низпадших демонов. Человек живет в сонно-подобном состоянии (подобному духовной смерти) и не понимает свою нужду в радикальном спасении. Великое расстояние (в метафизическом смысле) между ним и Богом (и духовным миром) должно быть преодолено, как на космологическо-онтологическом (макрокосмическом) уровне, так и в антропологическом (микрокосмическом уровне).

2. Преисторический (еще не низпадший и живущий в небесном, духовном раю) человек становится субъектом земной истории только после т.н. низпаде-

---

<sup>1417</sup> «Желающий видеть Господа внутри себя, старается очистить сердце свое непрестанной памятью Божией. Мысленная страна чистого души - внутри его. Солнце, сияющее в ней - свет Святой Троицы. Воздух... которым дышат жители ее, - Всесвятый Дух. Жизнь, радость - и веселие этой страны - Христос, Свет от Света - Отца, это - Иерусалим и Царство Божие, сокровенное внутри нас, по слову Господа. Эта страна - облак славы Божией: одни чистые сердцем войдут в нее, чтобы увидеть лицо своего Владыки и чтобы озарились умы их лучом света Его» (Ibid., сс. 247 – 248.).

ния, при том, как уже негативно трансформированное существо, как своего рода псевдо-человек, фактически на уровне животного. В своем неестественном (паталогическом, страстном) состоянии данное существо продуцирует дисгармонию и грех во всех сферах своего низпадшего существования.

3. Подобно тому, как низпадение произошло в результате неправильных действий ума (= *νοῦς*), так и теперь, при начале «духовного восхождения» уму отведена ключевая роль – ум должен приобрести правильный «гносис», включающий **а)** понимание своего трагического положения «на чужбине» и в заключении своей чувственности (*sēma-sōma*); **б)** культивирования неприязни к своему нынешнему месту пребывания (земля и все земное) и плотски-животному положению; **в)** принятие радикальных решений по отношению к своему возвращению (восхождению), т.е., к повышению своего онтологического уровня и преодолению псевдо-человеческого состояния; **г)** приобретение правильного гнозиса о пути (онтологической лестнице), который приведет его в потерянный рай (духовный мир) с математической точностью.

4. Таким образом, пробужденный человек, познавший принципиальную трех-частность пути восхождения, должен приступить к действию (практике). Он должен преодолеть три уровня бытия (или три состояния человека) в восходящей перспективе. **Плотской** человек (христианин) постепенно должен возвыситься до **душевного** уровня, а душевный человек (христианин) должен достигнуть высоты чисто **духовного** бытия.

5. Учитывая, что в эллинистически-мистическом мышлении макрокосм совпадает с микрокосмом, путь достижения духовного уровня (лестница восхождения) ведет через внутренний мир индивидуума. То, что посредством аскетической практики он достигает на антропологически-микрокосмическом уровне, соответствует и его статусу на макрокосмическом уровне.

6. Без резких скачков, процесс трансформации (возвращения) протекает через три вышеупомянутые уровня бытия (плотской-душевной-духовной) и делится на две основные стадии – а) стадия «спасения»; б) стадия «совершенства». Проходя стадию «спасения», подвижник приходит к переломному моменту (мистической черте), после преодоления которой он существенно меняет свой онтологический статус: перестает быть «плотски-душевным» христианином, становясь духовным существом. В системе Брянчанинова все положительные индикативы «*en Christō*» (которые в иудео-христианской модели присваиваются каждому христианину без исключения), переносятся на уровень пневматического состояния, достигнутого в исихастской парадигме восхождения.

7. Специфическое и существенное ядро процесса трансформации составляет практика исихастской молитвы. Молитва, согласно Брянчанинову, в первую очередь является **методом** (а не результатом уже существующих отношений человека с Богом в рамках Завета), точной «наукой», которой можно и необходимо научиться. Молитва – *путь к Богу*.

8. Посредством правильно практикуемой молитвы, постепенно устраняется основная проблема грехопадения (низпадения). В множественности внешнего материально-чувственного мира рассеянный ум постепенно «возвращается», «собирается» и «низводится» (концентрируется) во внутрь существа и переживает радостное воссоединение ранее «расторгнутого брака» с духом (духовными чувствами сердца). Таким образом, внутренний храм человека (ум-слово-дух) восстанавливается, а восстановленный «сосуд» уже способен содержать в себе Святого Духа и полностью контролировать низшие (периферные) части человеческого состава.

9. При помощи исихастской молитвы подвижник с хирургической точностью начинает абстрагироваться от впечатлений как внешнего, так и внутренне-

го мира. Таким образом, достигается разрыв с «иллюзорным» внешним миром и псевдо-миром проявлений феноменального «я». Подвижник начинает открывать свое духовное существо, стоящее выше чувств, воображения и даже мышления. И в данной связи мы можем говорить о состоянии *ἡσυχία* - «безмолвие», по сути являющимся не просто «тишиной ума и спокойствием», как принято переводить в популярных изданиях, а скорее - состоянием глубокой медитации.

10. Брянчанинов акцентирует *правильное, постепенное и закономерное* прохождение процесса трансформации, чтобы опыт трансформации сохранялся *чистым*. Это значит также и то, что практика молитвы должна быть правильно мотивированной. С сознанием своей глубокой падшести, отчуждения от Бога и ужаса своего положения, - подвижник должен агонизировать в своей молитве. Как низпадный грешник, беглый преступник и раб он должен вопиять о помиловании, имея пред собою единую цель – возвратится в «рай сладостей», от куда он удалился по своей вине. Поэтому парадигматический характер здесь приобретает молитва мытаря (Лк 18, 13). Чувства глубокого сокрушения и страх должны быть постоянным эмоциональным настроением в молитве, ибо молитва является попыткой падшего грешника посредством правильного поведения (внешнего и внутреннего) умиловастивить грозного Судью. Поэтому практика исихастской молитвы для Брянчанинова «вещь страшная», ибо в случае несоблюдения правильных действий подвижник с большой вероятностью может приобрести *ложный* опыт духовности.

11. Итак, процесс трансформации проходит через стадию «спасения», в которой для православного христианина возможен лишь т.н. отрицательный образ подвижничества (культивация покаяния и самоотречения). И только после преодоления критической черты трансформации подвижник («перешедший из плотски-душевного состояния в духовное»), согласно своему онтологическому статусу, уже способен иметь адекватно-духовные переживания – любовь, радость, душевный мир и т.д. Только теперь он способен иметь адекватно-духовные дарования (харизмы) и адекватно-христианское служение.

## ЧАСТЬ III: БОГОСЛОВСКАЯ ДИСКУССИЯ

### В прелести эксклюзивизма

(проблема эксклюзивности брянчаниновской керигмы)

### Введение

... надо очень остерегаться помыслов *ложного смиренномудрия*, которые не преминут быть предъявлены ему демонами и человеками - орудиями демонов. Обыкновенно в таких случаях *плотское мудрование* возражает: "неужели ты один - прав, а все или большая часть людей ошибаются!" Возражение - не имеющее никакого значения! *всегда немногие, весьма немногие* шествовали по узкому пути; в последние дни мира этот путь **до крайности опустеет**.<sup>1418</sup>

Мы полагаем, что выше приведенные слова Брянчанинова в точности выражают общее настроение его духовно-литературной деятельности. В сознании своего особого избранничества – быть голосом древних отцов для современности – Брянчанинов от-

<sup>1418</sup> См. Комментарий Брянчанинова на 41. стих Антония Великого, *В кн.: Отечник*, Том VI, с. 20.

нюдь не страшится *экслюзивности*<sup>1419</sup> своих взглядов и не старается смягчить категоричный тон своих выводов. Епископ-ревнитель выдвигает настолько острую претензию на абсолютную ортодоксальность своего мировоззрения, что читатель вынужден всегда выбирать только между *двумя* альтернативами, между белым и черным, между истиной и сатанинской прелести. В итоге - он должен **или** беспрекословно *поверить* голосу древних отцов православного Востока в инспирированном изложении Брянчанинова (делая соответствующие выводы), **или** же, - в негодовании воспротивиться этому манипулирующему «голосу», желающему при помощи страха навязать всему христианскому миру определенную модель духовности. Поэтому завершающую часть нашей работы мы посвятим проблеме экслюзивизма, проистекающей из радикальности установок Брянчанинова.

Резкий и возражений нетерпящий тон, с каким Брянчанинов отстаивает свои *частные мнения* (теологумы), представляя их читателю в качестве ортодоксальных, вселенских истин Православия, заставляет нас сделать следующий вывод. Логически выстроенное и обильно аргументированное учение еще не гарантирует безошибочность или «математическую точность» (*акривию*) православного вероизложения, на которое постоянно претендует Брянчанинов. Он непоколебимо убежден, что именно его взгляды выражают истинное понимание православно-аскетической традиции и заставляет поверить в это своих приверженцев. Однако из полемики еп. Игнатия (Брянчанинова) с еп. **Феофаном Затворником** (о природе души) видно, что факты из т.н. Святоотеческого материала могут быть подобраны, собраны, классифицированы и истолкованы совершенно по-разному и подстроены под целеустановки определенной философской идеи. На примере данной полемики (двух исихастов-классиков) с отчетливостью видно, с какой настойчивостью частные (или общепринятые) теологумы могут быть абсолютизированы в качестве ортодоксальных по преимуществу, создавая опасный прецедент относительно нетерпимости и сектантскому сознанию.

В первую очередь проследим конфликт Брянчанинова с традицией, в общих рамках которой он находится сам, т.е. русской традицией по реконструкции исихастской духовности. Далее убедимся, насколько глубок конфликт брянчаниновской экслюзивности (и вместе с ней – большей части русско-православного сознания) с ос-

---

<sup>1419</sup> В данном дискурсе мы будем оперировать с понятиями, заимствованными из религиоведения. Взаимоотношения между различными религиями можно характеризовать посредством применения, как минимум, трех терминов: экслюзивизм (*exclusivism*), инклюзивизм (*inclusivism*) и религиозный плюрализм (*pluralism*). Термин экслюзивизм обозначает понимание, что только один путь спасения истинен, а остальные – полностью заблуждаются. Данный термин стоит в контрасте с инклюзивизмом (один путь спасения истинен в абсолютном смысле, остальные - частично истинны) и плюрализмом (разные пути спасения равноправны между собой и в равной мере пригодны). Наше употребление «экслюзивизма» связано, скорее, с внутри-христианскими взаимоотношениями, обозначая категоричное настаивание только на одном понимании какого-то вопроса и радикальное исключение других возможных решений того или другого вопроса.

тальным христианским миром и миром общечеловеческих ценностей – наукой, философией, искусством и т.д.

## 1. Брянчанинов в контексте собственной традиции

### 1.1 Брянчанинов и старческое движение в Оптине

Из исторического обзора (I, 2.4.1) мы уже видели, что русское религиозное сознание реагировало на секуляризацию и формализацию синодальной Церкви пробуждением внутри самого Православия. Это была попытка восстановить (реконструировать) линию гениально-православной духовности в виде мистически-аскетической традиции филокализма. Мы узнали также, что Брянчанинов почитается одним из возродителей исихастской духовности по линии Паисия Величковского, хотя мы и не можем слишком упрощенно поставить его в один ряд с другими представителями аскетического пробуждения XIX века.<sup>1420</sup> Теперь пришло время поговорить об этом подробнее. В самом деле, Игнатий Брянчанинов не просто один из возродителей исихастской традиции, как это охотно *желают* видеть (и идеалистически-упрощенно представить<sup>1421</sup>) различные реконструкторы и ревнители православной духовности. На основании данных нашего исследования, в лице Игнатия Брянчанинова, скорее всего, узнается пророк-реформатор, претендующий на особый статус, на особую миссию – возвестить волю Божью для христиан «современности». Вполне обоснованно его можно считать создателем даже *особой школы* русского аскетизма, естественно, в рамках общего русла русского исихазма. И, согласно самопониманию данной школы (или традиции), святитель Игнатий отнюдь *не один из ...*, но едва ли не *единственный проводник аутентично-духовного пробуждения в России*. Он - чуть ли не *единственный*, кто был наделен *адекватным* ключом к пониманию и правильному применению этого духовного наследия православной древности для нужд современности и в условиях т.н. «крайнего оскудения». Как мы уже видели, Брянчанинов не усматривает ни в русско-православной Империи, ни в православном мире в целом, даже и малейших признаков духовно-аскетического пробуждения (см. I, 2.4.2). Нельзя, конечно, сказать, что он не видел и не

---

<sup>1420</sup> См. «Потому что среди своих современников, даже более-менее благочестивых и даже некоторых святых, он выделялся крайне скептическим отношением к состоянию всего современного ему православия... А в то время многие ссылались на пример Оптиной пустыни как на пример расцвета монашества, - а Игнатий Брянчанинов относился *достаточно скептически* и к Оптиной пустыни, и к тому духовничеству, которое они там практиковали даже по отношению к мирянам; и конечно, многие говорили, что это все-таки слишком пессимистично, что на самом деле все несколько лучше, и указывали на *разные признаки церковного возрождения...*» (Самое лучшее время для Церкви наступило сейчас, Проповеди иеромонаха Григория (Лурье) [online], *op. cit.*, [http://stelizabet.narod.ru/grr\\_propovedi/2003/prop03\\_05\\_13.htm](http://stelizabet.narod.ru/grr_propovedi/2003/prop03_05_13.htm)).

<sup>1421</sup> Например, в оптимистической перспективе С. Хоружия (См. *Исихазм в Византии и России... op. cit.*, сс. 226. 228 и др.).

одобрял бы духовное благоустройство в Оптинской обители<sup>1422</sup>, резко выделяющихся в среде остальных монастырских центров России.<sup>1423</sup> Святитель вежливо признает заслуги о. **Леонида** (своего первого старца и учителя) в достижении процветания данного монастыря<sup>1424</sup> и особенно выделяет о. **Макария** в качестве «тамошнего *сокровища*»<sup>1425</sup>, «неоцененного сокровища для христиан, живущих среди мира»,<sup>1426</sup> усматривая в нем даже саму «душу Оптины».<sup>1427</sup> Однако этот внешне почетный тон по отношению к оптинскому движению резко меняется, когда речь заходит о правильном понимании духовного пути для современности. И в данной связи трудно скрыть факт, что Брянчанинов фактически *противопоставляет* себя Оптинской традиции.<sup>1428</sup> Возможно «оптинские наставники – лучшие»<sup>1429</sup> из имеющихся (учитывая обстоятельство, когда духовных «наставников вовсе нет!»)<sup>1430</sup>, но они лишь «**исключительно ТЕЛЕСНЫЕ дела-**

<sup>1422</sup> Мужской монастырь **Оптина Пустынь**, расположенный недалеко от города Козельска, отрезанный от мира рекой Жиздрой, был превосходным местом для отшельнической созерцательной жизни. Первые документальные свидетельства об Оптиной пустыни появляются в начале XVII в. Духовный расцвет Оптиной пустыни начался, когда при монастыре в 1821 году был основан **скит во имя Иоанна Предтечи**, куда были приглашены из Рославльских лесов первые **оптинские старцы** Моисей и его брат Антоний. С этого времени в Оптиной пустыни возродился принятый в древности образ духовного старческого окормления, практически забытый в новое время. Скит стал сердцем обители, создал историческую духовную славу Оптиной пустыни. Тысячи людей: от беднейших крестьян до особ императорской фамилии, стремились в Оптину к старцам. С 1839 года Оптина Пустынь начала заниматься изданием общепользных духовных книг, в особенности святоотеческих писаний (в славянском и русском переводах). Книгами, изданными оптинскими старцами, руководствовались в своей духовной жизни многие поколения русских людей.

<sup>1423</sup> «В этом скиту живет довольно дворян, под руководством старца, также из дворян, весьма хорошей жизни; занимаются переводом с греческого св. Отцов и изданием их. Вот нравственная сторона: есть уединение и есть духовное общество, свое, благородное, а **этого нет ни в одном монастыре русском...** В материальном отношении Оптина пустынь также хороша...» (Письмо № 450, с. 690). «...Оптину пустыню, которая в настоящее время есть безспорно **лучший монастырь в России в нравственном отношении**, особливо Скит ея...» (Письмо № 452, с. 692).

<sup>1424</sup> «Старец (о. Леонид) распростер благотворной влияние на самый Монастырь, поддерживая братию в расположении к настоятелю, укрепляя из в душевных бранях. Такое обилие окормления удвоило число братства в самом Монастыре и потому возвысило в нем порядок и привлекло в оный значительные пожертвования... Потому говорю я Вам так подробно о Оптинском Ските, что **цветущее его состояние** и происшедшее от него благоустройство самого монастыря – суть факты...» [*Переписка святителя Игнатия с игуменом Дамаскиным (Письмо № 24), В кн.: ПСТ, Приложение к Тому III, с. 457.*].

<sup>1425</sup> «В нем живет много дворян, занимающихся духовною литературою, но тамошнее *сокровище* - духовник или старец их, в руках котораго нравственное руководство скитской братии и большей части братии монастырских, т.е. всех благонамеренных и преуспевающих в добродетели. Он - из дворян. 68-ти лет; со мною в самых дружеских отношениях» (Письмо № 452, с. 692). «По *человеческому суждению* общество скита Оптинскаго и духовник - отец Макарий - **лучшее, чего бы можно было желать по настоящему состоянию христианства и монашества в России**» [Письмо № 454 (13 августа 1856), с. 694].

<sup>1426</sup> Письмо № 500 (22 ноября 1862), с. 729.

<sup>1427</sup> Письмо № 584 (15 ноября 1860), с. 795.

<sup>1428</sup> «При всем том и для многих монахов, славных своею аскетическою жизнью, например для Оптинских, **мое настроение остается очень неясным**: ибо *их настроение образовалось от деятельной жизни телесной, столько видной для мира и прославляемой им, а мое* от вынужденного болезнями и другими обстоятельствами затвора и сопряженного с ним душевного делания и подвига, *невидного и непонятного для мира*. Это-то настроение и проявляется повсюду в моих сочинениях, как они ни недостаточны, и делает их своеобразными. Они по характеру подходят к писаниям древних аскетов» [Письмо № 601 (6 сентября 1862), с. 708].

<sup>1429</sup> Письмо № 545 (29 января 1865), с. 766.

<sup>1430</sup> Ibid.

тели, ... во тьме ходящие и последующих им во тьме держащие!»<sup>1431</sup> Данное обстоятельство сразу бросает тень на идиллически *сконструированный миф* о якобы духовном пробуждении в России XIX веке. Возможно сознавая, насколько данное «разоблачение» разрушает идеалистически-романтическую картину национальной религиозности, иг. Марк (Лозинский) в своем издании «Писем» **опускает (!)** выше приведенное брянчаниновское суждение по поводу оптинской традиции.<sup>1432</sup> Очевидно, Брянчанинов имеет свои личные и весьма определенные причины не быть оптимистичным относительно этой «новой эпохи старчества, начатой Леонидом Оптинским».<sup>1433</sup> В перспективе своего пророчески-апокалиптического видения он скорее усматривает в духовной жизни России лишь убедительные признаки «крайнего оскудения» и наступление окончательного разрушения. Даже о. Макарий (Оптинский), с которым Брянчанинова связывает дружеские отношения, - невзирая на всю свою «любовь к ближнему, *которую ... поддерживал братство*», в итоге оказывается лишь «*наиболее телесным исполнителем заповедей*».<sup>1434</sup> Пророческий взгляд Брянчанинова не видит пробуждения в России, он крайне пессимистичен – «оскудело монашество, и **еще более должно оскудеть**. Спасаяй да спасет *свою душу*».<sup>1435</sup>

## 1.2 Брянчанинов – реформатор филокалийского метода

На перегорелом поле российской духовности все-таки должна возгореться еще одна аскетическая звезда, вероятно - последняя, но подающая надежду для восстановления хотя бы некоторых. Итак, в качестве истинного «соглядатая *земли обетованной*, точащей духовные дары и блага»<sup>1436</sup>, **не** Оптинские старцы, **но именно Брянчанинов призван открыть новую эру в духовном и правильном понимании пути древних исихастов** (таково самопонимание святителя-аскета). И первый стереотип, который основательно ломает эта «брянчаниновская эра» в исихастской духовности связан с древним представлением **послушания**; иными словами - что в процессе достижения онтологической трансформации невозможно обойтись без руководства просветленного учителя.

Общеизвестно, что його-образный путь «вертикального» восхождения по онтологической лестнице должен быть достаточно сложен и опасен, чтобы интересующийся не мог бы преодолеть его самостоятельно. Это является универсальной *аксиомой* в мире мистических идей – **необходим учитель**; выражаясь на метаязыке мистиков – необходим **«гуру»**. Поэтому актуальной потребностью также и исихастского подвижника (христианского «йогина») является четкое

<sup>1431</sup> *Собрание писем*, М., изд. «Правило веры», 2000, *op. cit.*, с. 702.

<sup>1432</sup> См. Письмо № 545, с. 766.

<sup>1433</sup> См. **Хоружий, С.** *Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения*, *op. cit.*, с. 551.

<sup>1434</sup> Письмо № 584, с. 795.

<sup>1435</sup> *Ibid.*

<sup>1436</sup> Предисловие к Отечнику, Том V, *op. cit.*, с. 10.

духовное руководство под началом старца-пневматика, который имеет *опытное познание* данного пути восхождения, имеет *сверхъестественные дарования* и, соответственно, квалифицирован для духовного руководства неопитов. Поэтому неудивительно, что все искатели мистической трансформации (независимо от традиции) находятся в поисках хорошего «гуру», фактически - ключевой фигурой (живым методом) в вопросе личного преображения. Является ли нахождение просветленного учителя простым делом? Отнюдь нет, однако существует *consensus* различных мистических традиций в вопросе о том, что появление учителя в жизни искреннего искателя – явление сугубо *мистического* порядка. Когда ученик созрел, «приходит» и учитель (вернее - он позволяет найти себя). Таков, в сущности, и основной подход в традиции филокалийского аскетизма. «Может ли всякий христианин рассчитывать на то, что он найдет себе старца - духовного руководителя?... По наставлению прп. Симеона Нового Богослова и других отцов: кто истинно и смиренно, со многую молитвою ищет себе наставника в путях Божественной жизни, тот, по слову Христа "Ищите и обряцете", найдет такового».<sup>1437</sup> Необходимость учителя обосновывается не только с трудностью и опасностями духовного пути. Посредством т.н. полного (или глубокого) *послушания* старцу, ученик эффективно ломает свою волю и умерщвляет свою эгоцентрическую, душевную жизнь, и, как считается, - относительно быстро и безопасно достигает духовное совершенство (Приложение № 16)<sup>1438</sup>.

Брянчанинов смело реформирует метод старческого руководства в деле духовной трансформации, как бы срывая покрывало таинственности с данного вопроса. Для святителя духовный учитель уже не является той мистической фигурой, которая «является» в Боге определенное время и соответственно усердию ищущего ученика. Брянчанинов авторитетно провозглашает, что в данный период церковной истории наличие духовных учителей невозможно по определению. Согласно его видению, новая эра «полного оскудения» связана также и с *новым методом* достижения индивидуального спасения и совершенства – отныне метод древнего старческого послушания перестал действовать. Но что же тогда будет руководить мирянина к спасению, а монаха к совершенству? Ответ Брянчанинова однозначен - исключительно *скриптуральные* пособия (т.е. чтение и изучение текстов св. Писания, а преимущественно - патристически-аскетических текстов) *с добавлением* некоторых советов со стороны более преуспевших и разумных собратий: «жительство иноческое... есть жительство под руководством Отеческих **писаний с СОВЕТОМ** преуспевших, современных братий; этот совет опять должно *поверять* по писанию Отцов».<sup>1439</sup> Хотя и подобные мысли не вполне новые (они имели место в традиции и до Брянчанинова), однако его заслуга в чрезмерной акцентировке данного понимания – «единственный путь к духовному преуспеянию, да-

<sup>1437</sup> Пестов, Н. Е. *Современная практика православного благочестия*, в 2-х томах, Том I, С-Петербург: «Сатисъ» 2001, с. 436.

<sup>1438</sup> Приложение № 16: *Роль духовного руководителя в школе исихазма. Традиционное понимание*

<sup>1439</sup> *Плач мой*, Том I, *op. cit.*, *op. cit.*, с. 522.

роваемый Богом ПОЗДНЕЙШЕМУ монашеству – есть чтение, изучение и руководство Писаниями.<sup>1440</sup>

*Что значит иноческая добродетель - послушание?...* Иноческое послушание процветало при обилии духовных наставников. С оскудением наставников оскудел и великий подвиг послушания, *скоро* приводивший подвижников к святости: вера, составлявшая сущность этого подвига, требует, чтоб предмет ее был истинный и духовный: тогда она приводит к Богу. *Вера в человека* приводит к испуленному фанатизму<sup>1441</sup>. Руководство писаниями святых Отцов ведет гораздо *медленнее, слабее*; на пути этом гораздо больше преткновений: книга, начертанная на бумаге, не может заменить живой книги человека...<sup>1442</sup> Но руководство писаниями отеческими сделалось **уже единственным руководством ко спасению по конечному оскуднении наставников**. *Кто* подчинится этому руководству, *того* можно признать уже спасенным».<sup>1443</sup>

Утверждения Брянчанинова о том, что «дано»<sup>1444</sup> и что «не дано нашему времени»<sup>1445</sup>, т. е. его интерпретация аскетического Предания (на фоне апостазисного и апокалиптического видения своего времени) приобретает пророчески-эксклюзивный характер.<sup>1446</sup> При этом надо учитывать личную неудачу (душевно-травматическое переживание) молодого Брянчанинова в школе глубокого смирения под началом старца-учителя о. Леонида (Наголкина). Но, однако, свой личный отрицательный опыт Брянчанинов возносит в ранг универсальной истины, разрабатывая для него соответствующее теологическое обоснование (строго диспенсациональный подход к анализу истории

---

<sup>1440</sup> «Все святые аскетические писатели последних веков христианства утверждают, что при общем оскудении Богодуховенных наставников, *изучение* Священного Писания, преимущественного Нового Завета, и писаний Отеческих, тщательное и неуклонное руководство ими в образе жизни и в наставлении ближних есть **единственный путь** к духовному преуспеянию, *дарованный Богом позднейшему монашеству*» (О монашестве, А.О., Том I, с. 454).

<sup>1441</sup> Доримедонт возражает: «Предметом (объектом) веры послушника, живи он в V, XIV или XXI веке, является *не старец, более или менее преуспевающий, а Сам Христос*, веру в Которого он исповедует своим послушанием старцу. Но *не воли старца ищет послушник*, нет. Подчинением себя воле духовного отца, он ищет воли Христовой, открываемой ему за то, что он, *в своей любви к Нему, жертвует волей своей*» (Доримедонт, **нером**. *Послушание - это свобода. Учение святителя Игнатия Брянчанинова в свете святоотеческого Предания* [online], **В журн.:** Свет Православия в Казахстане, № 10 (95) 2002, [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://www.svet.orthodoxy.ru/2002/n10/s008.htm>).

<sup>1442</sup> Подвиг последнего времени сравнивается с «путешествием - ни днем, ни при солнечном ясном свете, а ночью, при бледном свете луны и звезд» (Письмо № 229, с. 442).

<sup>1443</sup> Письмо № 228, сс. 439 – 440.

<sup>1444</sup> «**Нашему времени дан** другой подвиг, сопряженный с многими трудностями и преткновениями» (Письмо № 229, с. 442).

<sup>1445</sup> «**Напрасно** Ваше желание - находиться в полном послушании у опытного наставника. Этот подвиг **не дан нашему времени**» (Письмо № 229, с. 441).

<sup>1446</sup> Согласно суждению о. Доримедонта: «...„духовное оскудение“ являются для него **данностью**, как бы объективно лежащей за рамками его сочинений и не требующей доказательств ни для самого автора, ни для читателя. Все последующие рассуждения Святителя **строятся именно на этом постулате** и носят характер прикладной, то есть можно сказать, что Святитель учит не о послушании вообще, а **о послушании в новые или последние времена**... Святитель по видимости **не опровергает общих принципов послушания, но существенно корректирует их применительно к эпохе духовного оскудения**... Святитель советует новоначальным общежительным монахам оказывать послушание игумену и старшей братии, но **категорически отвергает возможность глубокого послушания**, отсечения мудрования, таинственного духовного союза «послушник – старец» для своей эпохи» (Доримедонт. *Послушание...*, *op. cit.*, <http://svet.orthodoxy.ru/2002/n10/s008.htm>).

своей традиции).<sup>1447</sup> Однако такой (герменевтический) подход к истории церкви и Предания не остается без реакции со стороны хранителей древних устоев фиолокалийской традиции. Фактически ведь прямым или косвенным образом Брянчанинов ставит под сомнение духовную авторитетность не только высоко почитаемого Оптинского старчества, но и самой цитадели православного аскетизма – Афона. Как одни, так и другие не усматривают принципиальную прерывность в истории духовной традиции, продолжая признавать пребывающую ценность глубокого послушания также и в условиях современности. Понятно, что ими не признается универсальный характер видения Брянчанинова о «**полном** оскудении» духовных наставников. Таким образом, читатель поставлен перед *противоречивыми* перспективами двух авторитетных течений в рамках одной и той же традиции исихастского аскетизма. Напомним сказанное о Григории (Лурье) о «*тихом, но упорном противостоянии двух преданий*»<sup>1448</sup>, не прекратившийся даже до настоящего времени (см. Приложение № 17).<sup>1449</sup> Не углубляясь во все детали данного противостояния двух течений в русском исихазме, выделим лишь главную мысль святителя Игнатия, являющееся краеугольным камнем его эксклюзивного подхода: умерщвление падшей воли ученика не может совершаться падшею волею наставника, когда сам наставник еще поработен страстям или не достиг духовного состояния.

Умерщвление разума и воли **НЕ МОЖЕТ БЫТЬ совершаемо человеком ДУШЕВНЫМ, хотя бы и добрым и благочестивым.** Для этого необходим **ДУХОНОСНЫЙ** отец: только пред **духоносцем** может быть явна душа ученика... Ученик для чистоты своей совести должен с точностью и подробностью исповедовать свои помышления; но наставник не должен руководствоваться этою исповедью в суждении о душевном состоянии ученика; **он должен духовным ощущением проникать**, измерять его, и **поведать ему незримое им состояние души его.**<sup>1450</sup>

В противном случае – подвиг глубокого послушания может стать даже крайне *опасным* на пути духовного претворения:

---

<sup>1447</sup> В аскетической керигиме Брянчанинова весь церковный период патристики делится на **3 части**: «Отцы первых веков Церкви особенно советуют искать *руководителя Боговдохновенного, ему предаться в совершенное, безусловное послушание, называют этот путь, каков он и есть, кратчайшим, прочнейшим, Боголюбнейшим.* Отцы, отделенные от времен Христовых тысячелетием, повторяя совет своих предшественников, *уже жалуется на редкость Боговдохновенных наставников*, на появившееся множество лжеучителей, и предлагают в руководство Священное Писание и Отеческие писания. Отцы, близкие к нашему времени, называют *Боговдохновенных руководителей достоянием древности*, и уже *решиительно завещают в руководство Священное и святое Писание*, поверяемый по этим Писаниям, принимаемый с величайшею осмотрительностью и осторожностью совет современных и сожителствующих братьев» (Плач мой, *op. cit.*, сс. 522 – 523.).

<sup>1448</sup> **Григорий (Лурье)**. *Православие в одиночку: вдохновляющий пример Игнатия Брянчанинова*, *op. cit.*, [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7).

<sup>1449</sup> Приложение № 17: *Спор о послушании: полемика между иеромонахом Доримедонтом и игуменом Сергием (Рибко)*

<sup>1450</sup> Письмо № 229, сс. 441- 442.

по наружности они будто совершают добродетель, а в сущности, находятся в *горьком обмане*, слепоте и самообольщении, подчинены страстям своим, *исполняют волю бесов*. И многие думали проходить послушание, а на самом деле оказалось, что они исполняли свои прихоти, были увлечены разгорячением. Счастлив тот, кто в старости своей успеет уронить слезу покаяния на увлечения юности своей. О **слепых вождях** и водимых ими сказал Господь: «*Слепец, же слепца аще водит, оба в яму падут*» (Мф. 15, 14).<sup>1451</sup>

В фокусе внимания Брянчанинов выдвигает фактор *духовной трансформации*, являющегося существенной предпосылкой и ключом к духовному обучению послушника в истинном смысле этого слова.<sup>1452</sup> Иными словами - спасительное претворение плотски-душевного состояния в духовный может быть совершено лишь благодаря учителю (старцу), который сам целиком реализовал данную трансформацию в своей жизни, являясь теперь уже не «психиком», а «пневматиком» - живой парадигмой духовности. Но, как мы уже говорили, в ситуации «полного оскудения» мы вовсе не можем рассчитывать на фактор «богоносных старцев» в процессе личной трансформации. Поэтому живая личность старца (в качестве пневматической модели) *заменяется* Брянчаниновым почти исключительным пользованием письменных источников Предания: «единственный непогрешительный путь к спасению - неуклонное следование учению святых Отцов, ...доколе разум не исцелится от недуга своего и **не сделается из плотского и душевного – духовным**».<sup>1453</sup>

Итак, мы видели, что в своих эпистолярных высказываниях Брянчанинов подвергает сокрушительной критике даже современных ему движений по реконструкции исихастской духовности, обличая популярное в народе оптинское старчество в «телесности» (т.е. фактически в *опытном незнании* пневматического уровня). На основании

---

<sup>1451</sup> Ibid.

<sup>1452</sup> В противовес о. Доримедонт выдвигает богословскую позицию («старец – икона Христа»), обосновывающую возможность духовного преуспеяния, невзирая на немощи и несовершенства старца, выдвигая в центре совешенно иной принцип - не совершенство наставника, а **веру наставляемого**: «*Старец есть образ (икона) Христа*. Эту истину единогласно признавали все писавшие о послушании святые отцы. «*Наставник не иное что есть, как человек, который носит на себе лице Спасителя, став посредником между Богом и людьми, и священнодействует пред Богом спасение покорных ему*» (св. Василий Великий)... Для того чтобы лучше понять истину о том, что старец – это икона Христа, можно привести пример с почитанием обычных икон. Поклоняющийся иконе христианин поклоняется *не произведению искусства, а Первообразу, то есть Самому Христу*... Как произведение искусства икона может быть *написана более или менее талантливо*, но художественные средства лишь способствуют вере христианина увидеть через икону Первообраз. *Первостепенное значение имеет вера*... Аналогия с послушником и старцем самая прямая. *Актом веры является поклонение иконе, подвигом веры является послушание старицу*... *Старец есть для послушника икона Христа, и эта икона тоже может быть «написана» более или менее талантливо*... Но если эта икона «написана» *менее талантливо, то есть если старец менее искусен, имеет человеческие немощи и несовершенства, то это совсем не исключает для послушника возможности увидеть через старца Христа*... *Всегда степень духовного преуспеяния послушника напрямую зависела от степени его веры Христу, которая проявлялась в его послушании живому образу Христа – старцу*» (Доримедонт. *Послушание ... op. cit.*, <http://svet.orthodoxy.ru/2002/n10/s008.htm> ).

<sup>1453</sup> Письмо № 228, с. 437.

диспенсационалистического видения истории церковной духовности, Брянчанинов авторитетно декларирует наступление эры «полного оскудения», а древний метод глубокого послушания старцу заменяет чтением и изучением письменных источников традиции. Однако косвенно - на фоне полной темноты в духовном небе России должна быть увидена новая звезда духовности, указывающая правильный путь всем ищущим спасения и совершенства. Согласно самопониманию нашего автора и всей «брянчаниновской традиции» – эта непревзойденная звезда - *аскетические опыты* святителя Игнатия, изучение которых восполнит недостаток именно в *духовном* наставлении.

## 2. Брянчанинов и вне-православная духовность

Эксклюзивность этого «очень строгого ревнителя аскетической традиции»<sup>1454</sup> нуждается в образе не только внутреннего, но и *внешнего* врага. Без данного образа практически не может обойтись также и империалистическое сознание русско-православной государственности. Поэтому неудивительно, что в борьбе Николая I против вне-православных форм духовности интересы государственной политики и церковно-литературной деятельности Брянчанинова вполне созвучны. Полицейская программа Николая I (по искоренению синкретических тенденций Александровской эпохи) на государственно-административном уровне перекликается с той же программой (только в церковно-идеологической сфере) и ревностно осуществляется в плане духовной власти архимандритом (впоследствии, – епископом) Игнатием. И он не жалеет ни сил, ни всех ему доступных литературно-духовных средств воздействия, чтобы «упрочить основания своей национальности».<sup>1455</sup> В глубочайшей убежденности, что *только* православное исповедание веры является духовно-нравственной силой русского народа<sup>1456</sup>, святитель без колебаний прибегает к «уничтожению» (!) чужих *влияний* на православную Державу. И, как бы вдохновленный своим бескомпромиссным зилотством древних пророков, он подвергает *заклятию* все, что сколько-нибудь напоминает угрозу святой и истинной вере «новозаветного Израиля» – Российской Церкви. При этом его отнюдь не смущают укоризны в ригоризме и обскурантизме со стороны соотечественников:

... ты назовешь меня *односторонним*, не довольно просвещенным, *ригористом*? - Оставь мне односторонность мою и все прочие недостатки: желаю лучше при этих недостатках быть послушным Восточной Церкви, нежели при всех мнимых совершенствах быть умнее ее, и потому позволять себе непослу-

<sup>1454</sup> Г. Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, с. 393.

<sup>1455</sup> «...то есть, чтоб народ сохранил свой язык, свои обычаи, свою религию, и по этой причине всегда пребыл бы отдельным народом» [*Переписка святителя Игнатия с игуменом Дамаскиным* (Письмо № 50), Том 1, *op. cit.*, с. 498].

<sup>1456</sup> Письмо № 53, с. 122.

шание ей, и отделение от нее. Истинным чадам Восточной Церкви приятен будет голос мой.<sup>1457</sup>

Более того, - свою «*правоверную односторонность*»<sup>1458</sup> он считает **добродетелью** и *необходимым* качеством своих сочинений.<sup>1459</sup> Однако, касаясь вопроса брянчаниновского ригоризма и эксклюзивизма по отношению *гетеродоксальных*<sup>1460</sup> («инославных») форм духовности, мы волей неволей соприкасаемся с целым комплексом богословских проблем (особенно в областях экклесиологии и сотериологии), осмысление которых крайне необходима для понимания всей сложности феномена Игнатия Брянчанинова. Ведь необходимость понимания этого радикального явления русского исихазма продиктована фактом, что он продолжает оказывать мощное влияние и формировать православное сознание в духе эксклюзивизма и изоляционизма. Несмотря на то, что официальное отношение ПЦ к инославному христианству выражено в более мягких (агностических) тонах, однако брянчаниновский эксклюзивизм в данном отношении является общепринятым (народным) «теологуменом» в широких слоях православного клира и лаиков.

## 2.1 Эксклюзивность брянчаниновской экклезиологии

Православное сознание является эксклюзивным уже по определению; для нее абсолютно бесспорным является факт, что именно оно и только оно является ЦЕРКОВЬЮ Христа на земле<sup>1461</sup>, обладающей полнотой и чистотой истины в Духе Святом.<sup>1462</sup> Бесспорно для православного сознания также и то, что земное ЦЕРКОВНОЕ ТЕЛО имеет свои *признаки*, свои *законы* и *границы*.<sup>1463</sup> Отсюда проистекает основное отношение Православия ко всем т.н. еретическим и гетеродоксальным отклонениям: они суть **ОТКОЛОЛИСЬ** от церковного *единства* и нуждаются в *возвращении* в спасающее лоно истинной ЦЕРКВИ (= земное Тело Христа).

<sup>1457</sup> Об удалении от чтения книг, содержащих в себе лжеучение, *op. cit.*, Том I, с. 106.

<sup>1458</sup> См. **Купреянова**. *Из семейных воспоминаний*, Прилож. к Тому I, *op. cit.*, сс. 618 – 619.

<sup>1459</sup> «... необходимо представить вниманию современного читателю духовную пищу «с решительным, односторонним, спасительным направлением» (Письмо № 536, с. 761).

<sup>1460</sup> «Истинный путь веры, всегда тщательно оберегаемый в истории Церкви, искони назывался прямым, правым, по-гречески ὀρθός... Наряду с прямым, правым путем веры, всегда бывали *инакомыслящие* (**ἑτεροδοξοῦντες**, по выражению св. Игнатия Богоносца), мир больших или меньших заблуждений среди христиан, а то и целых неправильных систем, стремившихся вторгнуться в среду православных [**Михаил (Помазанский)**, **протопр.** *Догматическое богословие*, Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001., сс. 6 - 7.].

<sup>1461</sup> См. **С. Булгаков**, **прот.** *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, *op. cit.*, с. 3.

<sup>1462</sup> *Ibid.*, с. 227.

<sup>1463</sup> *Ibid.*, с. 11.

Проблема, все-таки, в том, что после великой схизмы<sup>1464</sup> к христианскому миру уже необходимо применять *конфессиональные* категории. Какое же из конкурирующих вероисповеданий после раскола должно считаться Церковью *par excellence*? И каждая из этих частей некогда единого организма (в особенности – ортодоксальный Восток и римо-католический Запад) спешит теперь утверждать именно себя в роли той *единой и истинной Церкви*.<sup>1465</sup> Остальные же части, оставшиеся по ту сторону *границы*, почитаются соответственно *отпавшими* от истины, *заблудившимися* и *согрешившими* против истинной Церкви. Богословски-патристическое основание для такого эксклюзивизма мы находим в **екклесиологии Киприана Карфагенского**<sup>1466</sup>, согласно которой в силе остается дилемма: при наличии двух церквей, *только одна* может претендовать на статус ЦЕРКВИ; обе вместе они *ни в коем случае* не могут являться истинной Церковью.<sup>1467</sup> Поскольку **истинная Церковь по природе своей не может разделиться**, то факт *разделения Церкви* (в XI в.) по сущности не признается (ни римо-католическим Западом, ни православным Востоком). Каждая из сторон считает, что произошло лишь отделение от Нее еретиков (или схизматиков), которые, отошедши от канонических границ единой и истинной Церкви, теперь уже находятся ВНЕ Ее.<sup>1468</sup> Трагичность этой ситуации в том, что воинствующий конфессионализм каждой из сторон определяет границы Церкви только в пределах своей канонической организации. Такое отношение, понятным образом, является лишь последовательным применением принципа киприановской экклесиологии. Логике Киприана не приемлема *даже сама мысль* об отношении к “инославной” части христианства как к ЦЕРКВИ.<sup>1469</sup> Трагичность также и в том обстоятельстве, что богословская наука обеих сторон придерживается *одних и тех же* экклесиологических принципов, основанных на киприановском

<sup>1464</sup> «Схизма» (гр. σχίσμα) - расщепление, раскол, распря; *Раскол* христианской церкви в 1054 году, также *Великий раскол* – церковный раскол, после которого окончательно произошло разделение Церкви на римско-католическую церковь на Западе и православную - на Востоке с центром в Константинополе.

<sup>1465</sup> См. ПЦ не признает себя конфессией, но «истинной Церковью Христа» (1.1.) «**Православная Церковь есть истинная Церковь, в которой неповрежденно сохраняется Священное Предание и полнота спасительной благодати Божией**» (1.18.). «Православная Церковь не одна из многих конфессий, для православных **Православная Церковь – это Церковь**. Православная Церковь отождествляет свою внутреннюю структуру и свое учение с апостольским посланием (керигма) и с традицией древней неразделенной Церкви... Православная Церковь по ее внутреннему убеждению и знанию имеет **особое и исключительное место** в разделенном христианском мире, как носитель и свидетель традиции древней неразделенной Церкви, из которой происходят все существующие деноминации путем сокращения и отделения» [Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям Архиерейский Собор РПЦ (2000) [online], **В разделе:** «Тексты, справочники и документы» pagez.ru, [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/019.php>].

<sup>1466</sup> Впервые поставившего вопрос о действительности таинств, совершаемых в схизматических общинах, см. **ПРИЛОЖЕНИЕ № 18: Экклесиология Киприана Карфагенского: Книга о единстве Церкви (De catholicae Ecclesiae unitate)**.

<sup>1467</sup> Ссылаясь на определении Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 18/31 декабря 1931 года: «Сохраняя веру в Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, Архиерейский Синод исповедует, что **Церковь сия никогда не разделялась. Вопрос в том только, кто принадлежит к ней и кто не принадлежит... Православная Церковь**, будучи столпом и утверждением истины (1 Тим. 3, 15), полностью и без каких-либо погрешностей сохранила учение, преподанное Христом Спасителем Своим ученикам» (*Об отношении Православной Церкви к инославным вероисповеданиям и межконфессиональным организациям* 21 июня 2005 г. [online], Patriarchia. Ru, Русская Православная Церковь, [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://www.patriarchia.ru/db/text/26054.html>).

<sup>1468</sup> См.: **Н. Афанасьев, прот.** *Una Sancta*, На память Иоанну XXIII, Папе Любви, «Православная Община», **В журн.:** «Православная Община», журн. Свято-филаретской московской высшей православно-христианской школы 34 (№ 4, 1996), с. 70.

<sup>1469</sup> См. **С. Булгаков, прот.** *Una Sancta (Основания экуменизма)*, **В журн.:** «Православная Община», журнал свято-филаретской московской высшей православно-христианской школы 34 (№ 4, 1996), с. 51.

*sacramentum unitatis*,<sup>1470</sup> ссылаясь на то же св. Писание и св. Предание.<sup>1471</sup> Все, что только находится **вне** Церкви (т.е. в статусе еретиков или схизматиков), ей *не принадлежит* и остается **ВНЕ СПАСЕНИЯ** (*extra ecclesiam nulla salus*).<sup>1472</sup> Согласно данной логике, вопрос не может ставиться в смысле **ВОС**соединения (некогда расколовшихся частей), а лишь о **ПРИ**соединении отпавших частей к той, которая *осталась* и пребывает в статусе истинной ЦЕРКВИ.

Согласно выше изложенной (экклезиологической) модели - традиционная позиция конфессионального Православия стоит в позиции эксклюзивизма, провозглашая римско-католическую Церковь как отпавшую и потерявшую благодать. Римско-католическая церковь должна теперь *присоединиться*<sup>1473</sup> к Православию, *отрекшись* и *отказавшись* от всех доктрин, которых Восток считает догматическими ошибками и заблуждениями. Однако, несмотря на принципиальность данной позиции («логику конфессионального благочестия»<sup>1474</sup>), в различных кругах церковно-православного сознания она все-таки воспринимается в различной степени жесткости. Начиная с позиции крайнего нетерпения, вражды и ненависти к любому проявлению *инославного* сознания, православный конфессионализм постепенно *умеряет* свое строгое отношение к инакомыслящим христианам, при этом, придерживаясь даже умеренной самокритики и опасаясь сектантского изоляционизма,<sup>1475</sup> и постепенно приобретает даже черты *инклюзивизма* и *экуменического оптимизма*. Поэтому неудивительно, что на такой, кажется, простой вопрос «является ли инославное христианство христианством?»<sup>1476</sup> - различные православные богословы дают далеко неоднозначные ответы (Приложение № 19).<sup>1477</sup> Итак, очертивши целый спектр мнений, имеющих место в православной традиции относительно границ Церкви (и статуса ино-

<sup>1470</sup> См. Wickert, U. Cyprian, *Gestalten der Kirchengeschichte*, Hrsg. von Martin Greschat, Band 1, *Alte Kirche I*, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1984., SS. 166 – 174.

<sup>1471</sup> «Аргументы, выдвигаемые православным богословием против новых догматов католической церкви не убедительны для нее, так же как аргументы католического богословия не убедительны для богословия православного» (Н. Афанасьев. *Una Sancta*, *op. cit.*, с. 71).

<sup>1472</sup> Aland, K. *Geschichte der Christenheit*, Band 1: Von den Anfängen bis an der Schwelle der Reformation, Zweite, durchgesehene Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991., SS. 156 – 161.).

<sup>1473</sup> См. Г. Флоровский, прот. Проблематика христианского воссоединения (Январь 1933), *В кн.: Избранные богословские статьи*, Москва: изд. "Пробел", 2000., с. 185. Однако, согласно Афанасьеву, мы не имеем возможности *объективно* решить, какая из двух церквей является истинной, и тем самым мы не имеем возможность судить *объективно*, какая церковь должна присоединиться к другой (Н. Афанасьев. *Una Sancta*, *op. cit.*, с. 72.). Как ПЦ, так и римский католицизм, придерживаясь одних и тех же экклезиологических принципов Киприана Карфагенского, признают существование единой истинной Церкви (двух Церквей не может быть).

<sup>1474</sup> «Таким образом, логика конфессионального благочестия должна вести к самоутверждению в своей особенности, к сугубому конфессионализму, к множественности и раздроблению христианского мира» (С. Булгаков. *Una Sancta*, *op. cit.*, с. 57.).

<sup>1475</sup> В различных голосах представителей ПЦ можно услышать предупреждения и опасения в том, что «сугубый конфессионализм порождает проблематику *сектантского изоляционизма* и *фарисейства*»... что «каждое вероисповедание, утверждая свою истину, с тем большей силой *отталкивается* от всех других, неизбежно *проникаясь духом ревнующего и воинствующего прозелитизма*. Оно ведет или к дальнейшему раздроблению христианства, или же к *агрессивному церковному империализму*» (Ibid.).

<sup>1476</sup> См.: «...ни один православный не усомнится, что именно Православная Церковь единственным, неповторимым образом есть эта Тайна, это Место, это Царство. Тем не менее, остается **проблемой**, как богословской, так и *нравственной*: какое место мы отводим тем, кто, будь то по выбору, будь то потому, что они родились в таких условиях, которые никаким образом не дали им соприкоснуться с Православием, не принадлежит к Православию?...» (А. Сурожский, митрополит. По поводу выражения «нераздельная Церковь», *В кн.: Беседы о вере и церкви* [online], [просмотрен 26.01.2008], доступен в Электронной библиотеке "Митрополит Антоний Сурожский": [http://www.metropolit-anthony.org.ru/besedy/a\\_main.htm](http://www.metropolit-anthony.org.ru/besedy/a_main.htm)).

<sup>1477</sup> *Понимание границ Церкви в православной традиции*

славной части христианства), мы должны определить теперь местонахождение брянчаниновской позиции в самом радикальном крыле данного спектра.

Согласно своим ексклезиологическим взглядам, строго выдержанных в духе Киприана Карфагенского (о *безблагодатности расколов*), Брянчанинов представляет **радикальное** крыло в ПЦ. Согласно взглядам Брянчанинова, только в (исторически-каноническом) православии возможно «*истинное богопознание и богопочитание... оно есть поклонение Богу духом и истиною...*».<sup>1478</sup> Поскольку спасительно-трансформирующее действие Духа благодати возможно только в Православии,<sup>1479</sup> то принадлежность к Православию, как мы уже знаем, является сотериологической необходимостью (см. II, 1.1.2; 1.3.3 и др.). Гетеродоксальные же христиане, согласно данной логике, *исключаются* не только из числа спасенных христиан, но более того - они недостойны даже называться христианами.<sup>1480</sup> По ту сторону **границы** ПЦ возможны лишь различные и страшные ереси<sup>1481</sup>, прообразы антихриста<sup>1482</sup>, «**зловерие**»<sup>1483</sup> и «**злочестие**»,<sup>1484</sup> возникающие посредством людей, находящихся «в общении с сатаною»<sup>1485</sup> и стяжающих опыт псевдо-духовности. Зилотство Брянчанинова (в духе тертуллиановски-киприановского ригоризма<sup>1486</sup> и *чрезмерного упрощения*, видя «повсюду только черное или белое»<sup>1487</sup>), становится *чрезмерным* даже в контексте самой ПЦ, ко-

<sup>1478</sup> Слово в первую неделю Великого поста «О Православии», **В кн.:** ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 76.

<sup>1479</sup> «Где нет Духа, там нет православия», а «где нет православия, там нет спасения» (Ibid.с. 76). «Возжен блистающий светильник в Святой Христовой Церкви - сияние Святаго Духа: не устремляйте взоров Ваших к другим светильникам, светящим на различных путях. **Один путь святой истины ведет во спасение; прочие пути** все ведут в погибель. Многие трудятся, многие страдают, многие подвизаются, спасены будут только «подвизающиеся законно». **Истинный законный подвиг во Христе Иисусе и Святом Духе, в ограде Восточной Церкви**» (Письмо № 218, с. 421).

<sup>1480</sup> Святитель не скрывает своего возмущения, когда утверждает, что "еретики те же христиане"; - *Откуда вы это взяли? ...*» (Письмо № 203, с. 388).

<sup>1481</sup> Брянчанинов не делает существенной разницы между более мягким термином «секта» и «ересью» (хотя применительно к Новому времени принято говорить не столько о ересь, как о сектантстве (см. **Аверинцев, С.** София – Логос Словарь, **В собрании:** *Собрание сочинений*, под редакцией Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова, Киев: изд. Дух и литера, 2006., с. 192). В качестве «сектанта» в системе Брянчанинова, возможно, мог бы выступить только русский «раскольник», ибо «расколом называется *нарушение полного единения со Святою Церковью, с точным сохранением, однако, истинного учения о догматах и таинствах*». Католики, согласно Брянчанинову даже не раскольники, а еретики (*Понятие о ереси и расколе*, Прил. к Тому IV, *op. cit.*, с. 466).

<sup>1482</sup> «Какой **папизм!** Какое **магометанство!** Это — только **маскировка**; это — частныя действия. Папа, Магомет служат предъизображением **антихриста**» (Письмо № 358, с. 607).

<sup>1483</sup> Последование учению ереси обозначается «**зловерием**» (Слово в первую неделю Великого поста: О Православии, ПСТ, *А.П.*, Том IV, с. 77.).

<sup>1484</sup> «Отцы обыкновенно называют идолопоклонство нечестием, а ересь – **злочестием**» (Письмо 203, с. 393).

<sup>1485</sup> Слово в первую неделю Великого поста: о Православии, Том IV, *op. cit.*, с. 77.

<sup>1486</sup> Апологетические сочинения Киприана написаны в традиции апологий Тертуллиана и отличаются таким же *строгим максимализмом*» (**И. Мейендорф.** *Введение в святоотеческое богословие, op. cit.*, сс. 64. 78).

<sup>1487</sup> Ibid.

торая, хотя и придерживается экклезиологического эксклюзивизма, но способна проявить терпимость к более широкому спектру духовного разнообразия.<sup>1488</sup>

Итак, из обширного патристического наследия Брянчанинов выбирает радикальное понимание Киприановской экклезиологии<sup>1489</sup>, наиболее подходящее складу его характера и идеологическим интересам, оперируя с данным *мнением* как с вселенской догмой. Не имея на это соборное полномочие вселенской Церкви, он в данном вопросе действует скорее как пророк-харизматик по принципу: «Православие - это я», становясь, таким образом, *единственным* и сомодостаточным *критерием ортодоксии*.<sup>1490</sup>

## 2.2 Понятие «ереси» в контексте идеологической борьбы

Позиция церковного эксклюзивизма в духе Киприана Карфагенского *остро нуждается в образе чрезвычайно хитрого и коварного врага*<sup>1491</sup>, и данный образ не только успешно конструируется, но еще и тщательно *культивируется* религиозно-идеологическим сознанием. И этот вражий образ несет суммирующее наименование «**ереси**», что является дьявольским изобретением особого характера в целях низложения Церкви.<sup>1492</sup> Также и для Брянчанинова (в точности перенявшего экклезиологиче-

---

<sup>1488</sup> Например, знаменитый современник Брянчанинова, ныне канонизированный еп. Филарет (Московский), не придерживался крайностей киприановской экклезиологии. В своих знаменитых "Разговорах..." он отказывался идентифицировать гетеродоксальность с ложью: «Разделение христианства вызвало образование существующих отдельно от Православной Церкви "разномыслящих от Нее Церквей", которые, однако, отнодью не обязательно являются "ложными" Церквами, уже не имеющими никакого отношения к Телу Христову, каковым является Церковь Вселенская Православная. "Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только **либо чисто истинной**, исповедующей истинное и спасительное Божественное учение *без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо нечисто истинной*, примешивающей к истинному и спасительному веры Христовой учению *ложные и вредные мнения человеческие*". Церковь не Православная, но и не ложная, принадлежит, очевидно, к Телу Христову по своей природе...» (цит. по: Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение), **В кн.: Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902 – 1997**, М: изд. МФТИ 1998. с. 21.).

<sup>1489</sup> Риторический вопрос диакон Андрея Кураева: «...можно ли сказать, что позиция св. Киприана есть позиция самой Церкви?» (см: **А. Кураев, диакон**. Гл. «Мнимый модернизм (Еще раз к вопросу о границах Церкви)», **В кн.: Вызов экуменизма, op. cit.**, <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kuraev/1.shtml#1>.)

<sup>1490</sup> См. **Бердяев, Н.** *О фанатизме, ортодоксии и истине*, Публикация А.Н. Богословского «Человек» № 3, 1997, *op. cit.*, <http://www.nationalism.org/patranioa/berdyayev-fanaticism.htm>.

<sup>1491</sup> «...гораздо более должно бояться и остерегаться **врага** в том случае, когда он тайно *подкрадывается*, когда, обольщая образом мира, непрямо *скрытыми проходами подползает*, отчего и получил название "ползуна", или змия... Таково *скрытое и хитрое притворство* его в обольщении людей!... Надобно остерегаться, возлюбленнейшие братья, обмана не только явного и очевидного, но и такого, который *прикрыт тонким лукавством и хитростью* (**Киприан Карфагенский**. *Св. Книга о единстве Церкви (De catholicae Ecclesiae unitate)*, *op. cit.*, сс. 232 - 233).

<sup>1492</sup> «...А после того, как враг обнаружен и низвержен ПРИШЕСТВИЕМ ХРИСТОВЫМ... в чем заключается больше *тонкого лукавства и хитрости*, как не в **выдумке врагом нового обмана**: самым именем христианина обольщать неосторожных? **Он избрал ереси и расколы**, чтобы ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. Кого ослеплением не может удержать на ветхом пути, того сводит в заблуждение и обольщает путем новым» (Ibid., с. 234).

ский концепт у Киприана),<sup>1493</sup> ересь является **новым**, особо коварным и страшным изобретением Дьявола.<sup>1494</sup> Поэтому неудивительно, что *борьбе* с ересью и *разоблачению* этого наихитрейшего врага Церкви (с позиций истинно-православной духовности) он уделяет много места в своих аскетических Опытах. Выкованное им самим (аскетически-радикальное) понимание ереси становится особо заостренным орудием в борьбе против инакомыслия и эффективным средством для постоянного воздействия на читателей, чтобы посредством страха, **манипулировать** их религиозным сознанием. Ведь страх ложного опыта (т.е. прелести) должен постоянно сопровождать и крайне настаивать правоверного читателя во всех (внутренних и внешних) проявлениях его жизни. Дальнейшая характеристика понятия ереси должна продемонстрировать, какую силу «психотронного» воздействия предназначено иметь этому **идеологическому орудию** на массовое сознание рядовых христиан ПЦ.

Основная *стратегия* врага душ человеческих состоит в его желании **отнять** у людей истинное христианство и **заменить** его псевдо-христианством.<sup>1495</sup> Особое коварство этого изобретения состоит в том, что *отступление* человека от истинно-православного христианства, как правило, принимает **незаметный**<sup>1496</sup> и даже **благовидный**<sup>1497</sup> образ. Сам не подозревая, не ведая и даже не желая, человек может стать жертвой (незаметной и неосознанной) ереси и, таким образом, «*прикровенно отвергнуть христианство*»,<sup>1498</sup> становясь фактическим **богохульником**.<sup>1499</sup> Посредством **гордого**<sup>1500</sup> **богохульства**<sup>1501</sup> ересь производит «*отчуждение* духа человеческого от Бога и

---

<sup>1493</sup> «... А после того, как враг обнаружен и низвержен ПРИШЕСТВИЕМ ХРИСТОВЫМ... в чем заключается больше *тонкого лукавства и хитрости*, как не в **выдумке врагом нового обмана**: самым именем христианина обольщать неосторожных? **Он изобрел ереси и расколы**, чтобы ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. Кого ослеплением не может удержать на ветхом пути, того сводит в заблуждение и обольщает путем новым» (Ibid.).

<sup>1494</sup> «Страшное орудие в руках духов — ересь!» (Слово в первую неделю Великого поста: о Православии, А.П., Том IV, с. 80).

<sup>1495</sup> см. *Понятие о ереси и расколе*, Приложение к Тому IV, *op. cit.*, с. 460. «Ересь - более **грех дьявольский**, нежели человеческий; она - **дщерь дьявола**, его **изобретение**, - нечестие, близкое к идолопоклонству (Письмо 203, с. 393).

<sup>1496</sup> «Грех тела — очевиден; *грех духа весьма часто малоприметен, иногда совсем неприметен* для людей, погруженных в попечения мира» (Поучение в двенадцатую неделю. О спасении, А.П., Том IV, с. 201).

<sup>1497</sup> «Падшие духи стараются прикрыть все грехи **благовидною личиною**... стараются его *прикрыть великолепным наименованием, пышным красноречием, возвышенною философиею*» (Слово в первую неделю Великого поста. О Православии, Том IV, *op. cit.*, с. 80).

<sup>1498</sup> *Понятие о ереси и расколе, op. cit.*, с. 460.

<sup>1499</sup> «Сущность этого греха – богохульство» (Ibid., с. 456).

<sup>1500</sup> Наподобие своих метафизических источников, «отличительное свойство еретиков – **гордость**. Еретики *презирают и осуждают всех, не принадлежащих к их секте*», имея «омерзение ими, лютую ненависть к ним» (Ibid., с. 457).

<sup>1501</sup> «Грех богохульства, составляющий **сущность всякой ереси**, есть самый тяжкий грех, как грех, принадлежащий собственно духам отверженным и составляющий их отличительнейшее свойство» (Слово в первую неделю Великого поста «О Православии», Том IV, *op. cit.*, с. 79).

соединение его с духом сатаны».<sup>1502</sup> Сатанинский характер греха ереси состоит в его **непростительности**, т.е. в «непростительной хуле на Духа Святого».<sup>1503</sup> Будучи принят **умом**, этот грех сразу же *сообщается духу человека и, разлившись на тело, оскверняет* его.<sup>1504</sup> Грех ереси *ожесточает сердце, помрачает и повреждает ум*, поэтому еретик уже неспособен к спасительной добродетели - смирению<sup>1505</sup> (в силу того, что «самый орган зрения, душевное око, ум его, ослеплен ложью»)<sup>1506</sup>. Поскольку еретик *уже «убит вечною смертию, и заживо составляет достояние дьявола»*<sup>1507</sup>, он больше не подвергается адекватным искушениям от Дьявола; скорее наоборот – жертва ереси даже поддерживается и поощряется им. Этим положением легко изъясняется популярность и широкое распространение ересей и в то же время – малочисленность и «непопулярность» путей истинной духовности.<sup>1508</sup> Будучи грехом, совершаемым «преимущественно **в уме**»<sup>1509</sup>, ересь - «тягостнее и пагубнее греха, совершаемого *телом*».<sup>1510</sup> Поэтому человек с развитым интеллектом и приобретающий духовных познаний более подвержен ересям, чем обыкновенный христианин - простолюдин. Чаще всего именно интеллектуально продвинутый, но духовно не обновленный ум человека представляет удобную почву для возникновения ересей. Учитывая иерархию страстей в классически-аскетической схеме<sup>1511</sup>, в более выгодном положении находится «рядовой» грешник, который, как правило, искушается грехом более *низкого* порядка, чем ученый, философ, художник или подвижник, ибо последним свойственна гордость духа и самомнение по определению.<sup>1512</sup> Духовно не обновленный христианин (особенно ученый, художник или философ) таит в себе потенциальную опасность впадения в ересь, пока путем правильного подвижничества не будет удалена страстная основа тщеславия и гордости в его существе. В противном же случае ученый христианин (не осуществивший своевременно духовную трансформацию) *удобно* впадает в ересь, *примешивая* «челове-

<sup>1502</sup> Ibid., с. 77.

<sup>1503</sup> «Ересь и раскол содержат в себе, сверх того, хулу на Святого Духа, которая есть **смертный грех, непрощаемый Богом человеку ни в сей век, ни в будущий**, если человек пребудет в этом грехе» (*Поучение к простому народу...*, Том IV, *op. cit.*, с. 358).

<sup>1504</sup> *Слово в первую неделю Великого поста. О Православии, op. cit.*, с. 80.

<sup>1505</sup> См. *Понятие о ереси и расколе, op. cit.* с. 448. «Еретика *неудобноприступно* покаяние и познание Истины. Доступнее покаяние и истинное богопознание для прелюбодеев и уголовных преступников, нежели для еретика и раскольника, особливо если он *ученый* и подвижник» (Ibid., с. 458).

<sup>1506</sup> Ibid., с. 458.

<sup>1507</sup> См. Ibid., с. 457.

<sup>1508</sup> См. Ibid.

<sup>1509</sup> *Слово в первую неделю Великого поста. О Православии, op. cit.*, с. 80.

<sup>1510</sup> «сколько дух выше тела, столько грех, принятый и совершенный духом, **тягостнее и пагубнее** греха, совершаемого телом (*Поучение в двенадцатую неделю, О спасении, op. cit.*, с. 201).

<sup>1511</sup> См.: Восемь главных страстей с их подразделениями и отраслями, А.О., Том I, сс. 155 – 157.

<sup>1512</sup> См.: Учитывая, что «ересь – грех ума» и что страсть **тщеславия** характеризуется Брянчаниновым как «расположение к наукам и искусствам гибнущим сего века» (Ibid., с. 156). Понятно, что действию тщеславия и гордости особо подвержены все, одаренные высоким интеллектом или другими способностями, имеющее отношение к «уму» или «духу» человека.

ческое умствование... в учение веры христианской».<sup>1513</sup> Он примешивает «языческую философию и вообще человеческую ученость»<sup>1514</sup> к духовному пониманию вещей, стараясь «предлагать учение Божие *в формах* учености человеческой».<sup>1515</sup> Христианин попадает в ересь также, когда старается истолковать Священное Писание *своеволью*.<sup>1516</sup> Отсюда видно, что уровень интеллектуального образования и экзегетическая работа с текстами св. Писания и Предания *излишни* и сами по себе несколько не гарантируют правоверность христианина.<sup>1517</sup> Основным же критерием и гарантом (против обольщения разума ересью) является правильно осуществленный переход «из состояния душевного к духовному» т.е. духовная трансформация человека. Чтобы христианину-ученому не обольститься ересью, необходимо быть подобным ап. Павлу<sup>1518</sup> или святым отцам Церкви, сумевшим (по возможности *быстро* и *эффективно*) осуществить духовную трансформацию в своей жизни.<sup>1519</sup> В противном случае ученого подстерегает еретическая участь, невзирая на степень его образования или даже высокое положение в Церкви.<sup>1520</sup> Уяснив основные причины, признаки и характеристику греха ереси, мы можем проследить и **классификацию** различных ересей. Какие феномены церковной

---

<sup>1513</sup> Слово в первую неделю Великого поста. О Православии, *op. cit.*, с. 77.

<sup>1514</sup> Понятие о ереси и расколе, Том IV, *op. cit.*, с. 449.

<sup>1515</sup> «Необходимо, вполне **необходимо всякому христианину ученому**, особенно христианскому учителю, не останавливаться на своей земной учености, как бы он ни был богат ею, но **перейти из плотского и душевного состояния в духовное** и получить **живое, благодатное познание о Боге**» (Ibid.).

<sup>1516</sup> «Потому что *плотский и душевный человек*, не понимая духовного смысла в Писании, *дает ему смысл сообразно своему устройению*... Священное Писание, изученное *по букве плотскими и душевными человеками*, послужило для них к изобретению ересей, к погублению ими и себя и других... **Плотское разумение** Слова Божия приводит к неверию, к соблазну самым всесвятым Словом Божиим, к ложным и превратным заключениям и мнениям, к оставлению Бога, к погибели... Состояние **душевное** и **плотское** есть следствие нашего падения: оно есть состояние возмущения против Бога и вражды на Бога. По неспособности душевного человека **правильно понимать духовное**, Святая Церковь *воспрещает* чадам своим произвольное объяснение Священного Писания, а заповедует строго держаться истолкования, сделанного Писанию святыми отцами (Ibid., сс. 451 – 453).

<sup>1517</sup> Академическому изучению буквы Писания святитель Игнатий не придает значение: «... в изложении и объяснении Писания несколько не участвовала человеческая ученость, несколько не участвовало *школьное изучение Писания*, изучение его буквы, которыми отличались и хвалились иудейские книжники и фарисеи» (Ibid., с. 452).

<sup>1518</sup> «При обращении из иудейства в христианство святой апостол Павел *весьма быстро перешел из состояния душевного к духовному* по причине предшествовавшей обращению строго-нравственной жизни» (Ibid.).

<sup>1519</sup> Например, Григорий Неокесарийский, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий и многие другие церковные светильники), которые стяжав современную человеческую ученость, *позаботились, посредством евангельского жительства, перейти из состояния плотского и душевного в духовное, совлеклись ветхого Адама*, облеклись в Нового; *таким образом они соделались способными преподавать* братии своей, человекам, *учение новое, в форме ветхой*, столько приятной падшему человеку, сколько естественной падшему человечеству» (Ibid., с. 450).

<sup>1520</sup> «Ученый Арий, несмотря на то, что был пресвитером, красноречивый Несторий, несмотря на то, что был патриархом, и многие другие, подобные им, находясь в высоких санах церковных, соделались ересиархами и еретиками по той же причине, по которой погряз в глубине мысленного моря венец учености своего века **Ориген**... Святой Симеон, Христа ради юродивый, указал причину заблуждения ученейшего и даровитейшего **Оригена** в том, что **Ориген не принял на себя труда перейти из состояния душевного в духовное** и, уплывши далеко в мысленное море, потонул в нем» (Ibid., с. 449).

истории и христианской жизни, согласно пониманию Брянчанинова, должны быть отнесены к разряду ересей?

В один ряд с «древними ересями»<sup>1521</sup>, осужденными соборными постановлениями Вселенской Церкви,<sup>1522</sup> наш автор к категории ЕРЕСЕЙ относит также и т.н. «**новейшие ереси**» (римо-католицизм, т.е. «папизм» и протестантизм), которые, по его убеждению, «отвергают действия Святаго Духа».<sup>1523</sup> К ересям должно быть отнесено также и то учение в православии (как и вне его), которое снижает высокий моральный стандарт и допускает обмирщенный образ христианской жизни.<sup>1524</sup> В силу такого *расширенного*, гипертрофированного понимания ереси, мировоззрение Брянчанинова и его видение истории христианства можно назвать не только «пессимистическим», но и трагическим: Дьявол делается фактическим победителем эмпирического христианства на земле:

Демоны «погубили посредством ереси **целые народы**, похитив у них, незаметно для них, христианство, заменив христианство богохульным учением, украсив смертоносное учение наименованием очищенного, истинного, восстановленного христианства».<sup>1525</sup> По причине того, что ересь закамouflирована «в личину мудрости, праведности и святости... **целые общества** человеческие и целые народы легко склонились под иго ереси»<sup>1526</sup>. Согласно безжалостному суждению Брянчанинова – «несравненно более людей уловлены в вечную смерть посредством ереси, нежели посредством прямого отвержения Христа».<sup>1527</sup> В своей трактовке *Heilsgeschichte* (истории спасения), еп. Игнатий видит **преобладание ереси**: «*человечество совращалось в ересь целыми народами* а обращение от ереси к Православию видим *в весьма немногих частных лицах, и то редко, весьма редко*».<sup>1528</sup>

Вооруженный выше изложенным пониманием Церкви и ереси, епископ-эксклюзивист обрушивается в равной мере на староверческий *раскол*,<sup>1529</sup> как и на вся-

<sup>1521</sup> Письмо № 203, с. 396.

<sup>1522</sup> «Кто прочитает со вниманием «**Деяния Соборов**», тот ...увидит их ужасное лицемерие, непомерную гордость, - увидит поведение, составленное из непрерывной лжи, увидит, что они преданы различным низким страстям, увидит, что они, когда имеют возможность, решаются на все ужаснейшие преступления и злодеяния. В особенности замечательно их непримиримая ненависть к чадам истинной Церкви, и жажда крови их!» (Ibid., с. 393). К древним ересям причисляются арианство, несторианство, Евтихий, монофелиты, иконоборцы (основной целью древних ересей было «отвержение Божества Слова и искажение догмата воплощения» (Ibid., с. 395.).

<sup>1523</sup> «... с ужасными хулами они отвергли Божественную Литургию, все таинства, все, все, где Вселенская Церковь всегда признавала действие Святаго Духа. Они назвали это установлениями человеческими, - дерзче: суеверием, заблуждением!» (Ibid.).

<sup>1524</sup> «которое, не прикасаясь ни догматов, ни таинств, отвергает жительство по заповедям Христовым и дозволяет христианам жительство языческое» (Понятие о ереси и расколе, *op. cit.*, с. 461).

<sup>1525</sup> Слово в первую неделю Великого поста. О Православии, Том IV, *op. cit.*, с. 80.

<sup>1526</sup> Ibid.

<sup>1527</sup> Понятие о ереси и расколе, Том IV, *op. cit.*, с. 466.

<sup>1528</sup> Ibid., с. 449.

<sup>1529</sup> Хотя «расколом называется нарушение полного единения со Святою Церковью, с точным сохранением, однако, истинного учения о догматах и таинствах» (Ibid., с. 466), как ересь, так и раскол, в качестве

кое западническое влияния в Российской Церкви.<sup>1530</sup> С особо воинствующей неприязнью<sup>1531</sup> он обрушивается на **западное** христианство, *возглавляемое*, по его мнению, **римским католицизмом**. «Папизм», согласно взглядам Брянчанинова, - «ЕРЕСЬ, объявляющая Запад, от которой произошли, как от древа ветви, различные протестантские учения». <sup>1532</sup> Протестантство, по его мнению, также ничто иное, как еретическое заблуждение,<sup>1533</sup> ведущее к вечной гибели.<sup>1534</sup> Все же основной вклад Брянчанинова не в догматическом осмыслении церковной ереси; с позиции аскетической науки он указывает на тесную связь ересей с псевдо-духовным опытом. Поэтому не удивительно, что все западные подвижники, последовавшие другим (т.е. не исихастским) паттернам духовности, вне сомнений находятся в состоянии духовного *прельщения*.<sup>1535</sup> В чем же сама **суть** этого псевдо-аскетического опыта и ложной духовности «латинистов»? Западные подвижники забыли о краеугольном камне духовной жизни – о смирении; они от-

---

хулящих Духа Святого, являются **смертным и непростительным грехом** (*О спасении*, Том IV, *op. cit.*, с. 358).

<sup>1530</sup> В учении Брянчанинова о ереси можно видеть своеобразную апологию Третьего Рима – православной империи (призванной быть светом для всех народов земли), медленную гибель которой предчувствовал святитель. Необходимо ведь как-то изъяснить и оправдать эту несостоявшуюся мечту, сваливши огромную долю ответственности на зависть темного Запада, но в основном – на невероятную активность дьявола посредством своего излюбленного орудия - ереси.

<sup>1531</sup> Согласно свидетельству Купреянова «... все Брянчаниновы *не любили католицизма*, но так не любили, что *ничего не признавали в нем достойного*, едва ли даже считая Католическую церковь действительно Церковью Христовою. Один дед (Александр Семенович), человек более широких взглядов, читал духовные католические книги, отчасти увлекался *Фомой Кемпенским*, и это тревожило и возмущало детей, преимущественно старших». Купреянова также сравнивает взгляды братьев святителя Игнатия Петра и Михаила (уже после смерти святителя) с взглядами их отца: «...понятия его несомненно были *шире*: он интересовался многим из того, что они презирали в своей правоверной односторонности» (*Купреянова. Из семейных воспоминаний*, Прил. к Тому I, *op. cit.*, сс. 618 - 619).

<sup>1532</sup> *Понятие о ереси и расколе*, *op. cit.*, с. 461. Неприязнь к католицизму заставляет Брянчанинова к чрезмерному упрощению и искажению облика уничтожаемого им духовного врага: «Папист - лишь уверовал в папу, как в Бога, сделал все: он папист в совершенстве! может сумасбродствовать сколько хочет!» (Письмо № 205, сс. 402 – 403). «Папа есть **идол папистов**; он - **божество их**. По причине этого **ужасного заблуждения** благодать Божия отступила от папистов; *они преданы самим себе и сатане, избретателю и отцу всех ересей, в числе прочих и папизма*. В этом состоянии *омрачения* они исказили некоторые догматы и таинства» (*Понятие о ереси и расколе*, *op. cit.*, с. 461.).

<sup>1533</sup> «Хорошо бы сделал Лютер, если б он, отвергнув заблуждения латинян, заменил сии заблуждения истинным учением Святой Христовой Церкви; но он заменил их своими заблуждениями... Заменил Лютер заблуждения латинян своими... Лютер вовсе отверг добрые дела, Лютер отверг соборное Послание апостола Иакова... Сочинения Лютера **дышат самым грубым развратом и иступленным богохульством**... Впрочем, лютеранизм доставляет большие удобства человеку, желающему как можно меньше обращаться к Богу и как можно меньше ограничивать себя в плотских своих пожеланиях... Если ныне *многие образованные люди последуют учению Лютера*, то это потому, что они никогда не рассматривали христианской веры, не читали сочинений основателя своей Церкви, или по непреклонному упрямству...» (*Лютеранизм, ПСТ, А.П.*, Приложение к Тому IV, сс. 444 – 446).

<sup>1534</sup> См. *Ibid.*, с. 446. По сравнению с Божественной Литургией, роднящей небо с землею, лютеранские кирки оглашаются лишь тощею проповедью холодного пастора, проповедующего народу *поверхностное, ученое* и «как бы *надгробное слово* над утраченной этими людьми и местами истинною живою верою и Церковью» (*Посещение Вааламского монастыря, ПСТ, А.О.*, Том I, с. 401).

<sup>1535</sup> Брянчаниновым указываются даже конкретные временные координаты отступления латинских аскетов от единого и истинного опыта святых единой Вселенской Церкви. Данное отступление, по его мнению, имело место «со времени *разлучения* этой Церкви *от Восточной и отпадения* ея в гибельную тьму ереси» (Письмо № 219, с. 423). Он пишет: «Преподобный **Венедикт** [†544], святой папа **Григорий Двоеслов** [†604] еще согласны с аскетическими наставниками Востока; но уже **Бернард Клервосский** (XII в.) отличается от них резкою чертою; позднейшие уклонились еще более (*Ibid.*, с. 423).

казались от правильного образца духовной трансформации, отличительной чертой которого является: «глубокое *смирение* и постоянный предмет созерцания – падение человека, постоянное занятие – плач о своих грехах».<sup>1536</sup> Таким образом, подвижники Западнoй Церкви нарушили правильный порядок парадигмы духовного восхождения; они «тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, недоступным для новоначальных, заносятся и заносят».<sup>1537</sup> Итак, минуя правильную практику покаяния и глубокого смирения, неoфиты вместо духовного опыта стяжают «разгоряченную, часто *исступленную мечтательность*».<sup>1538</sup> В этом состоянии духовного прельщения человек *смешивает* ложный романтизм<sup>1539</sup> и мечтательность с благодатью, оставаясь чуждым *истинной* духовности.<sup>1540</sup> Христианин, ищущий духовного восхождения, но опытно не познавший глубинную греховность своей природы (и не стяжавший опыт деятельного покаяния), быстро становится жертвой своих страстей (в особенности же - **тщеславия и сладострастия**) и, спровоцированный ими, - *преждевременно* стремится к *духовным состояниям*, к которым он *еще* неспособен по нечистоте своей.<sup>1541</sup> Не уничтоженные аскетическим путем страсти ветхой природы человека создают условия для т.н. «разгорячения крови»,<sup>1542</sup> и под воздействием неправильной практики подвижник приходит в состояние **фанатизма**. Независимо от своей религиозной ревности такой христианин (подвижник) является в глазах Божьих «*незаконно подвизающимся*».<sup>1543</sup> В силу всех названных обстоятельств, самый факт наличия *святых* подвижников и *духовных* людей *вне* конфессионального Православия (т.е. в римском католицизме и в протестантизме) исключается Брянчаниновым по определению. Отступническая и еретическая Церковь

---

<sup>1536</sup> См. Письмо № 44, с. 113.

<sup>1537</sup> Ibid.

<sup>1538</sup> Письмо № 219, с. 423.

<sup>1539</sup> «... познако́мимся с вечностью не по **романтическим** иностранным книжкам, ведущим в непрерывное самообольщение читателей своих, но по руководству Святых писателей нашей Церкви, в которых нет ничего *романтического, мечтательного, льстящего и обманывающего* ум и сердце. Чтение писателей нашей Церкви сообщает положительное познание отношений человека к Богу, Творцу и Искупителю, и *научает приближаться к Нему покаянием*, а не *льстить себя сладостными чувствами мнимой духовной любви*, к чему привлекает **сумасбро́дные** Фомы Кемпийские, Франсуа де Саль и тому подобные лжеучители. (Письмо № 395, с. 642).

<sup>1540</sup> Письмо №. 44, *op. cit.*, с. 113.

<sup>1541</sup> «... за недостижением истины - *сочиняет себе мечты*... А сладострастие, присоединяя свое действие к действию тщеславия, производит в сердце обольстительныя, ложныя утешения, наслаждения и упоения. Такое состояние есть *состояние самообольщения*» (Письмо № 219, *op. cit.*, сс. 423 – 424).

<sup>1542</sup> «Кровь и нервы приводятся в движение многими страстями: и гневом, и сребролюбием, и сластолюбием, и тщеславием. Последния две чрезвычайно разгорячают кровь в *подвижниках, незаконно подвизающихся*, соделывают их **изступленными фанатиками**» (Ibid.).

<sup>1543</sup> Ibid., с. 424. Напротив же: «В святых Отцах Восточной Церкви отнюдь не видно разгоряченного состояния крови. Они никогда не приходят в энтузиазм, который будучи рождение крови, часто на Западе искал пролития крови. Из их сочинений дышет истинное самоотвержение, дышет благоухание Святаго Духа, мертвящее страсти. От этого благоухания бегут прочь сыны мира, как осы улетают прочь от курящегося фи́миама» (Письмо № 219, *op. cit.*, сс. 423 – 424).

(которая, в сущности, *не* Церковь) способна лишь «выдавать за святых»<sup>1544</sup> лица, которые суть иступленные ФАНАТИКИ и СУМАСШЕДШИЕ.<sup>1545</sup> Приговор святителя Игнатия однозначен и обжалованию не подлежит: так называемые **святые «темного Запада» - ПОДДЕЛЬНЫЕ.**<sup>1546</sup>

Разъяснив сущность и энергетику ереси (как ложной парадигмы духовности и псевдо-духовного опыта), наш автор обращает свое прицельное идеологическое орудие против *конкретных* выразителей еретического влияния в современном ему обществе: т.е. он крайне обеспокоен «множеством еретических *книг*, переведенных на русский язык».<sup>1547</sup> В беспощадной идеологической борьбе за душу русского читателя, русский епископ-подвижник не устает упрекать и предупреждать своих читателей, православных христиан, желающих утолять свою духовную жажду из источников *ложной духовности.*<sup>1548</sup> Согласно принципиальному суждению нашего автора, «из этого состояния (т.е. *ложной духовности- Ю.Д.*) написано западными писателями множество книг»<sup>1549</sup>, которые, к большому его сожалению, почитаются в качестве адекватных выразителей духовности.<sup>1550</sup> Если католические святые – суть фанатики, сумасшедшие и поддельные, то конечно, таково и воздействие их литературных трудов: книги тех, кто «находятся в самообольщении и последователей своих заражают самообольщением».<sup>1551</sup> Поэтому всеми доступными ему литературными средствами Брянчанинов старается *присыдидить, запугать и отговорить* православно- верующего от чтения западных мистиков и других источников западной духовности, популярность которых он изъясняет принципом: «мир любит свое».<sup>1552</sup>

---

<sup>1544</sup> Письмо № 203, с. 396.

<sup>1545</sup> Там же: «не играйте Вашим спасением, не играйте! иначе будете вечно плакать. - Займитесь чтением Нового Завета и св. Отцов Православной Церкви (отнюдь не Терезы, не Францисков и прочих **западных сумасшедших**, которых их **еретическая Церковь выдает за святых**)» (Ibid.).

<sup>1546</sup> Письмо № 340, с. 593.

<sup>1547</sup> Письмо № 228, с. 438.

<sup>1548</sup> Даже А.С. Норов – единомышленник святителя Игнатия и также пекущейся о чистоте веры, «ропщит несколько за своего друга Фому Кемпенскою» (**Любомудров, А.** Искреннейший друг, **В кн.:** ПСТ, Приложение к Тому VI: *Отчник*, с. 770).

<sup>1549</sup> Письмо № 219, с. 424. См. также: «*Догматические книги их* непременно содержат ложные догматы и хулу на догматы, преподанные Святой Церкви Святым Духом; их **книги о подвижничестве**, *хотя по наружности и представляются преподающими учение о высочайших добродетелях и состояниях христианских, но в сущности суть плоды и выражение самообольщения и бесовской прелести, непонятной для толпы; их нравственные писатели преподают нравственность, свойственную ветхому Адаму...* Романы, комедии и прочие сочинения явно греховные, исполненные сладострастия, также суть **плоды ереси...**» (*Понятие о ереси и расколе, op. cit.*, сс. 464 - 467).

<sup>1550</sup> «Сочинения западных писателей, написавших из состояния самообольщения, находят многочисленных читателей, переводятся не раз на русский язык, печатаются громкая похвалы; то, что исполнено **смертоносаго яду**, одобряется и утверждается. Сочинения святых Отцов забыты!» (Письмо № 219, сс. 423 – 424).

<sup>1551</sup> Письмо № 228, с. 437.

<sup>1552</sup> Письмо № 219, сс. 424 – 425.

Желая по возможности эффективнее предостеречь свою паству от влияний псевдо-духовности, свт. Игнатий прибегает к своей излюбленной тактике. Предостережение против чтения духовных произведений Западных авторов обосновывается неуловимостью еретических влияний для рядового читателя.<sup>1553</sup> Он объясняет, что духовная литература западного, вне-православного происхождения имеет специфическое воздействие - возбуждать в читателях «тончайшее прелюбодейное движение страстей».<sup>1554</sup> С другой стороны, верно также и обратное положение - интерес к книгам подобного содержания указывает на присутствие в православном читателе закамуфлированного сладострастия:

Люди, преданные **сладострастию**, с *особенною охотою* читают еретические книги о христианском подвижничестве и совершенстве, а нравственных книг Православной Церкви чуждаются и отвращаются. Какая тому причина? Сходство в настроении духа... Эти люди находят наслаждение в чтении книги, *написанной из мечтательности и самосмышления, приправленной утонченным сладострастием, тщеславием, высокоумном, которые кажутся благодатию умам и сердцам, не очищенным истинным учением Христовым.<sup>1555</sup>*

Вредность западных источников не подлежит никакому сомнению даже в таком случае, когда они оказывают якобы благотворное влияние на (православного) читателя, увлекая его духовной возвышенностью и «благодатным» воздействием. В общей сложности - христианину *просто запрещено* (!) утолять духовную жажду из чуждых православия, т.е. вредных источников духовности. «Чтение еретических книг и внимание их поучениям - **тяжкий грех** против веры»<sup>1556</sup>, это «грех ума, недугующего гордостью и потому свергающего иго послушания Церкви».<sup>1557</sup> Более того – читающий подобную

---

<sup>1553</sup> «Ересь можно уподобить пище, имеющей по наружности прекрасный вид, но **отравленной ядом**: такая пища - тот же яд, от которого уже *трудно остеречься* как потому, что **яд замаскирован**, так и потому, что *прекрасный вид и благоухание пищи возбуждают в человеке естественное его желание насытиться и насладиться пищею...* Чтение всех этих книг крайне вредно, хотя для неопытных глаз в одних из них яд *приметен*, а в других *очень скрыт*. *Неприметность яда* не уменьшает его силы; напротив того, утонченные яды действуют с особенною разрушительностью» (*Понятие о ереси и расколе, оп. cit.*, сс. 464 – 465).

<sup>1554</sup> «... хотя бы и говорили им о Боге, хотя бы и чесало слух души, возбуждая в ней тончайшее прелюбодейное движение страстей, признаваемое многими за действие благодати (Письмо № 14, с. 65). Еретические книги возбуждают даже и блудные помыслы (Ibid., с. 464.).

<sup>1555</sup> Ibid., с. 465. Поучая своих духовных чад о вредности известного сочинения о «Подражании Христу» (Фома Кемпийский), святитель Игнатий не устает указывать на главное различие между восточным и западным аскетизмом: «отцы ведут читателя своего к покаянию и плачу о себе, а **западный писатель** ведет к *наслаждению и довольству* собою» (Письмо № 358, сс. 606 – 607)... «Святые Отцы Восточной Церкви приводят читателя своего не в объятия любви, не на высоты видений, - приводят его к *разматриванию греха своего, своего падения*, к исповеданию Искупителя, к *плачу* о себе пред милосердием Создателя» (Письмо № 219, с. 423).

<sup>1556</sup> Святитель жалуется, что «ныне этот грех уже не ставят в грех! ныне позволяют себе безразборчиво читать всевозможных еретических писателей. Против них Церковь **прогремела анафемой!**» (Письмо № 228, с. 437).

<sup>1557</sup> Ibid.

литературу христиан «*сообщается сатане*».<sup>1558</sup> В итоге - православный христианин просто *обязан быть эксклюзивным* в выборе духовной парадигмы и в выборе литературных источников для своего духовного назидания.<sup>1559</sup> Любое же стремление к *инклюзивности* мировоззрения<sup>1560</sup> или плюралистической духовности<sup>1561</sup> однозначно расценивается свт. Игнатием как духовное *прелюбодеяние*.<sup>1562</sup>

Способ ведения идеологической борьбы святителя Игнатия за чистоту православной веры имеет, к сожалению, выражено *односторонний* характер, т.е. - он *не заостряет внимание на необходимость покаяния самой Синодальной Церкви*<sup>1563</sup>, которая в силу своего плачевного состояния оказывается не в состоянии обеспечить своих чад духовным питанием.<sup>1564</sup> Он не призывает к покаянию РПЦ, но избирает путь, более приемлемый и понятный в рамках велико-

---

<sup>1558</sup> Письмо № 117, с. 206.

<sup>1559</sup> «Признав умом и сердцем эту правду, исповедайте ее устами, **дайте обет Богу**, что Вы будете руководствоваться учением святых Отцов, уклоняясь от всякаго учения, не засвидетельствованнаго Святым Духом, не принятаго святою Восточною Церковью. Исповедав правду Божию устами, исповедуйте и делами, дав обет, исполняйте его. Не утраштесь этого обета! **его обязан дать каждый православный сын Церкви**, должен его потребовать у каждаго сына православной Церкви его духовный отец при совершении таинства исповеди. Между вопросами, которые именно положено делать исповедующемуся, первое место занимают следующие: 1) «Рцы, ми, чадо: аще веруеши, яко Церковь кафолическая, апостольская, на востоце насажденная и возвращенная, и от востока по всей вселенной разсеянная, и на востоце доселе недвижимо и непременно пребывающая, предаде и научи? 2) Аще не сумнишися в коем предании? 3) Рцы ми чадо, не был-ли еси еретик и отступник? 4) Не держался-ли еси с ними, их капища посещая, поучения послушая, или книги их прочитывая?» (Письмо № 228, с. 437).

<sup>1560</sup> „Отчего не спаситесь, - пишете Вы, - **язычникам, магометанам** и, так называемым, **еретикам**? между ними есть предобрые люди. Погубить этих добрейших людей было-бы противно милосердию Божию!.. Да! это противно даже *здравому разуму* человеческому! - **А еретики - те-же христиане**. Считать себя спасенными, а членов прочих верований погибшими, это - безумно, и крайне гордо!» (Письмо № 203, с. 388), автор упрекает в «глубоком незнании христианства» (Ibid., с. 395).

<sup>1561</sup> «*Действуют ли в ком хульные помыслы? Поколебался ли кто в доверенности к Православной Церкви, которая одна есть истинная Христова Церковь?* Сделался ли кто **универсальным христианином**, принадлежащим, - по своему сердечному убеждению или, правильное, по своему совершенному **неведению христианства**, - *одинаково ко всем исповеданиям и потому не принадлежащим ни к какому?* – Знай, что он приведен к этому состоянию **чтением** еретических книг или беседами с зараженными этим чтением» (Понятие о ереси и расколе, *op. cit.*, с. 465).

<sup>1562</sup> «Ум таковаго и сердце *прелюбодействует*» (Письмо № 117, с. 206).

<sup>1563</sup> Хотя в своей статье «*О необходимости собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви*», он демонстрирует отличное понимание состояния Церкви и причин, приведших к состоянию фактического апостазиса российской Церкви (Записки епископа Игнатия 1862 - 1866 гг., **В кн.:** ПСТ, Прибавление к Тому III, сс. 518 – 530).

<sup>1564</sup> Глубинные причины огромных успехов сектантства в России в трогательных словах объясняет известный публицист И.С. Аксаков – «Откуда такая духовная податливость русского православного человека? Не от того ли, что этот русский человек лишен положительно всякого религиозного воспитания? Что его отношение к православию часто *бытовое*, и, раз вырванный из своей бытовой среды, *не вооруженный ни знанием, ни сознанием*, он не в состоянии выдержать борьбы с целью и сознательно верою не только протестантов пуританского закона, но даже евреев?.. **Кто же в этом виноват?**... Народ идет в церковь с теплым чувством веры, *жаждет света своей тьме, благодатного, освежающего душу слова*, как жаждет почва росы и дождя, иссушенная ветром и зноем. Но не утоляется духовная жажда народа... про мужиков, рассуждают наши пастыри, *довольно церковного обычая, обряда, преданий, даже не осмысленных для них никаким пояснением*, - пусть тем и пробавляются... Вот и сказывается теперь это пренебрежение к народной духовной нужде: он ищет утолить у других свой голод и жажду. Но разве этот голод, эта жажда может – **разве могут они быть поставлены ему в вину?**... Отучать острогом от алкания духовной пищи, не предлагая взамен ничего; отвечать острогом на искреннюю потребность веры, на запросы недремлющей религиозной мысли; острогом доказывать правоту православия – это значит посягать на самые существенные основания святой веры - основания искренности и свободы, подкапывать под самое вероучение православной Церкви и давать в руки своему противнику, протестантизму, победоносное оружие» (цит. в кн.: **Смолич. И.К. История русской церкви**, ч. 2, *op. cit.*, сс. 191 - 192).

державной и полицейской идеологии Николая I. Ведь для имперского (в особенности, для русско-имперского сознания, претендующего на теократическую государственность и мессианизм т.н. Третьего Рима), необходимо заострять внимание лишь на образе (внутреннего и внешнего) *врага*. Поэтому в своей полемике святитель Игнатий в основном винит такие факторы как *козни дьявола* (желающие уничтожить русское Православие посредством ересей западного происхождения), *западное отступничество*, также и духовную близорукость своих соотечественников (их небдительность и индифферентность по отношению к чистым источникам истинной духовности – восточным отцам Церкви). Очевидно для иерарха российской имперской Церкви и императорского фаворита – Брянчанинова, подчеркнутая *фиксация на образе врага* является основным способом для решения назревших проблем.

И чтобы обессилить аргумент оппонентов (о духовно бедственном состоянии самой РПЦ) и отрезать разочарованным и алчущим душам последний путь к восполнению своего духовного дефицита, Брянчанинов опять прибегает к своему излюбленному способу своей идеологической борьбы, - т.е. к аргументам из демонологии. Хитрость, тонкость, ловкость и трудноуловимость обольщающего врага чуть ли не *сверхмощна*; враг может имитировать почти все в духовной жизни христианина - даже добродетельный и воздержанный образ жизни и аскетический подвиг. И самое важное - в духовном арсенале Дьявола имеется нечто такое, что рядовой (не достигнувший обновления Духом) христианин *вовсе* не способен уловить и понять.<sup>1565</sup> Аргумент Брянчанинова, что Дьявол в обольщении верующих применяет «*неудобопостижимую хитрость*»<sup>1566</sup>, недоступную обыкновенному (не имеющего аскетического обучения и закалки) уму, практически сводит на нет дальнейшую богословскую дискуссию. Благодаря такому подходу любое возражение против «черного пессимизма» свт. Игнатий может удобно отклонить, ссылаясь на духовную импотентность критикующего ума (т.е. фактически - «лжеименного разума», которого человек стяжал после падения).<sup>1567</sup> Поэтому т.н. «здравый разум» либеральных интеллектуалов и гуманистов, справедливо возмущенных эксклюзивностью брянчаниновских взглядов, просто не способен узреть своего ги-

---

<sup>1565</sup> «Грех этот **малоприметен** и **малопонятен** для не знающих с определенностью христианства и потому **легко уловляет** в свои сети простоту, неведение, равнодушное и поверхностное исповедание христианства. Уловлены были на время ересью преподобные *Иоанникий Великий, Герасим Иорданский* и некоторые другие угодники Божий... Если святые мужи, проводившие жизнь в исключительной заботе о спасении, не могли вдруг понять богохульства, прикрытого личиною, что сказать о тех, которые проводят жизнь в житейских попечениях, имеют о вере понятие недостаточное, самое недостаточное? Как узнать им смертоносную ересь, когда она предстанет им *разукрашенной в личину мудрости, праведности и святости?*.. Ереси, подходящие ближе к безбожию, удобнее познаются и оставляются, нежели ереси, менее удалившиеся от православной веры, и потому более прикрытые» (*Слово в первую неделю Великого поста. О Православии, op. cit.*, Том IV, с. 80).

<sup>1566</sup> *Понятие о ереси и расколе, Том IV, op. cit.*, с. 457.

<sup>1567</sup> Письмо № 203, с. 391.

бельного состояния и тонкости своей прельщенности.<sup>1568</sup> Таким образом, ссылаясь на демонологические причины, на отсутствие (аутентически) духовных познаний и *неспособность* человека (антропологический минимализм), Брянчанинов в своей позиции становится фактически недоступен и неуязвим для любой богословской аргументации. Критическое осмысление (или признание относительности) своих взглядов для Брянчанинова практически исключена, потому что любое сомнение в богодуховенном характере учения отцов (с которым он себя полностью отождествляет) уже будет расцениваться как дьявольское искушение.

Наглядным образом психологию брянчаниновского радикализма можно понять с помощью примера, приведенного им самим, из жизни аввы Агафона. Старец готов *смирненно* принять в свой адрес любые обвинения *морального* характера, даже сознаваться и каяться в грехах, которых вовсе не совершал (гордость, блуд и т.д). Однако когда братья, проверяющие смирение Агафона начали обвинять его в *еретичности*, то старец, отложивши в сторону свое смирение, реагирует неожиданно резко! И причина этого понятна: «...авва! просим тебя сказать нам, почему ты несколько не смутился, когда мы обвиняли тебя в таких важных пороках и грехах, а обвинение в ереси встревожило тебя? услышав его, ты не мог вынести и *отверг* его с решительностью... Подобаает нам терпеливо, со смирением, переносить все противности. Но обвинение в ереси я не мог принять, - с великим омерзением к нему отверг его: потому что ересь есть отчуждение от Бога. Еретик *отлучается* от Бога Живого и истинного, и *приобщается* Дьяволу и ангелам его. Отлученный от Христа уже не имеет Бога, Которого он мог бы умоливать о грехах своих, и, во всех отношениях, есть погибший.<sup>1569</sup>

Согласно данной схеме, как видно, поступает и наш автор-ревнитель. В чисто нравственном плане «смирению» Брянчанинова нет границ - он признается в своей якобы *греховности* и даже *преступности*,<sup>1570</sup> однако в плане того, что он понимает под ересью (в самом широком смысле), святитель проявляет радикальную жесткость в стиле пророка Илии на горе Кармил (собственноручно убившего пророков валовых, 3Царств 18 гл.). Только в отличие от ветхозаветного Илии, Брянчанинов проявляет свою жестокость в плане литературно-идеологической борьбы и ко всему вне-православному христианскому миру. Трагичность данного зилотства (скорее – фанатизма) в том, что Брянчанинов действует из глубоко религиозных побуждений, чтобы, таким образом, доказать свою верность Богу<sup>1571</sup> в ситуации, которую он воспринимает как «крайнее» оскудение и отступление от истины.

---

<sup>1568</sup> «Называемый же Вами **здравый разум** мы, христиане, признаем разумом столько *болезненным*, столько *омрачившимся* и *заблудшим*, что уврачевание его иначе и не может совершиться, как *отсечением* всех знаний, его составляющих, мечем веры и отвержением их... откуда Вы взяли, что Вам *возможно* собственным *ограниченным* *человеческим* умом постигать - что противно и что не противно милосердию Божию?» (Ibid.).

<sup>1569</sup> ПСТ, *Отчник*, Том VI, сс. 49 – 50.

<sup>1570</sup> «Нетленной и блаженной святости *не вижу в себе и следа!* Не от действия благодатного *смирения*, но самим опытом, самими грехопадениями **моими** убеждаюсь, что я грешен. Желал бы непрестанно зреть **грехи мои** и плакать о них; но скрадывают и омрачают меня *забвение, рассеянность, нерадение* мои!.. **Мои грехи**, не только *тайные*, но и *явные*, **мои грехопадения** совершаются на самом деле, запечатлеваются нечувствием! Следовало бы мне молчать: молчание свойственно **преступнику**, не имеющему никакого оправдания и приговоренному к казни» (Письмо № 155, сс. 253. и 264.).

<sup>1571</sup> ср. «Изгонят вас из синагог; даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу» (Ин. 16, 2).

С более глубоким осмыслением проблематики брянчаниновского понимания «ереси» (на фоне православного догматического и мистического богословия) можно познакомиться в **Приложение № 20: Что есть ересь? Сложности в определении «ереси» в православном богословии.**

### 2.3 Религиозный страх и сектантское сознание

И на этом замыкается порочный круг, из которого *сектантское сознание*<sup>1572</sup> уже не находит выхода. Более того - эту прельщенность эксклюзивизмом и иррациональный страх перед ересью брянчаниновское православие с фанатической силой продолжает распространять в своей социальной среде, развивая тем самым сознание религиозной паники. Вся жизнь богобоязненного православно-верующего поставляется теперь под знак страха и панического ужаса вечных адских мук.<sup>1573</sup> Ведь кто желает посредством некой (трудноуловимой) ереси стать богохульником и даже незаметно для себя приобщиться к сатане? При таком видении реальности (когда Бог и духовность - на недостижимой высоте, а прельщающий Дьявол – крайне близок, сверх-силен и сверх-хитер) может успешно развиваться сектантское сознание рабской зависимости.<sup>1574</sup> Ведь уничтоженный в своем достоинстве человек и христианин, не имея уже в себе самом достаточной духовной опоры, должен полностью положиться на каких-то внешних и якобы «объективных» источников в деле своего спасения. В первую очередь, он делается рабски зависимым от еклизиологической структуры, эксклюзивно гарантирующей ему единственно возможное (сакраментальное) пространство для спасения, т.е. – конфессионально-канонические границы ПЦ. Во-вторых, богобоязненный православно-верующий практически должен прикрепиться к некому «гуру» (живому или скриптуральному) - *эксперту* истинной духовности, который (в качестве *внешнего* голоса божьего) будет ведать положение всех вещей лучше самого человека. Конечно, Брян-

---

<sup>1572</sup> Православный сектолог А.Л. Дворкин **о сектантском мышлении**: «Сектантское мышление является способом **биполярного видения мира**: *черное и белое, спасенное и осужденное, добро и зло*. В сектантском мире нет места для *полутонов*. Лица и движения с таким типом мышления автоматически воспринимают себя в «белой, спасенной, доброй» категории. Они ищут козлов отпущения для объяснения собственных сложностей и проблем общества. Сектантское мышление может привести к *нетерпимости и экстремизму*. Особенно часто оно встречается во времена личных, социальных или экономических кризисов» (Дворкин, А. Л. *Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования*, Нижний Новгород: Изд. братства во имя св. князя Александра Невского, 2002 [online], [14.12.2007], доступен: <http://lib.eparhiasaratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/contents.html>).

<sup>1573</sup> См. Бердяев, Н. Спасение и творчество. Два понимания христианства, **В кн.:** *Смысл творчества, ор. cit.*, сс. 641 – 642.

<sup>1574</sup> «Манипулятивные религии... заставляют человека **поверить в собственное несовершенство**. Они вселят в него **недоверие к собственной природе**, после чего человек начинает испытывать потребность **во внешнем руководстве собой**... Взамен последние обретают чувство безопасности, уверенности в своем будущем и правильности выбранного пути» (Шейнов, В. П. *Скрытое управление человеком: Психология манипулирования*, Москва: изд. АСТ Минск: изд. Харвест, 2006., с. 16.).

чанинов формально не выдает себя за такого «гуру», но, тем не менее, в обстановке, когда число пневматиков крайне оскудело, читатель волей неволей должен ухватиться за единственный спасительный якорь, ему подаваемый в виде его Аскетических Опытов. Таким образом, «мудрый» читатель должен сам прийти к выводу, что единственно верная парадигма духовной трансформации, представленная *исключительно* в патристически-аскетическом наследии Восточной Церкви,<sup>1575</sup> адекватным образом истолкована (и применена для условий «современного» христианина) именно в литературных трудах Игнатия Брянчанинова.

### 3. Брянчанинов о культуре и творчестве

Борьба за *сохранение* сотериологической парадигмы филокалийского аскетизма неповрежденной и за реконструкцию истинно-православной духовности, как мы выше выяснили, является необходимым условием для адекватной *реализации* онтологической трансформации в жизни христианина. И ради этой истины святитель Игнатий готов *пожертвовать* не только опытом всего остального христианского мира (находящегося вне конфессиональных границ ПЦ), но всеми общечеловеческими ценностями (культурным наследием и наукой), творческой способностью человека и даже всем тварным космосом – такова мощь и преданность брянчаниновского отречения и эксклюзивизма!

#### 3.1 Мировоззренческая установка акосмизма

«Вся *резкость* ... отрицаний» свт. Игнатия, конечно, не осталась незамеченной в кругах православной интеллигенции: исследователь русского богословия Г. Флоровский пишет: «Есть некая *жесткость* и в том, как он говорит о светской культуре...». <sup>1576</sup> Тайна Искупления в богословии Брянчанинова настолько заслоняет собою тайну творения, что Искупление рассматривается им, скорее, как тотальный отказ от падшего мира, чем его исцеление и восстановление.<sup>1577</sup> Психологические корни брянчаниновского акосмизма надо искать еще в его детстве и раннем юношестве, когда молодой Димитрий решает возненавидеть мир в лице деспотического отца и домашней атмосферы, в которой царит дефицит любви и человечности. Поэтому неудивительно, что незажившие раны, нанесенные ему «миром» и глубокое разочарование «земной» жизнью окрашивает все его мировоззрение односторонностью и глубоким пессимизмом.

---

<sup>1575</sup> «... неуклонное следование учению святых Отцов, при *решительном уклонении* от всякого учения посторонняго, от самых *своих разумений*, доколе разум не исцелится от недуга своего и не сделается из плотского и душевнаго – духовным» (Письмо № 228, с. 437).

<sup>1576</sup> Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, с. 393.

<sup>1577</sup> См.: Г. Флоровский. Вера и культура, *В кн.: Избранные богословские статьи*, *op. cit.*, с. 249.

Пристальный взгляд исследователя замечает, что в данной *однобокости* зашифровано нечто более чем просто аскетический взгляд на мироздание. В богословии Брянчанинова «есть всегда оттенок какого-то *разочарования*, почти *надрыва*, в его словах об отречении». <sup>1578</sup> «Не стоит видимый мир, чтоб служить ему, и им заниматься!..». <sup>1579</sup> Весьма вероятно, что ключ понимания этого глубокого разочарования миром можно найти в биографических фактах молодого Димитрия Брянчанинова (особенно в его детстве и юношестве, лишенных родительской ласки и эмоционального комфорта). Спасаясь от мира, который для него фактически идентичен «холодной и суровой» атмосфере родительского дома, мальчик находит для себя забвение в чтении аскетической литературы, настолько гармонизировавшей с внутренним настроением его отчаянной души (см. ч. I, 1). В итоге – сложные отношения Брянчанинова с миром выливаются в чувстве радикальной отчужденности от мира: «Раны, нанесенные мне миром, сделали мир **отвратительным** для меня, но не предохранили от новых ран. Не хочу быть посреди мира! не хочу подчиняться ему! не хочу принимать никакого участия в служении ему! не хочу даже видеть его!». <sup>1580</sup>

Личное разочарование и ненависть к миру и земной жизнью заставляет Брянчанинова эксплуатировать библейский мотив отречения от мира (и странничества) в интересах совершенно небиблейской идеологии. Говоря о тварном космосе (чувственно-материальном мире) в одних только категориях *падшести* и *трагизма* и забывая о «светлом космизме и радостном аскетизме», <sup>1581</sup> Брянчанинов фактически устанавливает **дуализм** между духовным миром райского блаженства и нынешней жизнью человека в темнице и на *чужбине* (см. ч. II, 1.2.2.2 в контексте т.н. «низпадения»). Итак, в силу чисто личных мотивов и метафизических предпосылок, (посредством отцов-аскетов) усвоенных им из эллинистической мистики, Брянчанинов явно перегружает библейский мотив «странничества» (1.Петр 2, 11 - 12) гностическими чертами «заброшенности, страха и тоски по дому» и гностической закваской «экзистенциального пессимизма» <sup>1582</sup> (см. Приложение № 21). <sup>1583</sup>

С акосмической позицией Брянчанинова связано также и особое выделение т. н. «отрицательных добродетелей» <sup>1584</sup> в его аскетической системе. В качестве *единствен-*

<sup>1578</sup> Флоровский. Пути..., *op. cit.*, с. 393. См. также биографическую часть данного исследования о психологических причинах отчуждения молодого Димитрия Брянчанинова от мира.

<sup>1579</sup> Плач мой, ПСТ, Том I, *op. cit.*, с. 521.

<sup>1580</sup> Совецание души с умом, Том II, *op. cit.*, с. 103.

<sup>1581</sup> См. Панарин А. Глава третья: Космический дар Православия. Реабилитация тварного мира, *В кн.: Православная цивилизация в глобальном мире*, В журн. русской культуры «Москва» 2001 № 3 [online], [просмотрен 30.01.2008] <http://www.moskvam.ru/2001/06/panarin.htm>.

<sup>1582</sup> Ср. Йонас, Г. Часть первая. Гностическая литература. Основные догматы и символический язык, *В кн.: Гностицизм (Гностическая религия)*, "Лань", 1998 Терминологическая правка В.Данченко К.: PSYLIB, 2007) [online], [просмотрен 30.01.2008], доступен: <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>.

<sup>1583</sup> см. ПРИЛОЖЕНИЕ № 21: О существенных признаках гностицизма

<sup>1584</sup> «Эти модели поведения, общее качество которых — смирение, мы можем назвать добродетелями самоотречения: самость, так отрицаемая, представляет собой добродетель естественного человека» (Йонас, Г. Гностицизм... *op. cit.*). См. также: «Постараемся привести сердце в безмолвие: в этом - сущность монашеского подвига. От сердечного безмолвия рождается истинное смирение: истинное смирение содействует человеку обитателю Бога» (Вступление к Отчичику, ПСТ, Том VI, *op. cit.*, с. 5.).

ной ценности в «стране нашего изгнания и томления» являются лишь *слезы покаяния*: «слезы, как выражение сочувствия к блаженству, как свидетельство падения, как свидетельство состояния *под гневом* прогневанного Божества, как надежда возратить когда-нибудь блаженство».<sup>1585</sup> В своем *ниже*-естественном состоянии (падения, прелести, погибели) человек должен лишь (в сокрушении, с плачем и стенаниями) **вопить о помиловании**.<sup>1586</sup> Для Православия, истолкованного в исключительно монашески-аскетических категориях,<sup>1587</sup> значение имеет лишь онтологически-вертикальное измерение бытия (изгнанничество – возвращение// низпадение - восхождение). Историческое же и горизонтальное измерение жизни – социальный прогресс и творческое участие индивидуума в устроения земной жизни лишаются своего философски-богословского значения. Поэтому неудивительно, что принципиальное отношение святого к горизонтальному плану бытия предельно ясно: «Оценим *временное* ценою, должное ему; признаем его *ничтожным*: оно точно ничтожно пред вечностью...».<sup>1588</sup> При таком индивидуалистически-спиритуальном понимании христианства (как религии исключительно *личного* спасения)<sup>1589</sup> сотериологически оправданными являются лишь заботы о собственной душе: «как святые Отцы сказали: «спасаяй, да спасет душу свою».<sup>1590</sup> В этих заботах о «едином на потребу», по словам **Н. Бердяева**, формируется *паническое* религиозное сознание и самочувствие.<sup>1591</sup> Поэтому, как справедливо отмечает **И. Мейендорф**, *дуалистическое мироощущение*, привнесенное в Православие, наслось на нем и даже сформировало **тип русского человека**; это – дуализм также по отношению к истории (желание убежать от истории).<sup>1592</sup> И это не удивительно, если

<sup>1585</sup> *О слезах*, Том I, *op. cit.*, с. 176.

<sup>1586</sup> На реках Вавилонских и «на земли чуждей» *непристойна* радость и всякого рода наслаждение (даже духовное наслаждение не должно служить объектом стремлений): «можно и **должно только плакать**» (*О молитве Иисусовой*, Том I, *op. cit.*, с. 241.).

<sup>1587</sup> **Бердяев. Н.** Спасение и творчество. Два понимания христианства, **В кн.: Смысл творчества**, *op. cit.*, с. 635.

<sup>1588</sup> *К А. С. Норову*, № 2, ПСТ, Приложение к Тому VI, с. 773.

<sup>1589</sup> «Понимание христианства как религии личного спасения от гибели есть система трансцендентного эгоизма, или трансцендентального утилитаризма и эвдемонизма... Христианство всегда было, есть и будет не только религией личного спасения, но также религией преображения мира... религией космической и социальной, религией бескорыстной любви» (**Бердяев. Н.** *Спасение и творчество. Два понимания христианства*, *op. cit.*, с. 642.).

<sup>1590</sup> Письмо № 289, с. 545.

<sup>1591</sup> «Зачем знание, зачем наука и искусство, зачем изобретения и открытия, зачем правда общественная, творчество новой, лучшей жизни, когда мне грозит вечная гибель и единственно нужно мне вечное спасение. Такого рода подавленное и прямо-таки **паническое религиозное сознание** и самочувствие не может оправдать творчества. **Ничто не нужно для дела личного спасения души**. Знание в такой же мере не нужно, как не нужно искусство, не нужно хозяйство, не нужно государство, **не нужно самое существование природы. Божьего мира**» (**Бердяев. Н.** *Спасение и творчество*, *op. cit.*, с. 647.).

<sup>1592</sup> «... во всей этой истории выразилась одна из черт русской культуры - она есть и в средневековой, и в современной русской духовной культуре - это умение, тенденция жить как бы одновременно в двух мирах, некий **дуализм** по отношению к истории, **манихейское** представление о том, что *в этом мире все несовершенно*, но есть тайники души, откуда исходит свет, где ощущается истина; они свободны, независимы от исторического процесса. Такое отношение к жизни характерно для России» (**И. Мейендорф**,

учесть, что для разума, воспитанного в традиции *христианского платонизма*, интересны лишь вечные, трансцендентные истины. Историческое развитие и прогресс феноменального мира для такого типа сознания – лишь *бледная тень* некоей *идеальной* реальности, которая *одна лишь достойна*, быть объектом всех познаний и устремлений.<sup>1593</sup>

**С. Хоружий** видит в данном отношении к жизни «**манихейские**» тенденции, признаки **фанатизма**, а также - искаженную и «редуцированную форму целостного аскетического сознания».<sup>1594</sup>

Логически, что *акосмизм* Брянчанинова идет рука об руку с принижением автономной ценности человека и его творческой деятельности, что можно оценить как чрезмерную реакцию на антропологический оптимизм предшествующего века.<sup>1595</sup> Такого рода аскетическое сознание приводит не только к социальному индифферентизму (внешний акосмизм), но и глубоко затрагивает *внутренний* мир человека (отчуждение от себя самого). Если земную жизнь, эту «юдоль плачевную», Бог назначил *исключительно для покаяния*,<sup>1596</sup> то не только весь богатый спектр ценностей внешнего мира, но и вся сложность эмоциональной и интеллектуальной жизни человека<sup>1597</sup> теряет свою ценность и самобытность, разбиваясь о камень сотериологической целесообразности. Более того – трактуя внутреннюю жизнь «обыкновенного» человека (скажем, «хилика» или «психика») с позиций демонологии, его внутренний мир является лишь сценой патологической и демонической активности; самость человека является лишь игрушкой в руках космически-злых сил, которых она без посвящения в «аскетическую науку» контролировать не в состоянии.<sup>1598</sup>

### 3.2 Культурный нигилизм

На фоне выше описанного аскетически-гностического (и спиритуалистического) мироощущения раздается робкий, но смущенный голос православной интеллигенции – «нужна ли вообще культура и возможен ли интерес к ней... обладает ли культура своей собственной внутренней ценностью?... что она такое — служение или *игра*, послушание или *развлечение*, *суэта*, *роскошь* и *гордыня*, т.е. в конечном счете *ловушка для ду-*

---

**прот.** *О расколе* (из последних бесед), из журнала "Новая Европа", декабрь 1992 г. [online], **В саїте:** Киевская Русь [просмотрен 30.01.2008], доступен: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/334/>.

<sup>1593</sup> См.: **И. Мейендорф, прот.** *Введение в святоотеческое богословие*, *op. cit.*, с. 80.

<sup>1594</sup> **Хоружий, С.** *Владимир Соловьев...*, *op. cit.*, с. 192.

<sup>1595</sup> См.: *Ibid.* «Вновь делается упор на ничтожность человека, на ненадежность и хрупкость его существования, как физического, так и духовного. Мир кажется пустым и враждебным, и человек чувствует себя затерянным в потоке неудач и катастроф. Если еще и имеется надежда на спасение, то формулируется она, скорее, в терминах «бегства» и «терпения», чем в терминах «восстановления» и «выздоровления». И на что можно надеяться в истории?!» (*Ibid.*).

<sup>1596</sup> *О слезах*, Том 1, с. 176.

<sup>1597</sup> **Бердяев.** *О фанатизме...*, *op. cit.*, [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr\\_id=667&art\\_id=3277](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr_id=667&art_id=3277).

<sup>1598</sup> См. **Йонас, Г.** *Гностицизм...* *op. cit.*, <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm..>

ши?».<sup>1599</sup> Брянчанинов на данную постановку отвечает категорическим (исторически-культурным) пессимизмом и антропологическим минимализмом, утверждая прочный дуализм не только между небом и землей, но и между *гениальностью* и *святостью*, *творчеством* и *спасением*.<sup>1600</sup>

Мы помещены Богом на землю только с одной целью, пишет Брянчанинов, - чтобы «одумались и очистились от греховности, снова сделались способными для жительства в рае».<sup>1601</sup> Согласно Брянчанинову, *только* из убеждения радикального «странничества» мы можем сделать *правильный расчет* и безошибочное распоряжение своей земной жизнью, придавши ей сотериологическую целенаправленность.<sup>1602</sup> Итак, согласно данной целесообразности жизнь человека должна быть употреблена исключительно для «приобретения блаженной вечности»<sup>1603</sup>, а все, что *не* служит данному «расчету» - является «*пустым и суетным*».<sup>1604</sup> Этой спасительной цели, т.е. познанию Бога и примирению с Ним<sup>1605</sup> (и отнюдь не *суете* и *тлению*), должны служить все способности души и тела человека.<sup>1606</sup>

В таком случае - «не является ли вся цивилизация как таковая утонченным и скрытым идолопоклонством, распылением человеческих интересов и сил, в то время как есть *лишь одна* „благая часть“, которая никогда не отычется ...?»<sup>1607</sup> Без сомнения, брянчаниновская традиция отвечает на данные постановки утвердительно, если даже ее отношение к культуре и творчеству для современного интеллигента может показаться «слишком строгим, неприемлемым и даже *шокирующим*».<sup>1608</sup> Однако такая реакция совершенно не может поколебать брянчаниновского духа, - ведь темному миру и плотски-душевному христианству не понять «юродство» аскетической проповеди. И поскольку приверженцы Брянчанинова склонны выдвигать его позицию в качестве официальной точки зрения ПЦ<sup>1609</sup>, то все инакомыслящие автоматически должны почувст-

<sup>1599</sup> Флоровский. *Вера и культура*, *op. cit.*, сс. 246 - 247.

<sup>1600</sup> „Для русской христианской проблематики очень интересно, что в александровскую эпоху жил величайший русский поэт Пушкин и величайший русский святой Серафим Саровский, которые никогда друг о друге ничего не слышали. Это и есть проблема отношений между гениальностью и святостью, между творчеством и спасением, не разрешенная старым христианским сознанием” (Бердяев, Н. *Русская идея (основные проблемы русской мысли XIX века - начала XX века)* (1946) [online], [просмотрен 30.01.2008], доступен в РГБ: <http://orel.rsl.ru/nettext/russian/berdyaev/rus%20idea.htm>).

<sup>1601</sup> *О последовании Господу нашему Иисусу Христу*, Том I, *op. cit.*, с. 85.

<sup>1602</sup> *Ibid.*, с. 83.

<sup>1603</sup> *Ibid.*

<sup>1604</sup> *Ibid.*

<sup>1605</sup> «Познание и дело, существенно нужные, для которых единственно дарована нам земная жизнь — познание Бога и примирение с Ним при посредстве Искупителя — мы вполне презираем. Покайтесь!» (*О покаянии*, Том I, *op. cit.*, с. 90).

<sup>1606</sup> *О последовании...*, *op. cit.*, с. 86.

<sup>1607</sup> Флоровский. *Вера и культура*, *op. cit.*, с. 246.

<sup>1608</sup> Любомудров, А.М. Свяtitель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества, *В кн.*: Приложение к Тому IV, с. 522.

<sup>1609</sup> «Мы имеем, однако, убедительное свидетельство того, что мысли Владыки Игнатия на самом деле *не были его личными воззрениями*, но принадлежат **Церкви**. Вскоре после кончины Владыка явился в видении своему духовному чаду и изрек: "Все, что написано мною в книгах, все - истина"» (*Ibid.*).

воват себя в статусе недуховных или отступников.<sup>1610</sup> Однако в недрах православной традиции мы имеем дело с двумя конфликтующими мировоззренческими установками, с двумя различными космологиями. Это столкновение также двух тенденций: с одной стороны - **экслюзивизма** (связанной с крайней нетерпимостью и антропологическим минимализмом) и тенденцией **инклюзивизма** – с другой стороны. Поэтому в дальнейшем постараемся при сравнении данных тенденций, выявить противоречивость позиции брянчаниновского нигилизма и экслюзивизма.

В своей автобиографической статье „Плач мой”<sup>1611</sup> (и в антропологическом очерке «Слово о человеке»<sup>1612</sup>) Брянчанинов недвусмысленно вербализирует свое отношение к таким существенным выражениям общечеловеческой культуры как наука, ученость и философия. Сначала святитель Игнатий задается вопросом о *происхождении* «наук человеческих» и устанавливает, что они всего лишь «изобретения *падшего* человеческого разума»<sup>1613</sup>. Из этого положения логически проистекает сотериологическая низкопробность всех достижений общечеловеческой культуры:

я спрашивал у наук: “что вы даете в собственность человеку? Человек вечен, и собственность его должна быть вечна. Покажите мне эту вечную собственность, это богатство верное, которое я мог бы взять с собою за пределы гроба! Доселе я вижу *только* знания, даваемые, так сказать, на подержание, оканчивающиеся землею, *не могущие существовать по разлучении души с телом*.”<sup>1614</sup>

Если *относительную* ценность<sup>1615</sup> точных наук (например, математики, физики, химии)<sup>1616</sup> Брянчанинов не оспаривает, то право **философии** на существование он отрицает почти полностью:

В духовных высших училищах необходимо преподавание положительных наук. *Историю философии* должно преподавать кратко, объясняя учащимся, что *основания*, на которых философы всех времен создали свои системы, *произвольны*, по этой причине не имеют *никакой прочности и противоречат* одна другой, что человеческая философия должна быть признана ничем другим,

---

<sup>1610</sup> «Но слово Божие для мира сего всегда было "юродством" (1.Кор. 1, 21). "Какие странные слова! Кто может это слушать?" - говорили самому Господу после Его проповеди, и, как свидетельствует евангелист Иоанн, "с этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним" (Ин. 6, 60)» (Ibid.).

<sup>1611</sup> ПСТ, А.О., Том I, сс. 512 – 513.

<sup>1612</sup> ПСТ, А.О., Том I, сс. 531 – 594.

<sup>1613</sup> *Плач мой*, Том I, *op. cit.*, с. 515.

<sup>1614</sup> Ibid., с. 516.

<sup>1615</sup> Лишь в целях земного благоустройства: „О географии, геодезии, о языкознании, о литературе, о прочих науках, о всех художествах и упоминать не стоит: **все они для земли**; потребность в них для человека оканчивается с окончанием земной жизни, — большею частью гораздо ранее. Если все время земной жизни употребляю для снискания знаний, оканчивающихся с жизнью земною: что возьму с собою за пределы грубого вещества?» (*Плач мой*, *op. cit.*, с. 518).

<sup>1616</sup> Особенное уважение в очах Святителя заслуживает **химия**, ибо по его мнению она лучше всего указывает на угонченную природу вещества. Именно аргументы из химии окажут Брянчанинову услугу в полемике против Феофана Затворника (Говорова) в вопросе о природе души: ср. *Слово о человеке*, Том I, сс. 564 - 565) и труд Феофана: **Феофан Затворник, СВТ. Душа и ангел – не тело, а дух** [online], В Библиотеке святых отцов и учителей церкви «Ни-ка», *op. cit.*, <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=dushaiangel>.

как только игрою воображения и собранием мнений, чуждых истины. Того, кто эту игру воображения, эти произвольные мнения, примет за учение истины, философия вводит по необходимости, естественно в заблуждение и умоповреждение.<sup>1617</sup>

Итак, философия не только сотерологически нецелесообразна, но даже крайне опасна для целей духовного преображения:

Какой дан в философии простор произволу, мечтательности, вымыслам, велеречивому бреду, нетерпимым наукою точною, определенной! При всем том философия обыкновенно очень удовлетворена собою. С обманчивым светом ее входит в душу преизобильное самолюбие, высокоумие, превозношение, тщеславие, презрение к ближним. Слепотствующий мир осыпает ее, как свою, похвалами и почестями. Довольствующийся познаниями, доставляемыми философией, не только не получает правильных понятий о Боге, о самом себе, о мире духовном; но, напротив того, заражается понятиями превратными, растлевающими ум, делающими его неспособным, как зараженного и поврежденного ложью, к общению с Истиною.<sup>1618</sup>

Духовная вредность философия состоит именно в том, что она маскирует падшее состояние человека, льстит его падению, вводит человека в состояние самообольщения и душепогибели<sup>1619</sup> - таким образом, осложняя или даже делая невозможным духовную трансформацию человека. Поэтому единственной, истинной и высшей наукой<sup>1620</sup> может быть лишь **аскетика**, - инструмент духовной трансформации.<sup>1621</sup> «Истинная философия (любомудрие)» для Брянчанинова ограничена непосредственным учением Христа, конечно, в истолковании восточных отцов-подвижников.<sup>1622</sup> Подобно тому, как за канонически-конфессиональными пределами православия исчерпывается благодать и духовность в этом мире, так и за пределами чисто-христианского (= православного) учения, возможен лишь вакуум духовно релевантных ценностей. Однако самые суровые и беспощадные слова в адрес человеческих наук и учености мы находим в его антропологическом трактате «Слово о человеке» (в особенности - в главе „Идолопоклонство”).<sup>1623</sup> Разочарование Брянчанинова в науках настолько велико, что свой личный отрицательный опыт он готов возвести в ранг универсальной проблемы, провозглашая принципиальный антагонизм между науками и благодатью Духа Свято-

<sup>1617</sup> О необходимости собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви, Записки епископа Игнатия 1862-1866 гг., В кн.: ПСТ, Приложение к Тому III, с. 526.

<sup>1618</sup> Плач мой, *op. cit.*, с. 517.

<sup>1619</sup> *Ibid.*, с. 518.

<sup>1620</sup> «Оставил я мир, не как односторонний искатель уединения или чего другого, но как любитель **высшей науки**...» (Письмо № 246, с. 472.).

<sup>1621</sup> Аскетическое учение «святых Отцов – наука из наук» (Предисловие к *Отчнику*, Том VI, *op. cit.*, с. 9).

<sup>1622</sup> См. Письмо № 194., сс. 370 – 372.

<sup>1623</sup> *Слово о человеке*, Том I, *op. cit.*, сс. 558 – 591.

го; между «ученостью - светильником ветхаго человека» и «светильником Духа Святого»:

Науки человеческие, будучи **плодом падения**, удовлетворяя человека, представляя ему Божью благодать и самого Бога *ненужными*, хуля, отвергая, уничтожая Святаго Духа, соделались **сильнейшим орудием и средством греха и диавола для поддержания и укрепления падения**... В наше время ученость *возвращает* язычников, принявших Христианство, *к язычеству* и, отвергая Христианство, *вводит снова идолопоклонство и служение сатане*, изменив формы для удобнейшего обольщения человечества.<sup>1624</sup> ... Философы и художники были величайшими поборниками идолопоклонства и врагами истинного Богопознания. По водворении веры Христианской в мире ученость родила бесчисленные ереси и ими старалась ниспровергнуть Святую Веру.<sup>1625</sup> ... Науки - плод нашего падения, - приобретение и хранение впечатлений и познаний, накопленных человеками во время жизни падшего разума. **Ученость - светильник ветхаго человека**, светильник, которым «мрак тьмы во веки блюдетсЯ». Искупитель возвратил человекам тот **Светильник**, который им дарован был при создании Создателем, котораго лишились они при грехопадении своем. Этот **Светильник - Дух Святой**, Он Дух Истины, наставляет всякой истине, испытывает глубины Божий, открывает и изъясняет тайны, дарует и вещественныя познания, когда оне нужны для духовной пользы человека. Ученому, желающему научиться духовной мудрости, завещавает апостол: «Аще кто мнитсЯ мудр быти в вас в веке сем, буй да бывает, яко да премудр будет» (1.Кор. 3, 18). Точно! ученость не есть собственно мудрость, а только **мнение мудрости**. Познание Истины, которая открыта человекам Господом, к которой доступ - *только верой*, которая *непрístupна для падшаго разума* человеческого, - заменяется в учености гаданиями, предположениями... Мудрость этого мира, в которой почетное место занимают многие язычники и безбожники, **прямо противоположно**, по самым началам своим, мудрости духовной, божественной. Нельзя быть последователем той и другой вместе; одной непременно должно отречьсЯ. Падший человек - «ложь», т.е. образ мыслей, собрание понятий и познаний ложных, имеющие только наружность разума, а в сущности своей - **шатание, бред, беснование ума**, пораженного смертною язвою греха и падения. Этот недуг ума особенно в полноте открываеТСЯ в **науках философских**.<sup>1626</sup>

С демонологической точки зрения, происхождение наук Брянчанинов объясняет как *смешение* человеческого и демонического гения, ведущей к *идолопоклонству* и исполнению сатанинской воли:

Свет человекoв соединился со светом *демонов* и образовал человеческую ученость (премудрость), *враждебную Богу*, растлевающую человека диаволоподобною гордынею (1.Кор. 3, 17, 18). Объятый *недугом учености*, мудрец мира сего подчиняет все своему разуму и служит сам для себя *кумиром*, осуществляя собою предложение сатаны: будете яко бози, ведяще доброе и лукавое<sup>1627</sup> ... Ученость, предоставленная самой себе, есть *самообольщение*, есть *бесовский обман*, есть знание, преисполненное лжи и поставляющее в ложное отношение ученого и к себе и ко всему. Ученость есть мерзость и безумие пред Богом; она – бесно-

<sup>1624</sup> Ibid., с. 590.

<sup>1625</sup> Ibid.

<sup>1626</sup> Письмо № 220, с. 626.

<sup>1627</sup> Слово о человеке, *op. cit.*, с. 590.

**вание.** Слепоту свою она провозглашает удовлетворительнейшим ведением и видением, и таким образом *соделывает слепоту неисцельною*, а хранимое ею падение неотъемлемым достоянием злосчастливого книжника и фарисея (Ин. 9, 41).<sup>1628</sup>

Поэтому, *бескомпромиссный сепаратизм* по отношению к ценностям общечеловеческой культуры и светской учености, согласно Брянчанинову, является необходимым условием для приобретения духовной мудрости и правильного образца духовной трансформации.<sup>1629</sup> Если вообще существует какая-то польза в общечеловеческих культурных ценностях, то правильный доступ к ним могли иметь лишь церковные пневматики – Отцы, которые, изучивши «человеческую» ученость в свете аскетизма, могли извлечь из нее *сотериологическую* пользу.<sup>1630</sup>

Выслушавши основные положения эпистомологического пессимизма и культурного нигилизма в учении Брянчанинова, попытаемся теперь начать критическую дискуссию учитывая, во-первых, наличие конфликта внутри самой эллинистической традиции между классическим «космизмом» и гностическим «акосмизмом» (см. **Приложение № 22**),<sup>1631</sup> имеющим отражение также и в христианском эллинизме. Очевидно, в зависимости от того, какой из данных аспектов античного наследия был более выделен в отдельных школах патристически-аскетической традиции (светлый «космизм» платонической школы или же гностический «акосмизм»), таковую окраску приобретал и подход к вопросам науки и культуры. Поэтому на вопросы культурной проблематики в православной традиции давались отнюдь не однозначные ответы, и проблема столкновения тенденций эксклюзивизма и инклюзивизма остается открытой даже до наших дней.<sup>1632</sup> Борьба двух упомянутых тенденций в раннем христианстве должна была решить вопрос о будущем Церкви - должна ли она *обособиться* от мира (в смысле некой катакомбной секты) или сделаться носительницей *культурной миссии* в мире? И, если вопрос был принципиально решен в пользу открытости, то это является исторической заслугой школы *александрийского* богословия<sup>1633</sup> (**Приложение № 23**).<sup>1634</sup>

Однако эксклюзивизм Брянчанинова не желает ничего знать о разнообразии подходов, имеющих место во вселенской традиции Церкви, к которой, в конце концов, принадлежит он сам. Поэтому, объявляя крестный поход против всей вне-христианской

<sup>1628</sup> Ibid.

<sup>1629</sup> Ibid.

<sup>1630</sup> Письмо № 14, сс. 64 – 65. В противном же случае (в согласии с Тертуллианом) - «языческая философия и вообще человеческая ученость является источником ересей (*Понятие о ереси и расколе*, Том IV, *op. cit.*, с. 449).

<sup>1631</sup> *Две концепции космоса (согласно Г. Йонасу)*

<sup>1632</sup> См.: **Флоровский**. *Вера и культура*, *op. cit.*, с. 248.

<sup>1633</sup> **Сагарда**. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 408.

<sup>1634</sup> *Напряжение между эксклюзивистскими и инклюзивистскими тенденциями в православной традиции*

цивилизации, культуры, учености, и, особенно, философии, он уподобляется разрушителью дома, в котором сам находится.<sup>1635</sup> Можно думать, что прельщенность эксклюзивизмом, фанатизм и сектантское сознание не позволяет Брянчанинову видеть *непоследовательность* и *противоречивость* собственной позиции. Невзирая на то, что парадигма его аскетического учения глубоко укоренена в категориях эллинистической философии мистики,<sup>1636</sup> Брянчанинов убежден о своей полной непричастности к источникам языческой философии.<sup>1637</sup> Однако богословская постановка вопроса о философских заимствованиях его не очень-то беспокоит. Как же это возможно, что столь образованный человек, каким был святитель Игнатий, не усматривал в этом никакой проблемы? Ответ прост: ибо намерен быть лишь голосом древних отцов для современности: так „**научают нас Святые Отцы...**“.<sup>1638</sup> А поскольку отцы являлись церковными пневматиками (т.е. людьми, осуществившими духовное претворение), то они, без сомнения, имели право на преподавание «учения Божия в формах учености человеческой» или на «новое учение в ветхой форме».<sup>1639</sup> Иными словами – воцерковленный эллинизм (за редким исключением)<sup>1640</sup> для Брянчанинова перестает быть эллинизмом (см. Введение, 2.); смотря на эллинистические формы церковной традиции, он видит в них только чисто-христианское учение и подлинное Откровение Божье (хранящегося в Восточной Церкви), не подлежащее критическому анализу. Иными словами – пневматический статус отцов церкви как бы сотворил чудо, (подобно «волшебной палочке») превращая це-

---

<sup>1635</sup> Ср.: «Тациан с ненавистью провинциала поносил всю эллинскую мудрость, но ...думал все же в рамках стоического хилозоизма. Тертуллиан звал из «Афин в Иерусалим», а сам, тем не менее, был пленен мудростью того же Портика» [Киприан (Керн), архим. *Александрийское богословие, В журн.: Le Messenger, Вестник русского христианского движения* № 164, *op. cit.*, с. 99. См. также: Братухин, А.Ю. см. раздел: «Тертуллиан и стоицизм», *В кн.: Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. op. cit.*, с. 23 – 24.]; у него можно встретить такие выражения: "Наш Сенека" (Тертуллиан. *О душе, op. cit.*, с. 76.). Как известно, при всем отрицательном отношении к античной философии Тертуллиан выдвинул заимствованную у стоиков версию происхождения души.

<sup>1636</sup> Заимствованная у стоической философии (и Тертуллиана) теория о *телесности* души, основные категории платонической психологии (понимание состава души), учение о страстях (т.е. патология души стоического происхождения), основная структура неоплатонической онтологии и т.д.

<sup>1637</sup> «Западный писатель говорит, что на Отцах Церкви имела влияние языческая философия и вообще современная ученость. Справедливо, но только по отношению к некоторым отцам и к некоторым, весьма немногим предметам» (*Прибавление к «Слову о смерти»*, Том III, с. 267.). Ср.: «понимание пути, ведущего к высотам созерцания, определялось духовными наставниками – исихастами **на основе категорий психологии, заимствованных из эллинистической философии**, которая, в свою очередь, формировалась под влиянием платонизма и стоицизма» [Плакида (Дезей). *«Добротолубие» и православная духовность, op. cit.*, с. 176.].

<sup>1638</sup> „Святые Отцы научают нас...“ (*Слово о человеке, op. cit.*, с. 565.).

<sup>1639</sup> Святые Григорий Неокесарийский, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий и многие другие церковные светильники, стяжав современную человеческую ученость, *позаботились, посредством евангельского жительства, перейти из состояния плотского и душевного в духовное, совлеклись ветхого Адама*, облеклись в Нового; таким образом они **соделались способными** преподавать братии своей, человекам, учение новое, в форме ветхой, столько приятной падшему человеку, сколько естественной падшему человечеству (*Понятие о ереси и расколе*, Том IV, *op. cit.*, сс. 449 - 450).

<sup>1640</sup> За исключением признания *нечистоты* в писаниях св. Григория Нисского и Димитрия Ростовского (см.: Письмо № 404, с. 652.).

лые части язычески-демонического мусора в чистое золото христиански-духовных ценностей. Вот и основная причина, почему Брянчанинов не усматривает ни малейшей непоследовательности в собственной позиции эксклюзивизма и культурного нигилизма. Но, тем не менее, открытым (и без должного богословского осмысления) остается вопрос - если античное культурное наследие, вся вне-христианская ученость *сама по себе* является «мерзостью и безумием пред Богом, беснованием», то какая же еще необходимость ее столь интенсивно эксплуатировать в чисто духовных целях? Почему же отцам-пневматикам понадобилось воцерковлять то, что является столь жалким «плодом падения», «шатанием, бредом, беснованием ума» по преимуществу? И, учитывая это *внутреннее противоречие*, неудивительно, что гностически-аскетическому «*плачу* Брянчанинова» противопоставляется *другой «плач»* - с позиций *светлого* космизма в рамках той же ПЦ. И это горький «*плач» русской духовной интеллигенции* о культурном оскудении в обширных кругах ПЦ и таких явлений, как **обскурантизм** и **гносимахизм**.

Г. Флоровский, анализируя причины разрыва между "интеллигенцией" и "народом" в области веры,<sup>1641</sup> указывает на проблему **обскурантизма**, которая «в последнем счете... есть недоверие к культуре... *тревога и настороженность* против заимствованной и самодовлеющей учености».<sup>1642</sup> Враждебность аскетизма к знанию и культуре наглядно видна в следующем примере: аскетическое сознание скорее склоняется к «оправданию *мещанского* быта, как смиренного и безопасного»,<sup>1643</sup> а в положительном отношении к «наукам и искусствам, гибнущим сего века»<sup>1644</sup> подозревает потенциальную *патологию* (страсть гордости и тщеславия), подлежащую уничтожению.<sup>1645</sup> В результате закваска обскурантизма и гносимахизма (спровоцированная аскетическим спиритуализмом) не ос-

<sup>1641</sup> «Православие осталось *верой только "простого народа", купцов, мещан и крестьян*. И многим стало казаться, что вновь войти в Церковь можно только через *опрощение...* "Вера угольщика" или старой нянюшки, или неграмотной богомолки, принимается и *выдается за самый надежный образец или мерило*. *О существе православия казалось более правильным и надежным допрашивать людей "из народа", чем древних отцов...* Это самый опасный вид **обскурантизма**, в него часто впадают кающиеся интеллигенты. Православие в таком истолковании часто обращается почти что в *назидательный фольклор...*» (Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, сс. 502 – 506.).

<sup>1642</sup> *Ibid.*, с. 505.

<sup>1643</sup> Бердяев. *Спасение и творчество*, *op. cit.*, с. 639.

<sup>1644</sup> «Расположение к наукам и искусствам гибнущим сего века...» (*Восемь главных страстей...*, Том I, *op. cit.*, с. 156).

<sup>1645</sup> Бердяев, обличая **гносимахизм** аскетического мировоззрения, указывает на враждебность аскетизма к пробуждению творческих сил в человеке: „Наука есть лишь придаток или случайность. Он (Феофан Затворник) боится юности и предостерегает от ее опасностей... Духовно-аскетическая практика у Феофана Затворника есть *прежде всего вызывание в себе ужаса гибели и ада*. Непрестанно нужно помнить: смерть, суд, ад и рай. Такова основная окраска аскетической духовности... Театр, например, не годен для христиан. Благодать разделяет дух и душу. Нужно окружать себя священными предметами. Этому придается особенное значение. Нужно отвергнуть все страсти, но не нужно убежать от гражданственности и семейственности. Характерно, что аскет и затворник Феофан, признавший соблазном всю духовную культуру, знание, искусство, все человеческое творчество, благословляет занятие торговлей, освящает мещанскую хозяйственность, мещанскую семейственность, и особенно государственную власть, признает священными государственные чины. Это обратная сторона мироотрицающей аскезы.” (Бердяев, Н. *Дух и реальность...*, *op. cit.*, с. 93).

талась без далеко идущих последствий в русской православной культуре.<sup>1646</sup> «Если простая баба спасается лучше, чем философ, и для спасения ее не нужно знания, не нужна культура и пр., то и в своем пастырском назидании церковь ориентируется только на "простых бабок"». <sup>1647</sup> Отсутствие развитой богословской мысли в посткоммунистической России удобно свалить на атеистическое правление Советской власти, однако имеются также и более глубокие причины данного явления. Например, архим. **Киприан (Керн)** высказывает свои «тихие и грустные думы о судьбе тех, кто взыскует *сочетать монашество и науку, книгу и молитву, библиотеку и благочестие*». <sup>1648</sup> При доминировании спиритуалистических мотивов в православной духовности обскурантизм становится как бы даже необходимым условием для монашеского делания. <sup>1649</sup> Таким образом, научная деятельность, за редким исключением, оказывается чужда аскетическому духу православного монашества; она ему не нужна и даже опасна. Православие считает себя сильным смирением и молитвой, а не философскими спекуляциями и учеными орденами; «но разве смирение и молитва», задается вопросом архим. Киприан, - «исключают науку? Разве благочестие мешает книге и просвещению?» <sup>1650</sup> Согласно **Г. Флоровскому** тип сознания, вырастающий из данных предпосылок, является **сектантским** (или «сектантским подходом», «изоляционизмом»). <sup>1651</sup> Излишняя забота о собственной душе, о ее спасении может заслонить смысл самого спасения. <sup>1652</sup> И в таком случае мы имеем дело с «**еретическим сужением** христианства и с *изменой* святоотеческой традиции». <sup>1653</sup> Если поклонение человеческой культуре можно назвать ересью, то отрицание культуры во имя спасения (нигилизм, «русская апокалиптичность» и крайний индиви-

<sup>1646</sup> Согласно иг. Илариону (Алфееву) в церковной и священнической среде «широко распространено мнение о *ненужности, бесполезности или даже вредности образования* для клирика» [**Иларион (Алфеев), игумен**. *Православное Богословие на рубеже столетий. Статьи, доклады*, Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. с. 258.].

<sup>1647</sup> Ibid., с. 264. «Иные будущие пастыри недоумевают: "Зачем мне английский язык: я что, на нем с бабками на приходе разговаривать буду?" Другие идут дальше и, ссылаясь на тех древних подвижников благочестия, которые были неграмотными, утверждают, что образование и вовсе вредно для спасения. "Единое на потребу", говорят они, это молитва, пост и другие формы благочестия, а все науки, в том числе и богословские, суть "земное мудрование", уводящее от Бога. "Где просто, там ангелов со сто, а где мудрено, там ни одного": на эту, с позволения сказать, "жемчужину" народной поэзии ссылаются те, кто **ождествляет простоту с невежеством и считает последнее чуть ли не средством к спасению**" (Ibid., с. 258).

<sup>1648</sup> **Киприан (Керн), архим.** *Ангелы, иночество, человечество, В журн.*: Русский инок № 26 (189) Октябрь, 2004 [просмотрен 01.2. 2008], доступен: <http://www.russian-inok.org/page.php?page=ascetic1&dir=ascetic&month=1004>.

<sup>1649</sup> Ibid.

<sup>1650</sup> Ibid.

<sup>1651</sup> «... поскольку здесь присутствует сознательное стремление избежать участия в общей истории... *Единственная* проблема, волнующая людей подобного типа, — это проблема личного спасения» (Г. **Флоровский**. *Вера и культура, op. cit.*, сс. 249 – 250).

<sup>1652</sup> Архим. **Виктор (Мамонтов)** различает два вида аскетики: «Имя первой аскезы — духовный эгоцентризм, это **аскеза страха**, холодная аскеза. Имя второй — любовь, это **аскеза любви**, горячая аскеза». Человек по убеждению архим. Виктора может остаться «замкнутой монадой, ищущей спасения» и как «христианин-одиночка он может попытаться встать на путь аскетики, но это будет аскестика страха, а не любви... Как христианин-одиночка он способен даже любовь к ближнему и милосердие превратить в аскетическое упражнение, средство своего спасения...». Однако «... святой ради ближнего готов пожертвовать всем своим аскетическим восхождением к Богу, готов даже к нисхождению во ад, что есть богооставленность, т.е. готов на самое страшное» [**Виктор (Мамонтов), архим.** *Язык аскезы* (Доклад на международной научно-богословской конференции "Язык Церкви", 22 - 24 сентября 1998 г.), *В журн.*: "Православная община" Свято-Филаретского института № 50, [просмотрен 01.2. 2008], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=641&art\\_id=3239](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=641&art_id=3239).].

<sup>1653</sup> **Вл. Лапшин, свящ.** *О проблеме отношения к творчеству. op. cit.*, с. 15.

дуализм)<sup>1654</sup> – является другой ересью [или словами Киприана (Керна): «кавзокавилитизм» - проклинание всякой культуры во имя спасения<sup>1655</sup>]. Еще другими словами - «апокалиптическая ересь приводит к крайнему духовному эгоцентризму, к христианству сектантского, закрытого типа, которому противостоят открытость, жертвенность, свобода, не боящаяся риска».<sup>1656</sup> «Самое легкое для нас», говорил митр. **Антоний Сурожский**, «отойти от мира и создать свое замкнутое общество,<sup>1657</sup> без ответственности за отпадение мира и без ответственности за освящение, преобразования мира».<sup>1658</sup>

### 3.3 Проблема аскетического самоотречения и онтология творчества

Мы полагаем, что за отвержением общечеловеческого культурного наследия кроется более глубокая причина, связанная с пониманием самой онтологии человеческого творчества и проистекающая из концепта онтологической трансформации. С аскетических позиций культура и творчество возможны лишь как следствие духовно трансформированного состояния, поэтому право на существование имеет лишь творчество, связанное с «творением самого себя».<sup>1659</sup> А творение ценностей «вне» себя (скажем, для блага социума) при данной постановке имеет, в лучшем случае, лишь относительную пользу. Таково в принципе и есть понимание святителя Игнатия и «носителей его духа», претендующее на ортодоксальность *par excellence*: „Существует ли в православной Церкви четкий, внятный, определенный взгляд на проблему творчества?“ – задается вопросом **А.М.Любомудров**. И, согласно его мнению, **Брянчанинов не только отражает общий взгляд отцов церкви, но и разработал данный вопрос «наиболее полно и многосторонне»**.<sup>1660</sup> Только в результате аскетического подвига творческий человек (к примеру, художник) в состоянии усвоить себе «истинное вдохновение» и истинный (в евангельском смысле) талант, и только тогда он способен на святое творчество

<sup>1654</sup> **Языкова, И.** *Мать Мария (Скобцова) о религиозном смысле культуры и творчества (Июль, 2000, Москва), В журн.: Христианос № XI Альманах, Международный Благотворительный Фонд имени Александра Меня, Рига: Фиам 2002., сс. 323 - 324.*

<sup>1655</sup> **Киприан (Керн), архим.** *Антропология Св. Григория Паламы, op. cit., с. 381.*

<sup>1656</sup> **Языкова, И.** *Мать Мария..., op. cit., с. 325.*

<sup>1657</sup> **Антоний, митр. Сурожский.** Мы должны нести в мир веру (Интервью, взятое Михаилом Эпштейном в Лондоне в апреле 1989 г. 1-ая публ. Под назв. «Экология духа»: Человек и экология. М., Знание 1990), *В кн.: Труды.* Москва: «Практика» 2000., с. 399.

<sup>1658</sup> „Культура должна была бы быть вся пронизана нашим религиозным опытом, должна быть осмыслена им» (Ibid., с. 398).

<sup>1659</sup> См. **Бердяев, Н. Гл.** Творчество и аскетизм. Гениальность и святость, *В кн.: Смысл творчества, op. cit., с. 153.* «По старому христианскому сознанию, целиком пребывающему в религии искупления, святость есть единственный путь к тайнам бытия. Святому на высших ступенях его духовного восхождения все раскрывается: и высшее познание, и высшая красота, и тайна творчества. С этой точки зрения, **все высшие дары** получают в награду за святость и вне пути святости **нельзя их стяжать**. Только святость есть раскрытие творческой тайны бытия. Только святой – истинный гностик и истинный поэт. Святой познает в созерцании последние тайны и творит красоту, созидая самого себя. Это сознание ничего не оставляет гениальности – все отдает святости» (Ibid., с. 158).

<sup>1660</sup> **Любомудров, А.М.** *Святитель Игнатий и проблема творчества, В кн.: ПСТ, Приложение к Тому IV, op. cit., сс. 513 – 522.*

– тогда он может «говорить *свято*, петь *свято*, живописать *свято*». <sup>1661</sup> Таким образом, устанавливается резкий дуализм между профанным и сакральным - и только последнее, т.е. святое и *духовное* творчество имеет смысл: «Чтобы мыслить, чувствовать и выражаться *духовно*, надо доставить духовность и уму, и сердцу, и самому телу. Недостаточно *вообразить* добро или иметь о добре правильное *понятие*: должно вселить его в себя, проникнуться им». <sup>1662</sup> Аскетический подвиг, приводящий к духовной трансформации, приводит человека также и к духовному творчеству и наоборот; духовное творчество тогда способствует духовному перерождению. Ценность и качество же внецерковного творчества, в таком случае, крайне сомнительно: ведь падший и страстный человек по сути дела способен лишь на «изображение страстей и зла», <sup>1663</sup> и, будучи не способен на адекватное выражение духовных реальностей, он издает лишь нечистый и иллюзорный плод творчества, подлежащий аскетическому умерщвлению.

Правда, есть у человека *врожденное вдохновение*, более или менее развитое, происходящее от *движения чувств сердечных*. Истина отвергает это состояние как смешанное, умерщвляет его, чтоб Дух, пришедши, воскресил его обновлением состояния. Если же человек будет руководствоваться *прежде очищения* истинною своим вдохновением, то он будет издавать для себя и для других не чистый свет, но смешанный, обманчивый, потому что в сердце его живет не простое добро, но добро, смешанное со злом, более или менее. <sup>1664</sup>

Краеугольным камнем в процессе достижения *истинного* вдохновения, *истинного* таланта и духовной культуры является **САМООТВЕРЖЕНИЕ**, и, в первую очередь оно связано с «усвоением себе чувства *покаяния* и *плача*». <sup>1665</sup> Ведь самое существенное в жизни человека – это познание своего падения и греховности, и данному познанию гармонирует *лишь* соответствующее чувство покаяния и плача. <sup>1666</sup> И только из покаянного *плача* может в свое время (т.е. после достижения трансформации) родиться радость, духовный восторг, который уже есть признак торжества души над грехом. Таким образом, творческий импульс человека всецело подчинен сотериологической установке духовного претворения (из состояния плотски-душевное в духовное). Из данного

---

<sup>1661</sup> *Христианский пастырь и христианин художник*, Том IV, *op. cit.*, с. 505 – 506.

<sup>1662</sup> *Ibid.*, с. 506. Хотя всякая творческая «душа... в земном хаосе ищет красоты», однако *истинное* вдохновение, ищущее «всякую красоту, и видимую и невидимую, должна быть помазана Духом, без этого помазания на ней *печать тления*; она (красота) помогает удовлетворить человека, видимого истинным вдохновением. Ему надо, чтобы красота *отзывалась жизнью, вечною жизнью*. Когда ж из красоты дышит смерть, он отвращает от такой красоты свои взоры» [К. К. П. Брюллову (Письмо № 246), *op. cit.*, с. 473.].

<sup>1663</sup> *Ibid.*, с. 505.

<sup>1664</sup> Письмо по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н.И. Гоголя, **В кн.:** ПСТ, Прилож. к Тому IV, с. 511.

<sup>1665</sup> *Христианский пастырь...*, *op. cit.*, сс. 507. 509.

<sup>1666</sup> Например, «в молитве "Господи, помилуй" все человечество плачет» (*Ibid.*, сс. 507 – 508).

положения проистекает основной *антагонизм* брянчаниновской трактовки творчества: **самоотвержение** противопоставляется **самовыражению**:

Главнейший источник подлинного христианского творчества - глубочайшее личное покаяние, плач о своих грехах. И основанием такого *чисто духовного* творчества должно стать **не самовыражение**, но **самоотвержение** (а творчество в секуляризованной культуре - это всегда самовыражение).<sup>1667</sup>

Каков же характер такого самоотвержения? При ближайшем исследовании мистически-идеологических корней филокалийской духовности, мы можем удостовериться, что евангельское самоотречение (выраженное в основном посредством нравственных категорий) тут *подменено* совершенно другой моделью, согласующеюся скорее с «*метафизическим* самоотречением», имеющим место в эллинистической мистике. Чисто *вертикальный* подход к осуществлению личного спасения и совершенства (= обожение) предполагает *три* основных уровней отречения, начиная с отречения от грубовещественного плана бытия, вплоть до такой степени отречения, где прекращается модус собственно *человеческого* существования.<sup>1668</sup> Итак, самоотвержение (согласно парадигме христианского эллинизма) должно проникать в такие глубинные пласты человеческого существа, без которых немислима уже сама идентичность человека как человека. Итак, речь идет не только о внешнем космосе, которого необходимо отвергнуть в целях духовного преображения, но и о *внутреннем космосе* – о мире внутренних чувствований человека, его способностей воображения и мышления (см. **Приложение №**

---

<sup>1667</sup> «Если в светской культуре более всего ценится *воображение* писателя, сила художественной выразительности, яркая *образность*, оригинальность авторских идей и способа их выражения. Общеизвестны понятия "творческая индивидуальность", "мир художника" и т. п. Но послушаем вновь Владыку Игнатия, опирающегося в своих рассуждениях на многовековой святоотеческий опыт: "Все чада Вселенской Церкви идут к святине и чистоте... *умерщвлением чувств, крови, воображения и даже „своих мнений“*. Между умом и чистотою - странною Духа - стоят сперва „*образы*“, т. е. впечатления видимого мира, а потом *мнения*, т. е. *впечатления отвлеченные*. Это *двойная стена* между умом человеческим и Богом. Из жизни образов в уме составляется плотской, а из мнений - душевный разум, неприемлющие веры, неспособные к живой вере ... Потому-то нужно *умерщвление и воображения, и мнений*. Понимаешь ли, что мнение - прелесть?" (Любомудров. *Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества, op. cit.*, сс. 519 - 520.

<sup>1668</sup> См. «...**первое** то, в котором *телесно* оставляем все богатства и стяжания мира; **второе** то, в коем оставляем *прежние нравы*, пороки и страсти, как душевные, так и телесные; **третье** то, в коем, **ОТВЛЕКАЯ УМ СВОЙ ОТ ВСЕГО НАСТОЯЩЕГО И ВИДИМОГО, только будущее созерцаем и вождедем того, что невидимо**... Не много будет для нас пользы, если, со всею теплотою веры совершив первое отречение, не исполним с таким же рвением и жаром и второго, – чтоб, *успев* таким образом стяжать и это, могли мы достигнуть и того третьего... Телом только оставление мира, и местом только переселение из сего Египта никакой не принесет нам пользы, если мы равным образом не сможем стяжать и отречение сердцем, которое выше и полезнее...» [Святого Иоанна Кассиана обозрение духовной брани. **В кн.: Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского, Дополненное**, Том 2, Изданием Русского на Афоне Пантелеймонова монастыря, Москва: Типо-Литография И.Ефимова. Бол. Якиманка, собственный дом. 1894, «Поломник», сс. 13 – 14. См. также: *3-е Собеседование аввы Пафнутия о трех отречениях от мира (гл. б), В кн.: Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания*, Перевод с латинского, репринтное издание, Репринтное изд. (Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Перевод с латинского епископа Петра, Москва: изд. второе. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря 1892), Св.-Троицкая Сергиева Лавра РФМ, 1993., с. 208.]

24).<sup>1669</sup> Иными словами – та сторона человеческого существования, которую в мистически-аскетической терминологии иногда обозначают как «душевную» (дискурсивное мышление, богатый спектр различных чувствований), фактически должна быть принесена в жертву (умерщвлена)<sup>1670</sup> во имя *духовного* претворения. Но ведь благодаря данным способностям собственно и осуществляется художественная (научная и культурная) самовыразительность человека! Понятно, что с таким пониманием самоотвержения тесно связан принципиальный нигилизм по отношению ко всему чувственному космосу (внешнему и внутреннему). Итак, согласно исихастской установке самоотвержения такие качества как любовь, служение и творчество суть не возможны, пока человек не достиг некоего состояния, в котором он в качестве чистого пневматика уже становится способным творить, служить и любить чисто.<sup>1671</sup> Понятно, что подобного рода монашеский *спиритуализм* предполагает как подавление, так и полное вытеснение многих существенных человеческих черт и всей сложности эмоциональной и интеллектуальной жизни человека. Соизмерим ли такой отказ от воображения и мышления (в пользу «чистого» созерцания и безмолвия) с иудео-христианским пониманием духовности? В модели ап. Павла, например, мы имеем возможность различать между «духовным мышлением» и «плотским мышлением»,<sup>1672</sup> однако, имея при этом прямой императив – **помышлять** (λογίζεσθε) о нравственных предметах в целях духовного совершенствования.<sup>1673</sup> Совершенно тщетно искать в нарративах Нового Завета указаний об отвержении воображения, упрощении мышления, различия между линейным и

<sup>1669</sup> Приложение № 24: *Полная трансформация внутреннего мира: преодоление воображения и мышления*.

<sup>1670</sup> В фоне предполагается 3-ипостасная онтология Плотина, из которой следует т.н. субстанциональная трихотомия. Хотя идею о ненависти к своей душе и умерщвлении ее «в мире сем» (Ин 12, 24-25, см. Кол. 3, 5) мы находим в Новом Завете. Однако мы не находим там «метафизического катарсиса», «развоплощения», но скорее – внутреннее преобразование этического характера согласно заповедям (см.: гл. «*The Ethics of the Kingdom*», **В кн.: Ladd, G. E. A Theology of the New Testament**, Revised Edition, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1993., pp. 118 – 132).

<sup>1671</sup> На проблематичность такого подхода справедливо указал Бердяев: «Иногда рассуждают так: *сначала человек должен спастись, побеждать грех, а потом уже творить*. Но такое понимание хронологического соотношения между спасением и творчеством противоречит законам жизни. Так никогда не происходило и не будет происходить. Спасаться я должен всю жизнь, и до конца жизни моей мне не удастся окончательно победить грех. Поэтому никогда не наступит времени, когда я в силах буду начать творить жизнь. Но так же, **как человек всю жизнь должен спастись, он всю жизнь должен творить**, участвуя в творческом процессе сообразно своим дарам и призванию. Соотношение между спасением и творчеством есть идеальное и внутреннее соотношение, а не соотношение реальной хронологической последовательности. Творчество *помогает*, а не мешает спасению, потому что творчество есть исполнение воли Божией, повиновение Божьему призыву, соучастие в деле Божьем в мире. Плотник ли я или философ, я призван Богом к творческому строительству» (**Бердяев, Н.** Спасение и творчество, **В кн.: Смысл творчества**, сс. 649 - 650).

<sup>1672</sup> «Помышления плотские (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς) суть смерть, а помышления духовные (φρόνημα τοῦ πνεύματος) -- жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим. 8, 6 - 7).

<sup>1673</sup> «Наконец, братья мои, что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том **помышляйте** (ταῦτα λογίζεσθε)» (Фил. 4, 8). «Кто из нас *совершен* (τέλειοι), так должен **мыслить** (τοῦτο φροῦμεν) ...» (Фил. 3, 15).

круговым движением ума и т.п. Поэтому справедливо замечание Бердяева о том, что «Добролюбие *подменило* Евангелие»<sup>1674</sup> и, что в лице филокалийского аскетизма мы имеем дело скорее с неким «**буддийским уклоном** в христианстве».<sup>1675</sup>

Действительно ли догматизированы положения античной онтологии и психологии, на фоне которых выступает филокалийская школа аскетизма со всей своей категоричностью, нетерпимостью, эксклюзивностью (см. Введение, 2)? Может ли такое понимание аскетизма (с ярко выраженной подоплекой антично-философского наследия и эллинистической мистики) претендовать на абсолютность вселенско-христианское понимание духовности и единственно верное решение проблемы творчества? На данные вопросы, как мы во введении уже упомянули, в православном богословии нет однозначного ответа. Некоторые даже *романтизируют* эллинистически-аскетическое рвение к потусторонности и отражения подобных тенденций в русской литературе; наличие таких (святых и духовных) настроений в русском духовном творчестве воспринимается как некая добродетель.<sup>1676</sup> Не мало тех, кто *абсолютизируют* античную *оболочку* вместе с абсолютными истинами вселенских определений, приближаясь тем самым к опасной черте - к «монофизитскому» искажению святоотеческого наследия.<sup>1677</sup> Поэтому опять другие, противореча такому подходу, говорят об *относительности* понятийного языка античной философии, т.е. языка, на котором богословствовала золотая патристическая эпоха. «Этот язык является уже не нашим философским языком, и, во всяком случае, *чужд* нам в том виде, какой он имеет у св. отцов»;<sup>1678</sup> антично-философская *оболочка* истины Церкви *не вечна сама по себе, относительна и не единственна*.<sup>1679</sup> Об опасности **экклесиологического монофизитства** предупреждает Вл. Лосский; к списку явлений, которых он относит к данному явлению можно добавить и *особую приверженность к греческим формам духовности*.<sup>1680</sup>

Интуиция русско-православного сознания (особенно в лице ее творческой интеллигенции) все же не следует брянчаниновской модели аскетического радикализма в понимании творчества. Богатство платоновского духа (интегрированного в православную мысль), как ни странно, позволяет ощущать бытие *не только* в ярко дуалистических и спиритуалистических категориях «пещеры и бегства». Мир идеальный и призрачный возможно *сблизить* посредством **эротической** концепции платоновской эстетики, тогда между противоположными мирами (чувственным и умопостигаемым) уже нет столь радикальной бездны.<sup>1681</sup> Поэтому, анализируя подход Псевдо-Дионисия и Паламы, **архим. Ки-**

<sup>1674</sup> Бердяев, Н. А. Спасение и творчество. *В кн.: Смысл творчества, op. cit.*, с. 636.

<sup>1675</sup> Ibid., с. 648.

<sup>1676</sup> „Художественная одаренность русского человека нерасторжимо связана именно с этой особенностью православно – христианского мирозерцания. Он искренно верует в бессмертии души и в земной жизни видит лишь пролог к жизни вечной. Острее, чем католик или протестант, он ощущает кратковременность своего пребывания на земле, сознает, что в здешнем мире он только странник. Потому он не прельщается материальной плотью мира, мирскими ценностями и благами. Православная вера позволяет ему смотреть на мир бескорысно и благоговейно. Она воспитывает в нем *дар созерцания*, являющийся основой эстетического восприятия... ” (Лебедев, Ю. *Русская классическая литература XIX века и Православие*. В контексте «Писем о подвижнической жизни» святителя Игнатия (Брянчанинова), *В журн.: Духовный собеседник*. Православный альманах, Самарская Епархия, 2000, 2 (22), с. 167.).

<sup>1677</sup> Каргашев, А. *Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет, op. cit.*, с. 42.

<sup>1678</sup> С. Булгаков. *Догмат и догматика, В журн.: Живое предание, op. cit.*, сс. 24 – 25.

<sup>1679</sup> Каргашев, А. *Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет, op. cit.*, с. 42.

<sup>1680</sup> Лосский, Вл. *Догмат Церкви и экклесиологические ереси, op. cit.*, с. 247.

<sup>1681</sup> «Пусть этот мир темная пещера, но в нем отражается свет вечности. Непорочный мост между двумя мирами в душе человека был укреплен и оба полярных мира оказались в более тесной связи» (А. Мень, *прот. Дионис, Логос, Судьба, Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра, Се-*

**приан (Керн)** видит в творчестве «совместное с Богом действие человеческого духа, *богодействие, теургию* или иными словами *продолжение Дела Божия*.<sup>1682</sup> Хотя Киприан (Керн) сознает опасность прелести,<sup>1683</sup> обольщение псевдо-красотой и *неблагословенного* творчества, но, тем не менее, это не останавливает его (в рамках традиции того же христианского платонизма) принципиально оправдать богодухновенность любого истинного творчества.<sup>1684</sup> Радикальная (гностически ориентированная) позиция брянчаниновского аскетизма может быть *смягчена*, когда к проблематике творчества применяются «неоплатонические степени причастности к Благому».<sup>1685</sup> В данной схеме, возможно достижение *относительного* примирения творческого развития естественного человека с высшим идеалом мистической жизни - обожением. Согласно этой *иерархически-эротической* схеме восхождения,<sup>1686</sup> аскетика рассматривается только как *высочайшее* художественное творчество (творчество, материалом для которого является *сам человек*<sup>1687</sup>), автоматически не отвергая при этом *низшие* «эманации» творческого духа. Духовность и культура теперь не отличаются друг от друга *резко* - не как истина ото лжи, но как *полнота от неполноты*, как

---

рия: В поисках Пути, Истины и Жизни IV, Москва: Фонд имени Александра Меня 2000., сс. 260 – 261.). О стадиях **эротического восхождения** и «пределе эротической науки» (см.: **Лосев, А. Ф.** *История античной эстетики. Софисты; Сократ; Платон*, Серия: Вершины человеческой мысли, Москва: «АСТ» 2000., сс. 222 – 238).

<sup>1682</sup> «Не только в начале мироздания творил Бог Отец и почил от своих дел; но и Сын Божий доселе делает с Отцом; и Дух Святой, вдохновляя творящих людей, вместе с ними творит новые ценности... Хаос зла... силою творческой любви Логоса Божия преобразуются в Космос (по гречески-«мир», «красота»). И человек призван в силу этого творить, т.е. из бездны хаоса и небытия создавать духовное и иные ценности... Образ Божий в человеке – искра Божественного Эроса ищет выхода из себя... Все учение псевдо-Дионисия о творении мира, как раскрытии Божественного Эроса, является метафизическим обоснованием для творчества» [**Киприан (Керн), архим.** *Антропология Св. Григория Паламы, op. cit.*, сс. 372 - 373].

<sup>1683</sup> Ему известны также и следующие опасности: соблазн оптимизмом, переоценивание значения творчества, безусловная канонизация даже того, что недоступно освящению, утопия построения земного града (Ibid., с. 381).

<sup>1684</sup> «Нельзя искусственно разрывать ту *онтологическую связь*, что существует между духом человека и Духом Божиим. Красота, свойственная человеку и участвующая во всяком творчестве, исходит от Духа Параклита и Украсителя. **Богодухновенность** не ограничивается только рамками Свящ.Писания. Это... выход эроса человеческого навстречу экстаическому Эросу Божественному. В этом экстаическом порыве **не может не быть «помазания от Святого»**, напечатления на творящем духе нашем харизмы Духа Божия» (Ibid., сс. 379 - 380).

<sup>1685</sup> «Одним из важных источников византийских представлений о красоте стала *неоплатоническая эстетика*, и прежде всего, теория красоты Плотина» (**Бычков, В.В.** *Малая история византийской эстетики, op. cit.*, с. 38.). Подробнее о преодолении раннехристианского *ригоризма*, о неоплатонических **степенях причастности** к благому и прекрасному: см.: Ibid., глава 2: «Становление византийской эстетики. IV – VII века, сс. 62 – 80.

<sup>1686</sup> «...различные ступени христианского творчества. На самой вершине непосредственное **стяжание Духа Святого**. Это творчество святых. Ниже стоит **творческое вдохновение**, исполняющее жизнь **Церкви**, ее литургику, ее искусство, ее умозрение. Здесь творчество направлено на богочеловеческий мир откровения и святости. Это творчество святое, творчество святого, хотя и не всегда творчество святых. Спускаясь ниже, мы вступаем в **христианское творчество**, обращенное к миру и душе человека. Оно всегда сложное чистое с греховным не святое, но освящающееся и освящающее (Федотов Г.П. Указ соч., с. 228). [**Августин (Никитин), архимандрит.** *Взаимоотношение христианства и культуры* [online], В журн.: «Православная община» Свято-Филаретского института, [просмотрен 02. 2. 2008], [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=260&art\\_id=2525](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=260&art_id=2525)]. Пяти - ступенчатую схему восхождения предлагает еп. Михаил Таврический (см. **Пестов, Н.Е.** *Современная практика православного благочестия*, Том I, *op. cit.*, с. 177.).

<sup>1687</sup> Этот исихатский идеал, согласно И. Экономцеву, не влечет за собой принципиальное отвержение образного воображения: «каждый вид творчества имеет свою специфику. Исихасты исходили из *особенностей* аскетического и мистического творчества...» (**И. Экономцев.** *Исихазм и возрождение...*, *op. cit.*, сс. 183. 185.).

большая степень совершенства от *меньшего* совершенства.<sup>1688</sup> При том представители *смягченной* формы «аскетического творчества» решительно отгораживаются от радикальных форм спиритуализма. Например, **Г. Флоровский** откровенно признает: «мир аскезы – сложный... есть много дорог, некоторые из которых могут заканчиваются тупиком».<sup>1689</sup> А **С. Хоружий** спешит отмежеваться от «искажений православно-исихастского сознания, с его "манихейской редукцией", «индивидуалистическим стилем подвижничества, глобализирующего и гипертрофирующего мотивы *отчуждения, осуждения и страха*».<sup>1690</sup> Подобное делают и другие авторитетные представители православного богословия, желая как бы отделить зерна «светлого космизма и радостного аскетизма» от плевел **спиритуализма и нигилизма**<sup>1691</sup> в православной духовности. Но, как же тут провести четкую грань, когда пшеница и плевела растут в столь непосредственной близости, когда основные предпосылки восточно-церковной мысли носит на себе печать христианского платонизма, разработанного в Александрийской школе богословия? Как известно «Александрийскому богословию еще со времен Оригена угрожала опасность *антропологического минимализма, соблазн растворить, угасить человека в Божестве...*».<sup>1692</sup>

Нам представляется, что проблему культуры и творчества в аскетически ориентированной традиции ПЦ можно разрешить, отказавшись от спиритуалистических предпосылок эллинизма, приводящих к наличию **крипто-монофизитства**, имеющего место в православной духовности (независимо от формального исповедания халкидонских оросов). Ведь, в сущности, «весь пафос монофизитства в *самоуничижении человека, в острой потребности преодолеть человеческое, как таковое*».<sup>1693</sup> Поэтому для принципиально другого подхода к проблеме культуры и творчества необходима богословски-философская и фактическая **реабилитация человечности** как таковой.<sup>1694</sup> Необходимо решительно отгородиться от (прямой или косвенной) идентификации вселенского Православия с Александрийской школой христианского платонизма и практического монофизитства, проистекающего из спиритуалистических предпосылок эллинистической мистики. И смелую попытку своеобразного «дифизитства» в данном контек-

<sup>1688</sup> см. применение того же принципа по отношению к инославной духовности, Приложение № 19.

<sup>1689</sup> **Г. Флоровский**. *Христианство и цивилизация*, **В кн.:** Избранные богословские статьи, *op. cit.*, с. 224.

<sup>1690</sup> **Хоружий, С.** *Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия*, **В кн.:** О старом и новом, *op. cit.*, сс. 190 - 191.

<sup>1691</sup> См. главы: «Проблема Оригенизма», «Псевдо-Дионисий», «Философские направления», «Монашеское богословие» (**И. Мейендорф**. *Византийское богословие*, *op. cit.*, сс. 49 – 56; сс. 123 – 124).

<sup>1692</sup> **Г. Флоровский, прот.** *Византийские Отцы V-VIII веков*, (Серия: Богословие отцов церкви. Из чтения в Православном Богословском Институте в Париже, Париж 1933). Второе издание: Прот. Георгий Флоровский. *Византийские Отцы V-VIII веков*, Москва: МП «Поломник» 1992., с. 7.

<sup>1693</sup> *Ibid.*, с. 35. См. также: «Александрия с ее платонизмом привлекала души народностей, чуждых какому бы то ни было позитивизму и склонных к мистическому благочестию... Монофизитский же отрыв от космической реальности и полет религиозного чувства в спиритуалистическую небесную даль показался более привлекательным для широких и разнообразных народных масс. Поэтому для церкви борьба с Несторианством не потребовала и 20 лет, а борьба с монофизитством заняла 200 лет и даже вынудила церковь к некоторым компромиссам. Несторианство увело из церкви сотни тысяч ее приверженцев, а монофизитство — миллионы (**Карташев, А.** *Вселенские соборы*, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2002, с. 305.).

<sup>1694</sup> «Вера во Христа как Богочеловека означает... не только спасение души, но реабилитацию всей человеческой жизни по ту и по эту сторону жизни» (**Языкова, И.** *Мать Мария (Скобцова)...*, *op. cit.*, с. 321).

сте предпринимает **Н. Бердяев**, усматривающий основную причину *еретического сужения* христианства в *абсолютизации* филокалийского аскетизма.<sup>1695</sup> Саму суть проблемы Бердяев справедливо видит в «**религиозной невыраженности человеческого начала**»<sup>1696</sup>. Ведь человеческое начало, согласно халкидонским определениям, *не поглощается* божественным началом, а составляет «органическую часть жизни БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА». В противном же случае – право на существование имеет лишь духовное и божественное, таким образом, «создавая ложный *дуализм* Церкви и мира, Церкви и культуры, резкий дуализм сакрального и светского».<sup>1697</sup>

В поисках оправдания человечности **Н. Бердяев** спрашивает: «...есть ли *другой* религиозный путь, *иная* святость, *иной* религиозный опыт, опыт творческого экстаза?»<sup>1698</sup> При данном подходе святость и творчество становятся *двумя параллельными и равнозначными* «натурами», путями, не вытесняющими, но дополняющими друг друга. Человек призван быть творцом, соучастником в Божьем деле миротворения и мироустроения, *а не только спастись*.<sup>1699</sup> Поэтому игум. **Экономцев** считает, что *творчество по своей природе не может не быть религиозным*,<sup>1700</sup> но оно есть *иное* преодоление мира, чем аскетизм, но *равноценное* ему.<sup>1701</sup> Этому руслу «дифизитской» мысли следует немало представителей православной интеллигенции и духовенства, по крайней мере, стремящиеся к адекватному выражению человеческого начала. Например, свящ. **Вл. Лапшин** справедливо указывает на господствующее «монофизитство» в кругах церковных профессионалов.<sup>1702</sup> Человеческое начало как таковое (т.е. «истинный чело-

---

<sup>1695</sup> «На какой духовной основе базируется **православный индивидуализм**, чем оправдывается понимание христианства как **религии личного спасения**, равнодушной к судьбе общества и мира? Христианство в прошлом **необычайно богато, многообразно и многосторонне**. В Евангелии, в апостольских посланиях, в святоотеческой литературе и в церковном предании можно найти основание для **разнообразных пониманий христианства**. Понимание христианства как религии **личного спасения, подозрительной** ко всякому творчеству, опирается исключительно на **аскетическую святоотеческую литературу, которая не есть все христианство и не есть вся святоотеческая литература. "Добролюбие" как бы заслонило собой все остальное**. В аскетике выражена вечная истина, которая входит во внутренний духовный путь как неизбежный момент. Но **она не есть полнота христианской истины**. Героическая борьба с природой ветхого Адама, с греховными страстями выдвинула известную сторону христианской истины и **преувеличила ее до всепоглощающих размеров**» (Бердяев, Н. *Спасение и творчество*, *op. cit.*, с. 636.).

<sup>1696</sup> *Ibid.*, с. 632.

<sup>1697</sup> *Ibid.*

<sup>1698</sup> **Бердяев, Н.**, см. Гл. VII: Творчество и аскетизм, **В кн.: Смысл творчества**, *op. cit.*, с. 145.

<sup>1699</sup> «Творчество *помогает*, а не мешает спасению, потому что творчество есть исполнение воли Божией, повиновение Божьему призыву, соучастие в деле Божьем в мире. Плотник ли я или философ, я призван Богом к творческому строительству...» (Бердяев, Н. *Спасение и творчество*, *op. cit.*, с. 650.).

<sup>1700</sup> «Творчество Пушкина религиозно не потому, что у него есть глубокие религиозные произведения...» (И. **Экономцев**. *Исихазм и возрождение...*, *op. cit.*, с. 192.).

<sup>1701</sup> **Бердяев, Н.** *Смысл творчества*, *op. cit.*, с. 146.

<sup>1702</sup> У «людей либо входящих в церковную иерархию, либо избравших аскетически-монашеское направление в христианстве господствует мнение, что творчество должно быть **отвергнуто** как дело мирское, **душевное**, а не духовное, как что-то недостойное христианина... При таком понимании христианства **всякое внешнее делание отвергается, почитаясь лишним, отвлекающим от главного, от "единого на потребу"**. Само же спасение, "единое на потребу" мыслится исключительно как **очищение души от всего сугубо человеческого, как развоплощение жизни**. Недаром аскетическая литература наполнена "ангельскими" образами и соответствующими призывами» (Вл. **Лапшин**. *О проблеме отношения к творчеству*, *op. cit.*, сс. 12 – 13.).

век» - ἄνθρωπος ἀληθῶς, следуя Халкидонским оросам<sup>1703</sup>) должно признаваться *полноценным* в икономии спасения. Ведь богословский факт **инкарнации** Бого-человека *сам по себе* уже указывает на *оправдание* человеческого начала и его право на культуру.<sup>1704</sup> Бог стал **Человеком**, а не Ангелом, и своим воплощением он *освятил человеческую жизнь*, а не ангельскую. Как-то забывается, что свое первое чудо Богочеловек совершил *на браке* в Кане Галилейской, да и вообще, судя по Евангелию, он не был аскетом, предпочитая жизнь *среди людей*, в гуще человеческой жизни, там, где люди рождаются, женятся, радуются и страдают, а не среди анахоретов.<sup>1705</sup> Вера во Христа как Богочеловека означает... не только спасение души, не только жизнь будущего века, но реабилитацию всей человеческой жизни по ту и по эту сторону... Христос включился в **исторический** процесс земной жизни, этим самым как бы *освящая человеческую историю...* Бог принял человеческую плоть, вошел в человеческую историю, в историю *определенного* народа, с определенной культурой. И это важно. Этим освящается всякий труд на земле, этим определяется задача христианина трудиться и создавать жизнь вокруг себя. Если **Бог прожил человеческую жизнь**, значит и *человеческая жизнь со всеми ее бытовыми проблемами и возвышенными устремлениями, повседневными делами и творческими взлетами и падениями – принадлежит Богу*, являясь общим делом человека и Бога... творчество – это не просто автономная деятельность человека, реализация креативной потенции индивида, но поле Богообщения. Задача христианина есть созидание мира, продолжение творения, в котором человек со-творец Богу.<sup>1706</sup> «Если творчество, знание, искусство и не нужны для личного спасения», справедливо отмечал игум. **Иларион (Алфеев)**, «то они нужны для осуществления замысла Божья о мире и человечестве, для преображения космоса, для Царства Божья, в которое входит вся полнота бытия».<sup>1707</sup> Есть основание полагать, что приведенное выше русло в православной традиции гораздо ближе к **халкидонскому**, т.е. к истинно ортодоксальному пониманию соотношения *двух природ* (в применении к антропологии), чем ригоризм спиритуалистов, лежащий в основе «антикультурным» тенденциям и отрицанию материально-чувственной жизни. Поэтому есть основание обозначить крайность православных спиритуалистов «другой ересью»<sup>1708</sup> (т.е. «отрицание культуры во имя спасения») наряду с противоположной крайностью- абсолютизацией человеческого творчества.<sup>1709</sup> Нет необходимости создавать напряжение между божественным и человеческим началом: ведь «творчество – не просто *автономная* деятельность человека, реализация креативной потенции человека, но *поле богообщения*».<sup>1710</sup> Например, митр. **Антоний (Блюм)** относился к изучению таких наук, как физика, химия, биология, медицина не как к «изобретениям *падшего* человеческого разума»,<sup>1711</sup> но воспринимал их «как **часть богословия**, то есть как часть познания того, что Бог сотворил, того, в чем

<sup>1703</sup> «τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς» (Schaff, P. III. Symbolum Chalcedonense (Oct. 22d, 451.), *In: Creeds of Christendom, with History and Critical notes*. Volume II: The History of Creeds, Sixth Edition [online], [cited: 02. 2. 2008], available: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds2.iv.i.iii.html>).

<sup>1704</sup> Языкова, И. *Мать Мария (Скобцова)...*, *op. cit.*, с. 326.

<sup>1705</sup> Вл. Лапшин. *О проблеме отношения к творчеству*, *op. cit.*, с. 13.

<sup>1706</sup> Языкова. *op. cit.*, сс. 321 – 322.

<sup>1707</sup> Иларион (Алфеев). *Православное Богословие на рубеже столетий...*, *op. cit.*, с. 264.

<sup>1708</sup> «Не является ли такое понимание спасения еретическим сужением христианства и изменой святоотеческой традиции?» (Вл. Лапшин. *op. cit.*, с. 15).

<sup>1709</sup> Языкова., *op. cit.*, с. 323.

<sup>1710</sup> Ibid., с. 322.

<sup>1711</sup> *Плач мой*, ПСТ, Том I, *op. cit.*, с. 515.

Он открывается, того, что Он любит».<sup>1712</sup> Таким образом, Антоний недвусмысленно опровергает практическое монофизитство и пытается на деле применить халкидонскую ортодоксальность к антропологии. Находясь под влиянием аскетически-эксклюзивистских идей «люди, приходящие в православие, уходят из культуры, предаются презрению и забвению свои мирские занятия - научные, художественные, и так далее», - то это, согласно Антонию, связано с **сужением сознания**.<sup>1713</sup> Аскетизм, который «отвел людей от всего мирского, от политического, общественного, общекультурного мышления повсеместно, и в частности в православном мире, - несчастье».<sup>1714</sup>

Здесь нет возможности, да и необходимости представить полную картину или удовлетворительное разрешение многосложного вопроса взаимоотношений между спасением и творчеством. Нашей задачей явилось лишь выявление *проблематичности* брянчаниновского подхода на фоне древней и современной дискуссии в рамках православной мысли. Согласно данным нашего анализа, восточно-церковная Традиция в целом находится в непрерывном внутреннем напряжении, в поисках уравновешенного ответа между теологуменами «светлого космизма» и гностического акосмизма (иными словами – между антропологическим максимализмом и минимализмом, культурным оптимизмом и пессимизмом).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### 1. Основные результаты и выводы

**Краткий суммарий.** Итак, уяснив терминологические и понятийные рамки, совокупно с историческими линиями и идеологически-религиозной проблематикой (см. также ПРИЛОЖЕНИЯ № 1, 2 и 3), мы в **ВЕДЕНИИ** указали на проблематику и актуальность исследуемой темы. Далее, следуя основной логике нашей работы, мы старались в первую очередь понять феномен Брянчанинова в себе самом, т.е. в контексте его психологической и исторической *обусловленности*. Для разработки этого вопроса мы посвятили **первую (исагогическую)** часть нашего исследования, хотя все остальные части также должны были служить лучшему пониманию феномена Брянчанинова (см. ПРИЛОЖЕНИЯ № 4, 5, 6). Во-вторых, мы старались систематически, последовательно и критически осмыслить весь возможный спектр тематики, связанный с (онтологической) трансформацией человека. И для этой цели мы посвятили **основную (вторую)** часть нашей работы: «*Опыт трансформации человека по Брянчанинову*». В ходе всего процесса аналитического прочтения керигмы Игнатия Брянчанинова, мы старались приобщиться к богословской дискуссии (по вопросам, имеющим значение для лучшего раскрытия общей темы), чтобы увидеть проблематику брянчаниновской позиции на фоне теологически – философской дискуссии в рамках православной мысли (см. ПРИЛОЖЕНИЯ № 7 – 14). Однако основной дискуссион-

<sup>1712</sup> «В сущности, наше отношение ко всему созданному и ко всему историческому, культурному, научному процессу должно было быть то же самое, что Божие отношение, то есть вдумчивое, любовное отношение» (Антоний, митр. Сурожский. *Мы должны нести в мир веру, op. cit.*, с. 398.).

<sup>1713</sup> Ibid., с. 397.

<sup>1714</sup> Ibid. с. 398.

ный фокус мы направили на освящении проблемы эксклюзивизма брянчаниновских установок, поэтому **в третьей** части данной работы был изучен характер брянчаниновского эксклюзивизма (тесно связанный с темой о трансформации человека) на трех уровнях духовно-общественного бытия (см. ПРИЛОЖЕНИЯ № 15 – 22). Таким образом, яснее становятся радикальные последствия (консеквенции), с которыми должен будет считаться всякий, желающий стать «носителем брянчаниновского духа», иными словами - желающий принадлежать к брянчаниновскому типу духовности в общем русле исихастской традиции.

Итак, достигнута поставленная **цель** данной диссертации и решена основная задача, коей является аналитически-критическое и систематическое осмысление содержания доктрины онтологической трансформации человека, предложенной Игнатием Брянчаниновым **а)** в свете особенностей личности автора и **б)** в контексте особенностей брянчаниновской эпохи; а также **в)** учитывая эллинистически-христианскую природу исихазма и его эксклюзивистские тенденции в контексте византийско-русского империализма и **г)** на фоне философско-богословской дискуссии в пределах православной традиции.

**1.** Брянчаниновское наследие претендует на особое место не только в контексте российского движения возрождения исихазма XIX века. Можно говорить даже о возникновении особо эксклюзивного движения в общих рамках исихастской традиции. Невзирая на то, что место и роль исихастского аскетизма спорно не только в рамках Православия, но и вне ее, в брянчаниновской интерпретации исихазм приобретает значение ортодоксальной (=христианской) духовности *par excellence*. Таким образом, интерпретируя исихастскую духовность в самом широком смысле, Брянчанинов навязывает ее (т.е. свою версию исихастского метода) не только представителям своей традиции, не допуская ни малейшего свободомыслия, но и всему христианскому миру как единственно возможную сотериологическую парадигму.

**2.** Однако, несмотря на эксклюзивность данной установки, нет никакого основания для принятия духовно-литературного наследия Брянчанинова как Православного (=христианского) *par excellence*. Будучи исследовано на фоне обширной и многообразной (Восточно-православной) патристически – аскетической и русско-исихастской Традиции, брянчаниновский абсолютизм тут же теряет остроту, становясь просто *одним из* теологуменов (богословских мнений) радикального крыла православно-аскетической традиции.

**3.** Агрессивный радикализм и эксклюзивизм брянчаниновского богословия поддается эффективной «деконструкции» с помощью исторического (научно-патрологического) метода исследования. Во-первых, исключительно важную роль в исследовании брянчаниновского учения играет понимание особенностей становления

его личности в условиях сурового и деспотического воспитания в отцовском доме. Во-вторых, написание литературных трудов Брянчанинова происходило в период т.н. синодального правления РПЦ, в условиях секуляризации и внутренней деградации РПЦ. Таким образом, особенность характера Брянчанинова, внутренние противоречия его личности, – с одной стороны, и идеологическая борьба представителей возрождения исихазма с западническими тенденциями послепетровской эпохи, с другой стороны, – являются неоспоримо важными факторами в понимании брянчаниновского радикализма. С помощью радикальной реконструкции древних традиций аскетизма (возвращение к корням православия) Брянчанинов старается дать изъяснение (апологию) и решить проблемы секуляризированной РПЦ, однако его вклад не имеет конструктивно-положительного характера. Прагматические средства (религиозный страх, запугивание, отчуждение, ненависть, крайний пессимизм и апокалиптизм), которыми оперирует Брянчанинов, чтобы оказать «духовное» влияние на своих читателей, надеясь на возвращение русского народа к истинному православию под эгидой исихастской духовности, способствуют лишь формированию сектантского и фанатичного сознания, подпитываемого крайней нетерпимостью к инакомыслящим.

4. Брянчанинов культивирует иллюзию некой *единой, абсолютной* и (по всем вопросам) *непротиворечивой* православной доктрины и духовности. При этом он считает себя движущей силой возрождения и «пророческим» голосом данного учения в исторической ситуации глубокого кризиса РПЦ без шансов на ее восстановление. В целях деконструкции вышеупомянутой иллюзии необходимо критическое осмысление скриптуральной доктрины Брянчанинова. В результате данного анализа установлено, что Брянчанинов оперирует крайне упрощенной моделью христианского Откровения (Писания + Отцы). Это позволяет Брянчанинову использовать высказывания отцов как готовые догматы для решения любого вопроса. Брянчанинов также сужает Восточно-патристическую Традицию, интерпретируя ее в основном через призму исихастского аскетизма. Посредством данной интерпретации он также трансформирует (деформирует) иудео-христианское Откровение в целом, придавая чуждые ему черты эллинистической метафизики, мистики и аскетизма.

5. С точки зрения системного подхода Брянчанинов является выраженным эклектиком, т.к. предлагает компиляцию различных и даже противоречивых концепций (доктринальных аспектов) православной традиции, которые сосуществуют в его системе (например, «юридическая» теория искупления с полным отсутствием всякого юрисдизма; августианизм и кассианизм, антропологический минимализм с максимализмом,

дихотомическая система с трихотомической и др.). Из данного эклектизма проистекают внутренние противоречия его системы и несогласованность, путаница в терминологии.

6. Философски-теологические корни учения Брянчанинова о трансформации человека восходят к античному спиритуализму, антропологическому дуализму и эллинистической мистике. Данная идеологическая подоплека лишь прикрываема посредством библейского нарратива, (религиозно -напуганному) читателю доктрина Брянчанинова представляется как подлинно христианская, церковная и православная *par excellence*. По данной причине присоединяюсь к оценке Н.Бердяева, который отмечает, что в подобной схеме трансформации Евангельская керигма подменена «аскетической метафизикой». Таким образом, парадигма эллинистической мистики, которая посредством греческих отцов Церкви, Египетской и Сирийской школ христианской аскетики была встроена в контекст иудео-христианского Откровения, - существенно деформировала его онтологический и сотериологический оптимизм (согласно Е.Торчинову).

7. В своем учении о трансформации человека Брянчанинов (с постоянной ссылкой на «Отцов») оперирует категориями античной антропологии. В частности он использует а) платоновскую психологию (трихотомию души), которая, как известно, без существенных изменений была встроена в патристически-аскетическое богословие православного Востока. б) патологическое учение стоического происхождения (учение о т.н. страстях); в) имплицитно он оперирует аристотелевскими «уровнями жизни», которые для христианских целей адаптировали Ориген и Григорий Нисский, и т.д. Это значит, что по своей сути аскетическая (исихастская) концепция трансформации человека базируется на дуалистическом и спиритуалистическом восприятии мира, который был лишь модифицирован в своих крайних проявлениях и приспособлен к метанаративу христианского Откровения.

8. В космологической и антропологической схеме Брянчанинова распознается (оригеновская) спекуляция о некоем доисторическом и духовном состоянии человека, которая скрывается за личиной библейского мотива о грехопадении (Быт 3). Падение человека с данной позиции имеет характер негативной метаморфозы. Такое предположение в рамках эллинистической мистики дает возможность ее представителям дать новое определение тому, что иудео-христианское Откровение называет «человеком» (или человеческой природой в смысле оригинального творения Божья, см. Быт. 1-2). Таким образом, в понимании христианских платоников Александрийской школы эмпирический (исторический) человек рассматривается в качестве *патологического* существа, (уже) пережившего негативную метаморфозу. «Кожаные ризы» (Быт 3, 21, толкуются как «приросты» грубой материальной и чувственно-страстной природы «на теле»

чисто духовной сущности). В этом ключе человек подобен **животному** и, в сущности является лишь *псевдо*-человеком, радикально нуждающимся в «дематериализации» или в «возвращении-восхождении» в прежнее место обитания. Таким образом, первоначальная (доисторическая) природа человека по причине падения потеряла свой онтологический статус. В результате установилась несогласованность и метафизическая пропасть между духовной природой Божества, духовным небом и падшей природой человеческого существа. Таким образом, создается философски-теоретическое основание для процесса постепенного «разоблачения» вышеупомянутых «кожаных риз» (псевдо-человеческой природы) посредством аскетических средств. Иными словами, появляется основание для аскетического богословия, предполагающего «дематериализацию» эмпирического человека. Из выше сказанного следует, что доктрина Брянчанинова о трансформации человека характеризуется резким «вертикализмом».

9. Брянчанинов не дерзает обозначить материально-чувственный мир непосредственным злом. Он избирает другой путь: перегружая библейскую амартиологию, он достигает подспудной цели – борьба против греха превращается в борьбу против *человеческого*. Ненависть ко всему земному, плотскому и чувственному ярче всего проявляет себя в отношении Брянчанинова к сексуальности.

10. Аскетическая духовная модель Брянчанинова связана также с острым **индивидуализмом**. Существенное значение имеет лишь духовно-«вертикальная» активность подвижника (по духовному претворению своей природы); социальные же и корпоративно-церковные виды активности играют несущественную роль в системе автора. Духовное восхождение по Брянчанинову уподобляется скорее платоновскому «бегству». Однако платонический спиритуализм и гностические мотивы акосмизма Брянчанинов ловко скрывает за личиной библейского нарратива, перегружая библейское понятие о «странничестве».

11. Важным рычагом мотивации для процесса трансформации играет **страх**. Это страх перед Богом-Деспотом, страх нарушить правила «божественной науки», страх быть уловленным в ложном опыте (прелести) или неуловимой ереси, страх быть ведомым демонами на т.н. «мытарства» после смерти и.т.д. Таким образом, драматизируя трудности истинно духовного пути, Брянчанинов настраивает своих последователей таким образом, чтобы было возможно уничтожить в них всякий интерес к альтернативным путям духовности (например, к западной мистике).

Это является также одной из причин, почему в сотериологической схеме Брянчанинова не отражается основная керигма Нового Завета – евангелие (εὐαγγέλιον), «радостная весть». «Керигму» же Брянчанинова скорее можно обозначить как весть религиозной

паники. В его «науке» не оказывается места ни чуду божьей благодати, ни религиозному удивлению, ни терпимости к инакомыслящим. Путь трансформации «от земного к небесному» является некой четко определенной величиной, где каждая ступень известна (разработана отцами) и детерминирована с математической точностью. Все закономерности хорошо известны благодаря опыту Отцов и личному опыту Брянчанинова. Из данного понимания с необходимостью проистекает крайняя нетерпимость автора к малейшим отклонениям от принципов «аскетической науки».

**12.** Комбинация «вертикализма» в эллинистическом мышлении с брянчаниновским пониманием христианского пути приводит к элитаризму и «кастовому» мышлению. Можно наблюдать характерный для гностиков разрыв между духовной элитой (пневматиками) и душевно-плотскими христианами. Аскетическую сотериологию Брянчанинова можно оценить как элитарную, манипулятивную, дискриминирующую и пессимистическую. Если «путь совершенства» (= истинное христианство) доступен только православному монашеству, то рядовые (православные) христиане должны довольствоваться «спасением». А т.н. инославным путь духовной трансформации закрыт принципиально. Учитывая, что только малая часть православного монашества разумеет «духовный» метод исихастской практики, то фактически очень узкий слой подвижников может быть причастен к уровню истинного христианства. Рядовому же христианину позитивный идеал онтологической трансформации оказывается недоступен.

**13.** Однако, несмотря на «черный пессимизм» Брянчанинова, его идеи прижились в широких кругах мирян и духовенства РПЦ, т.к. конвергируют с особенностями имперского мышления и соответствуют идеологическим нуждам имперской церкви, нуждам ее иерархической структуры. Брянчаниновский исихазм способствует формированию такого православно-церковного сознания, которым легко управлять и манипулировать.

**14.** Читатель должен сделать «правильные» выводы для своего же вечного блага: **а)** чтобы путь преображения вообще стал возможным, человеку необходимо принадлежать ПЦ; **б)** он должен принять исихастскую модель духовности как православную (=христианскую) духовность *par excellence*. **в)** он должен воспринять брянчаниновскую версию исихазма как созвучную «современности».

Таким образом, брянчаниновский исихазм способствует формированию эксклюзивистского, сектантского, обскурантического и запуганного сознания. Не удивительно, что иерархическая элита имперски мыслящей Церкви нуждается в подобном устройении народного сознания в целях приобретения власти над широкими слоями церковных масс.

15. Брянчаниновское мировоззрение замкнуто в себе самом и недоступно богословской критике. По данной причине епископ-аскет может жертвовать даже близкими и духовно-родственными отношениями с оптинскими подвижниками.

Читатель должен прийти к заключению, что не оптинцы, а именно он является «духовным» истолкователем монашески-исихастской практики для современности.

16. Брянчанинов предупреждает своего читателя не только об опасности со стороны внутреннего врага (неправильно реципированной и примененной традиции исихазма). Особенно опасен именно *внешний враг* – это обширный мир инославного христианства (в особенности – римский католицизм и протестантизм). Образ внешнего врага помогает Брянчанинову изъяснить состояние «крайнего духовного оскудения» в РПЦ, взвалив основную вину на заговор «темного Запада» против православной империи - России.

17. В полемических целях Брянчанинов развивает и радикализирует киприановское понимание о границах церкви и понятие ереси. Это предоставляет Брянчанинову возможность называть еретическим все, что не согласуется с его собственной версией православной духовности.

В итоге Брянчаниновский эксклюзивизм не признает спасающей благодати и существование христианства за каноническими пределами ЦЦ (*extra ecclesiam nulla salus*).

Однако в рамках православно-богословской дискуссии царит неоднозначное мнение по отношению к выше упомянутым вопросам. Брянчаниновское мнение примыкает к радикальному крылу православных традиционалистов.

18. Отрешившись и оградившись от всех форм неполной или ложной духовности, брянчаниновский ревнитель должен занять жестко-эксклюзивистскую позицию к таким светским и общечеловеческим ценностям, как наука, культуре и творчеству.

Именно таким образом понимается истинная «узость» пути восхождения.

Итак, эксклюзивизм Брянчанинова оспаривает ценность человеческих достижений (науки и культуры) в рамках *revelatio generalis*, подвергая под сомнение достоинство и права естественного человека на *адекватное* творчество. Его аскетическая концепция «самоотречения» сводит на нет весь широкий спектр деятельности естественного (непреображенного) человека. Спиритуализм и крипто-монофизитство Брянчанинова проявляется в том, что сотериологически-релевантной он признает только те культуру, искусство и творчество, которые рождаются в результате аскетического преображения. Истинной наукой и искусством является лишь преобразование себя самого. Эксклюзивизм Брянчанинова вызывает острую дискуссию в кругах православной интеллигенции.

## 2. Тезисы для защиты

1. Духовно-литературное наследие Брянчанинова претендует на особое (эксклюзивное) место не только в контексте российского движения по реконструкции исихазма (XIX века), но и в истории исихазма в целом.

2. Брянчанинов толкует исихазм в *самом широком смысле*: исихастский аскетизм является в его понимании не только истинно-православной, но и общехристианской духовностью *par excellence*; в итоге - единственно возможной антропологической стратегией и сотериологической парадигмой для всего христианского мира.

3. Поскольку Брянчанинов претендует на правильное понимание и верное применение принципов исихазма для всего общества современности (исключая другие школы толкования исихазма, также и т.н. инославные формы духовности), то мы вправе говорить о наличии *особо эксклюзивного направления* в рамках традиции русского исихазма и в РПЦ в целом.

4. Таким образом, именно брянчаниновский исихазм претендует быть тем герменевтическим мостом, который (правильным образом) соединяет дух древнего православно-восточного аскетизма с христианством «последнего времени».

5. Таким образом, Брянчанинов в имплицитном и эксплицитном виде навязывает свою собственную рецепцию исихазма не только разнообразным проявлениям духовности в рамках православной Традиции, но и всему христианскому разнообразию на мировом уровне.

6. Однако агрессивный эксклюзивизм (абсолютизм) брянчаниновского богословия поддается «деконструкции». Особое значение при этом имеет **а)** понимание особенностей становления его личности в условиях сурового и деспотического воспитания в отцовском доме (психологический портрет Брянчанинова); **б)** понимание контекста исторической ситуации, становление литературных трудов Брянчанинова происходило в период т.н. синодального правления РПЦ, в условиях секуляризации и внутренней деградации церкви.

7. Критическому анализу («деконструкции») должна быть подвергнута и сама модель аскетической духовности, которую Брянчанинов столь ожесточенно навязывает всему христианскому миру как подлинно-православную и христианскую.

Некритическая рецепция положений аскетического богословия «Отцов» (патристически-аскетической мысли православного Востока) приводит к тому, что сама схема трансформации, которой оперирует Брянчанинов является христианской версией эллинистической мистики.

8. Из выше установленного проистекает, что аскетическое богословие Брянчанинова, которая обусловлена а) специфическими чертами личности Брянчанинова, б) проблематикой конкретной исторической эпохи и в) разработанная в ключе эллинистической парадигмы духовности - ни в коем случае не может претендовать на абсолютность (в качестве православной или христианской духовности *par excellence*), ни на универсальность (в качестве «парадигмы спасения для христиан последнего времени» или в качестве эксклюзивного герменевтического моста, соединяющего исихастскую древность с «современным христианством»).

9. Критическое и аналитическое осмысление доктрины Брянчанинова имеет неопределимое значение, во-первых, в виду дефицита подобных исследований на академическом уровне. Во-вторых, «деконструкция» Брянчаниновской теологии способствует либерализации сознания, ставшего жертвою сектантского и эксклюзивного мышления, с учетом того, что многие современные искатели мистического опыта не в состоянии самостоятельно вникнуть в церковно-политический контекст Восточного аскетизма и оценить его эллинистические корни. В-третьих, в современных условиях плюралистически-ориентированного общества и межконфессионального сотрудничества крайне важно понять те доктринальные и идеологические причины, которые удерживают широких кругов профессионально активных православно-верующих в плену т.н. "православного фундаментализма", в сектантском самоизоляции и в агрессивном эксклюзивизме по отношению ко всем инакомыслящим.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

**Приложение № 1:** *Становление и развитие исихастской традиции (в перспективе реконструкторов): от анахоретства к исихазму как «общепропедогической» стратегии*

С начала IV столетия в жизни Церкви наступает новая эпоха. Империя - в лице "равноапостольного" кесаря (Константина Великого<sup>1715</sup>) - принимает христианство. Однако именно из этой христианизированной империи начинается *бегство*: бегство в пустыню.<sup>1716</sup> Традиция *монашеского аскетизма*,<sup>1717</sup> о которой мы говорим, есть древ-

---

<sup>1715</sup> Flavius Valerius Aurelius Constantinus (272 – 337 г.), обычно известный как Константин в римокатолицизме или святой Константин (Великий) в ПЦ и католиков византийского обряда. Константин на двадцатом году своего правления умертвил сына своего Криспа ядом, а жену Фаусту — горячим паром в бане за то, что их подозревали в заговоре против него. Его деятельность нашла редкую в истории оценку: римский сенат, по свидетельству историка IV века Евтропия, счёл Константина достойным возведения в боги, история признала его Великим, а православная Церковь – святым и равноапостольным.

<sup>1716</sup> Г.Флоровский. Христианство и цивилизация (1952), *В кн.: Избранные богословские статьи*, издательство "Пробел", Москва, 2000 год, сс. 218 - 227.

<sup>1717</sup> Греч.- μόνος - один, одинокий; μονάζειν - жить уединенно; μοναχός, μοναστής - живущий уединенно; Μοναστήριον – уединенное жилище. Название «монашества» применяется к жизни не только отдельных лиц, но и обществ, обрекающих себя на безбрачие и отречение от всех благ мира, подчиняющихся обыкновенно определенному уставу и имеющих своей целью служение идеалам, достижимым

ная практика *уединенного* подвижничества<sup>1718</sup>, что развивалась в христианстве с IV в., будучи *первой*, более ранней из двух школ христианского монашества (вторая же – монашество общежительное, киновийное<sup>1719</sup>). Итак, ИСИХАЗМ<sup>1720</sup> создавался в рамках именно анахоретского руслу аскетизма и часто отождествлялся с ним.<sup>1721</sup>

**Ранний этап** исихастской традиции (IV-V вв.) связан с бурным зарождением православно-христианской аскезы в Египте и Палестине (свв. Антоний Великий<sup>1722</sup>, Макарий Великий<sup>1723</sup>, Евагрий Понтийский<sup>1724</sup>, свв. Нил Анкирский<sup>1725</sup>, Иоанн Кассиан<sup>1726</sup>, Ефрем Сирийский<sup>1727</sup> и др.).<sup>1728</sup> При становлении христианской аскезы, церковное сознание видело в опыте подвижников новую, очередную форму подлинного общения и соединения с Христом, пришедшую следом за предыдущими формами (каковыми были опыт апостолов, а затем опыт мучеников) и тождественную этим формам по своему духовному существу.

Следующий период (прибл. V - IX вв.), именуемый обычно "**синайским исихазмом**" [свв. Иоанн Лествичник (VII в.)<sup>1729</sup>, Исихий Синайский (VII-VIII вв.) и Филофей (IX-X вв.), св. Диадок Фотикийский, старцы Варсануфий и Иоанн Газские, их ученик авва Дорофей и др.], является *этапом кристаллизации исихазма как дисциплины*. Вырабатывается четкий метод духовной практики (позднее, в силу строгой методичности, исихазм часто называли "Методом"). Стержнем Традиции становится *школа молитвенного делания*, стоящая на двойной основе: собственно *творение молитвы* и *"внимание"*, *контроль сознания*, обеспечивающий непрерывность молитвы. Особый

---

путем самоотречения и удаления от мира. Как учреждение, созданное с определенной сознательной целью и имеющее приспособленную к этой цели организацию, христианское монашество появилось лишь в IV веке.

<sup>1718</sup> Греч. - ἐρημίτης - пустынный и ἀναχωρήτης - отшельник. Происхождение церковнославянского слова „подвижник” связано с греч. - ἀγων, ἀγωνίζομαι, ἀγωνιστής и означает борьбу, агонию, агонизирующую борьбу.

<sup>1719</sup> Греч. - κοινὸς βίος - «общее житие», киновия.

<sup>1720</sup> **Исихазм** (греч. - ἡσυχασμός), от ἡσυχία, «молчание, тишина, уединение» (= безмолвие). Исихастами (ἡσυχασταί), т.е. *молчальниками, безмолвниками*, назывались люди, поставившие себе целью нераздельное и полное единение с Богом (*обожения*- θέωσις). Единственный способ для достижения этой цели, совершенное удаление от мира - *исихия* (ἡσυχία) - безмолвие, молчание, соединенное с практикой духовной/внутренней (= умной) молитвы (εὐχὴ/παράξιος νοερά), т.е. внутренней и непрекращающейся повторением т.н. Иисусовой молитвы. Посредством правильной практики умственного трезвения (nh/yij) аскет очищается от т.н. страстей (πάθημα), достигая состояние священнобезмолвия (ἡσυχία), чистое молитвенное умозрение (θεωρία), в конечном же итоге достигая трансформации своей природы – обожения (θέωσις).

<sup>1721</sup> В отдельные периоды, в отдельных очагах Традиции (в частности, в России) получал распространение в других руслах.

<sup>1722</sup> **Антоний Великий**, преподобный (около 251, Кома, Египет - 356, Дейр-Мари) — раннехристианский подвижник и пустынный, основатель отшельнического монашества.

<sup>1723</sup> **Макарий Египетский** (300 – 391 г.) христианский монах и пустынный. Известен также как Макарий Великий и Светильник Пустыни.

<sup>1724</sup> **Евагрий Понтийский**, или Евагрий (346 – 399) - христианский богослов, византийский философ, монах. Был рукоположен в диаконы Григорием Назианзином.

<sup>1725</sup> **Нил** жил в конце IV и первой пол. V в. (крайние даты, засвидетельствованные в его творениях, – прибл. 390—430 гг.) в Анкире, еп. кафедре Малой Галатии, на горе, в окружении монахов.

<sup>1726</sup> Родом из Марселя, он прибыл в Палестину и в Вифлиемском монастыре принял монашество. С 390 около десяти лет провёл в странствованиях по монастырям и скитам Египта, изучая правила и обычаи монашества. Около 400 прибыл в Константинополь и был посвящен в диконы.

<sup>1727</sup> **Ефрем Сирийский** (сир.: ܐܦܪܝܡ ܫܘܪܝܐ, *Afrēm Sūryāyā*; греч.: Ἐφραίμ ὁ Σŷρος (ок. 306 – 373)- один из великих учителей церкви IV века.

<sup>1728</sup> См. раздел № 4: Древний этап Традиции: «исихазм до исихазма», **В кн: Исихазм. Аннотированная библиография**, Под общей и научной редакцией С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004., сс. 131 - 266.

<sup>1729</sup> Греч. - Ἰωάννης ὁ τῆς Κλίμακος (ок. 525 – 606), известен также как Иоанн Схоластик (*Scholasticus*) и Иоанн Синайский. Широко известен по своему труду «Лестница» (Κλίμαξ τοῦ παραδείσου, лат. - Scala paradisi).

вклад в исихастскую традицию вносит мистик св. **Симеон Новый Богослов** (949 -1022), представляющий собой богатый опыт *высших* ступеней духовного процесса. Данный этап крайне насыщен как внешне, так и внутренне; *исихазм становится здесь на время центральным фактором не только в церковной, но и в светской истории Византии.*

Активное возрождение исихазма подготавливается в XIII в. деятельностью свв. Григория Кипрского, Феолипта Филадельфийского, Никифора Уединенника и развертывается, прежде всего, на **Афоне**<sup>1730</sup>. В XIV в. исихазм связан с именами преп. **Григория Синайского**, около 1330 г. основавшего монастырь в болгарских горах и собравшего вокруг себя множество учеников, и, конечно, с именем св. **Григория Паламы**<sup>1731</sup>, давшего исихазму богословски-теоретическое обоснование. Итак, в **Византии** следующим важнейшим этапом исихастской традиции явился период т.н. **исихастского возрождения XIII-XIV веков**. Центральным эпизодом данного периода были «исихастские споры» (1-ой пол.XIV в.), когда практика афонских монахов-исихастов стала предметом широкой полемики. В ходе последней благодаря трудам св. Григория Паламы было создано «**богословие энергий**», в котором исихазм получил богословское осмысление и обоснование. Эпоха исихастских споров XIV в. Представила уже зрелое осмысление исихастски-аскетического опыта; она выдвинула исихастскую традицию в центр не только религиозной, но также культурной и даже государственной жизни Византии и с полным основанием получила название **Исихастского Возрождения**. Исход упомянутых споров имел важные последствия в истории Византии и после-византийской эпохи.<sup>1732</sup> Существенно отозвались они также в славянских странах и на Руси; в этот период Византия указала славянам новое направление духовности, славянские народы приняли интеллектуальные, культурные и идеологические установки византийского исихазма.

После крушения Византийской империи, главным очагом исихастской традиции становится **Россия**. Хронотоп русского исихазма практически совпадает с хронотопом русского христианства: хронология русского исихастского подвижничества – от **Киево-Печерского** монастыря **XI—XII** вв. до нашего современника архимандрита Софония, а его география – вся Россия, и особенно – вся Великороссия, с добавлением еще Афона и отдельных очагов в рассеянии. После Киевского периода, в эпоху **Московской Руси (XIV-XVI вв.)** влияние исихазма вновь проявляется весомо и выпукло. Данный этап уже впитал воздействие и «синайского исихазма», и «Исихастского возрождения». Это - русская параллель последнего; традиция не только достигает зрелых

---

<sup>1730</sup> Афон - гористый, длинный и узкий полуостров на севере Эгейского моря. Он издавна был облюбован аскетами и отшельниками, но первый монастырь там был основан в 963 г. преп. Афанасием. В течение следующих нескольких веков на Афоне было основано еще несколько крупных монастырей, которые объединились в своего рода "федерацию" под началом "протоса", председательствующего на совете игуменов. Такие монашеские федерации существовали и в других местах, например на горе Олимп в Малой Азии и на горе св. Авксентия, но они не пережили турецких завоеваний. Таким образом, Афон постепенно занял главенствующее место и стал важным центром монашества во всем православном мире. В XIII в. Афон уже стал широко известным центром православного монашества. Он также был и важнейшим интеллектуальным центром православного мира, что и сегодня видно по богатству монастырских библиотек. Афон был также и центром исихазма, стоявший всегда на страже чистоты восточного православия и монашеских идеалов.

<sup>1731</sup> **Григорий Палама** (греч., Γρηγόριος Παλαμάς, 1296 – 1359) – средневековый мистик, византийский богослов и философ.

<sup>1732</sup> **Главные итоги** этапа трояки: 1) исихазм получил богословское обоснование в учении Паламы, которое развило и дополнило классическую патристику "богословием энергий"; 2) исихазм эксплицировал, и в практике, и в теории (также в учении Паламы) свои установки о соучастии тела в духовном процессе, окончательно оформившись как холистическое практическое учение об обожении цельного человеческого существа, человеческой природы как таковой; 3) исихазм начал продумывать и воплощать заложенные в нем универсалистские потенции: исихастская практика выходила за пределы монашеской среды, и в исихазме обнаруживалась природа не частной монашеской методики, но общеантропологической стратегии. Из всего этого, возникали предпосылки к созданию на базе исихазма цельной культурной парадигмы, альтернативной Западному Ренессансу; но крах Империи не дал им развиваться.

форм, но оказывает влияние на многие сферы культуры, церковной и социальной жизни. К исихастскому руслу примыкают такие выдающиеся фигуры русского православия XIV–XV вв., как **Сергий Радонежский** (1314 – 1392), **Феофан Грек**, **Андрей Рублев**, **Нил Сорский** (1433-1508). Этап открывается преп. Сергием (Радонежским) и довершается Нилом Сорским, чьи творения были прочно причислены в православном мире к корпусу исихастской классики. Однако, в отличие от Византии, здесь почти отсутствует концептуальное выражение и закрепление традиции, и в частности, практически не было подхвачено на Руси паламитское богословие энергий. Следствием было важное обстоятельство: исихастская традиция осталась почти всецело в пределах монашеской и народной религиозности, вне сферы культуры; и для этой сферы главнейшим питательным источником стала культура западная. Между русской культурой и глубинной исихастской основой русской религиозности возник **разрыв**.

После тяжелого упадка, первым очагом оживления был **Афон**, и это значит, что Традиция подспудно продолжала жить и храниться здесь. **“Монашеская республика”** обеспечила выживание традиции исихазма и ее трансляцию в следующий этап ее истории. И этап этот специфичен: его главное событие и действующее лицо – **КНИГА**. Во второй половине XVIII века, в кругах афонского монашеского движения “коливадов”, возникает первый вариант **“Филокалии”** (или **“Добротолюбия”**) – фундаментального компендия исихастских текстов, избираемых из всей истории Традиции.<sup>1733</sup> Характерно, что в то же время (лишь отчасти в зависимости от греческого очага, а в значительной мере параллельно), работа над таким компендием велась и в румыно-славянском ареале, под началом преп. **Паисия Величковского**; так что почти одновременно появляются плоды труда - «Добротолюбие» греческое (1782, в Венеции) и славянское (1793, в Москве).<sup>1734</sup> «Добротолюбие» было воспринято как истинный микрокосм Традиции, хранящий в себе ее силу: то был не источник информации, а учебник православной жизни, учащий не только способу молитвы, но и цельному способу существования, укорененного в Боге. Эта судьба книги – лучшее доказательство стержневой роли исихастской духовности в структурах православного сознания. Вслед за современным румынским ученым (Dan Zamfirescu) можно сказать, что **«ДОБРОТОЛЮБИЕ СТАЛО БИБЛИЕЙ ПРАВОСЛАВНОГО АСКЕТИЗМА»**, поэтому следующий этап традиции часто называют **«филокалическим возрождением»**. Коливадское движение<sup>1735</sup>, из ко-

<sup>1733</sup> Идея составления сборника поучений святых отцов об умном делании и аскетических предпосылках к нему, принадлежала епископу Макарию, митрополиту Коринфскому (†1795). Переписанные из различных кодексов тексты он свел в одну книгу и передал для редактирования Афонскому монаху **Никодиму Святогорцу** (†1809). Первое издание "Добротолюбия" (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν υἱπτικῶν) опубликовано в 1782-м году в Венеции.

<sup>1734</sup> Инициатором издания **славянского перевода** выступил митрополит Санкт-Петербургский Гавриил (Петров) (†1801). Будучи убежденным аскетом, он увидел важность популяризации филокалийских идей в России и убедил в своем намерении старца и архимандрита Нямецкого монастыря в Молдавии **Паисия (Величковского)** (†1794). Последний переводит греческое «Добротолюбие» на церковно-славянский язык, вышедший на свет в Санкт-Петербурге, в 1793 г как сокращенный вариант греческого «Добротолюбия» (в двух томах). А в 1857 г. свт. **Феофан (Говоров)**, затворник Вышенский (†1894) подготовил новое пятитомное издание, которое напечатано было в русском Пантелеимоновом монастыре на Афоне; с 1878 по 1914 г. вышло три издания (подробнее об истории и источниках «Добротолюбия» см.: **Говорун, С. Из истории «Добротолюбия»** [online], Статьи по истории (с сайта "Православие-2000", ноябрь 2000 г. **15 / 11 / 2000**), Библиотека Якова Кротова [просмотрен: 27.12.2007], [доступен] [http://www.krotov.info/history/11/1/govorun\\_06.htm](http://www.krotov.info/history/11/1/govorun_06.htm).

<sup>1735</sup> После падения в 1453 г. Константинополя Греческая церковь в течение нескольких веков переживала глубокий упадок богословской образованности. Однако к концу третьего столетия турецкого ига, со второй половины XVIII века, начинается заметное оживление духовной жизни, выразившееся, прежде всего в многочисленных изданиях сочинений Святых Отцов, в философско-богословской полемике с начавшими проникать в Грецию идеями французского Просвещения и в борьбе за воплощение святоотеческого Предания в церковной практике. Издатели Святых Отцов, полемисты с духом Запада и борцы за чистоту церковной жизни были одни и те же люди, совершавшие свою работу в сотрудничестве и единомыслии друг с другом. От своих противников они получили ироническое прозвище *коливадов* - из-за

торого выросло Филокалическое Возрождение, было ТЯГОЙ К ВОССТАНОВЛЕНИЮ ПОДЛИННО ПРАВОСЛАВНЫХ ДУХОВНЫХ НАЧАЛ, ДУХОВНОГО СТРОЯ И УКЛАДА. И очень скоро отсюда был сделан вывод: ПУТЬ К ИСКОМОМУ ВОССТАНОВЛЕНИЮ – ТОЛЬКО ЧЕРЕЗ ОБРАЩЕНИЕ К ИСИХАЗМУ, КАК САМОМУ НАДЕЖНОМУ, ДОСТОВЕРНОМУ ЯДРУ ПРАВОСЛАВНОГО ОПЫТА.

В результате создаются влиятельные очаги исихазма (Оптина Пустынь, Валаам, Саров и др.) и возникает специфический феномен “**филолого-аскетической школы**” (или «**аскетико-филологическая школа**»), впервые детально описанный А.-Э. Тахиаосом на примере румынского исихазма и переводческой школы преп. **Паисия Величковского**. Сущность этого феномена - **сочетание исихастского подвига с ПЕРЕВОДОМ ИСИХАСТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**. Специфика паисианизма кроется в его социальной стороне, в его открытости («миссионерскому» отношению) к миру. Ведь огромный переводческий труд не был совершен исключительно для монахов, он явился шагом к популяризации, распространению силы монашеской духовности, силы духа молитвы.

После же школы преп. Паисия и под ее воздействием, в прямой преемственности от нее (хотя и с дистанцией в полвека) возникает **литературно-переводческая деятельность с центром в Оптиной – ТРЕТЬЯ “аскетико-филологическая школа”** в истории Традиции. К периоду русского филокалийского возрождения относится аскетическая деятельность (подвиг) таких учителей русского исихазма, как свв. **Тихона Задонского, Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника**, в XX веке - св. **Силуана Афонского** и его ученика игумена **Софония (Сахарова)**.

Аскетическая деятельность выдающихся учителей исихастского делания, свв. **Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника** вносила в церковное сознание необходимое представление об исихазме как строгой духовной дисциплине. Воспроизводя на российской почве главнейшие, классические черты феномена мистико-аскетической традиции (школы духовной практики), русский исихазм богат и чертами своеобразия, собственными специфическими отличиями. Уже в московский период определилось, что на Руси исихазм развивается по преимуществу в рамках *общежительного монашества*, а отшельничество, хотя и присутствует, но играет меньшую роль, нежели в Византии (и тем более, в Египте и Палестине). Эта черта естественно соотносится еще с другой чертой. *Устойчивую особенность* русского исихазма составляет тенденция к выходу в мир, к активному соприкосновению и взаимодействию между аскетической традицией и окружающим обществом. На этой черте, важной для понимания путей и судеб всего исихазма в целом, нам стоит остановиться. Как известно, исихазму в его истоках была присуща прямо *противоположная* тенденция: тяга к *бегству* от мира, к пресловутому исходу из «империи» в «пустыню», и конкретным образом – к анахоретству, строго уединенному подвигу. Эти новые формы показывали, что эта особая черта русского исихазма - широкое развитие намеченной у Паламы тенденции к утверждению исихазма в качестве универсальной, общепантопологической стратегии (в отличие от *древнего* института старцев - наставников иноков), продолжает свое осуществление в русском старчестве. Таким образом, совершается **выход исихазма в мир!** Однако, несмотря на эти тенденции, исихазм в России долгое время считался (а в большой мере и был) достоянием «низовой культуры», жизни низших сословий, монашества и простого люда, рискуя раствориться в стихии народной религиозности с присущими ей чертами легковерия и суеверия, примесями языческого магизма. Поэтому, когда в XIX в., после длительного упадка, в России начинается **новое исихастское возрождение**, оно долгое время пребывает почти незамеченным в культуре, так что даже и знамени-

---

твердого несогласия совершать заупокойную поминальную службу над коливом в воскресные дни. Первые лица коливядского движения - Макарий Коринфский, Никодим Святогорец, Афанасий Парийский канонизированы православной церковью.

тое религиозно-философское возрождение протекает *в отрыве* от него.<sup>1736</sup> Богословско-философское продумывание исихазма, начатое **Максимом Исповедником** и, в особенности, Паламой, не было воспринято и продолжено в России вплоть до XX века (что повлияло на судьбу, как русского исихазма, так и русской культуры в целом).

Новое «**Открытие**»<sup>1737</sup> исихазма (заново) было обусловлено происшедшим в эпоху митрополита Московского Филарета поворотом русского богословия к истокам церковности и общими сдвигами в русской духовной жизни. После этого поворота примитивно-рационалистическое восприятие исихастского опыта стало понемногу сменяться более глубоким проникновением в сущность данного феномена. Первой из такого рода работ стала магистерская диссертация игумена **Модеста (Стрельбицкого)**, увидевшая свет в **1860 г.** в Киеве. Цель игумена Модеста – доказать, а точнее декларировать безусловную правоту православного учения Григория Паламы и разоблачить грандиозный антиправославный заговор «папизма», орудием которого в книге выступает монах Варлаам, прибывший из Италии в Византию, как полагает автор, с тайным умыслом взорвать «оплот православия» - афонское монашество. В середине XIX в. с публикацией рукописных материалов занимаются выдающиеся русские ученые: еп. Порфирий (Успенский), еп. Арсений (Ивашенко) и акад. Ф.И. Успенский. В конце XIX в. в России появляется уже целый ряд глубоких исследований по исихазму. Для них характерен исторический подход к исихастским спорам, которые рассматриваются уже, в первую очередь, как проявление внутренних процессов в Византии, отражение идейной борьбы, имевшей свою предысторию. Федор Успенский<sup>1738</sup> связал эту борьбу с противоборством двух партий: «национальной» (т.е. православной) и «прозападной», которую он отождествлял с интеллектуальной византийской элитой, ностальгирующей по языческому прошлому. Победа Григория Паламы должна быть признана победою национальной партии над латинствующей и западнической. В философском плане Ф. Успенский квалифицировал исихастские споры как эпизод борьбы аристотеликов (к ним он отнес и Григория Паламу) с приверженцами Платона.<sup>1739</sup> Исследования еп. Алексия (Дородницына), А.И. Яцимирского, П.А. Сырку, К.Ф. Радченко и И.И. Соколова показали, что исихазм как мистическое течение представляет собой не изолированный феномен, а является выражением общей тенденции, характерной для позднего средневековья. П.А. Сырку, рассмотревший комплекс исихастских проблем в контексте реальной исторической ситуации на Балканах в XIV в., показал их важность для всего византийско-славянского мира. Подводя итог обзору исследований русских ученых **до 1917 г.**, отметим только, что была предпринята попытка определить место исихазма в истории духовной культуры христианского Востока; начато было изучение рукописей. Словом, почва для более плодотворного и широкомасштабного исследования феномена исихазма была вполне подготовлена.

В XX столетии огромный вклад в изучении исихазма внесли русские богословы за рубежом. За небольшим исключением, русская византологическая и патрологическая

---

<sup>1736</sup> Лишь перед самой революцией намечается сближение двух русл. В 1911–13 гг. в церковной среде происходит шумный конфликт вокруг имяславия, неортодоксального ответвления исихастской практики, развившегося в среде русского монашества; и группа московских философов (П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков, В.Ф.Эрн, позднее также А.Ф.Лосев), став приверженцами имяславия, задалась целью дать его философское обоснование на базе богословия энергий.

<sup>1737</sup> Пробуждение исследовательского интереса к исихазму приходится называть "открытием" по той простой причине, что даже в оригинальных изданиях православного государства сторонники св. Григория Паламы (память которого, кстати, Русская Православная Церковь празднует два раза в год) именовались не иначе, как "сектой исихастов" или "сектой паламистов".

<sup>1738</sup> Ф.И. Успенский, наряду с В.Г. Васильевским, являлся основателем "русской школы византологии" и занимал, по слову одного из знавших его при жизни, "одно из первых мест" в отечественной византистике.

<sup>1739</sup> Однако эта точка зрения вызывает справедливую критику со стороны А.Ф. Лосева: "Концепция Ф. Успенского противоречива и неясна... Объясняется это тем, что Ф. Успенский, вероятно, не очень отчетливо различал христианского платонизма и аристотелизма от язычества".

наука, равно как и философия и богословие, переместились **после 1917 г.** за рубеж. И там, в трудах представителей русской диаспоры изучение исихастской традиции получило блестящее классическое выражение. Задача по осмыслению исихастской духовности была уже слишком назревшей и актуальной – и в условиях послеоктябрьской эпохи в эмиграции она была поставлена вновь, независимо от московских авторов и совсем иначе, в рамках не философии, а богословия. Изучение традиции исихазма впервые получило здесь прочную историческую и источниковедческую базу, и стержневая, формообразующая роль исихазма в структуре православного менталитета была наконец выявлена и утверждена на неоспоримом научном уровне. Итак, поворот к углубленному академическому исследованию исихазма, признанию его стержнем православной духовности, православным богословием совершен относительно недавно. Первой вехой этого поворота можно считать знаменитый текст 1936 г. еп. **Василия (Кривошеина)**, бывшего тогда афонским монахом: "*Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы*" (кстати, в том же 1936 г. о. Георгий Флоровский на богословском съезде в Афинах выдвинул установку неопатристического синтеза). Профессор Парижского Свято-Сергиевского института, **В.Н. Лосский** "стремился показать Западу, что Православие — не историческая форма восточного христианства, а непреходящая и кафолическая истина".

В трудах В.Н. Лосского было дано современное изложение паламитского богословия энергий [В.Н.Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* (1944)].<sup>1740</sup> Автор утверждает, что "нельзя понять характера восточной духовности в отрыве от той богословской основы, которая нашла своё окончательное выражение у великого архиепископа Фессалоникийского..." В 1950 г. в Париже выходит солидная монография профессора Свято-Сергиевского богословского института архим. **Киприана (Керна)**, посвященная изложению антропологии св. Григория Паламы.<sup>1741</sup> Неоценимый вклад в изучение поздневизантийского исихазма внёс крупный ученый с мировым именем: прот. **Иоанн Мейендорф**.<sup>1742</sup> Он представил капитальную историческую и концептуальную реконструкцию византийского исихазма и богословия Паламы на общем фоне истории Церкви и христианского умозрения (*Введение в изучение св. Григория Паламы*, 1959). Автор подчеркивает, что византийский исихазм XIV в. отнюдь не являлся религиозным движением, в котором преобладала "эзотерическая мистика и нездоровая экзальтация", но был, наоборот, **подлинным "духовным пробуждением"** христианского общества стареющей Византии. Вынужденные полемизировать с католическими авторами, отрицавшими ортодоксальность взглядов Григория Паламы и его сподвижников, реконструкторы XX века углубились в изучении истоков исихазма и различных аспектов богословия Паламы. Были тщательно изучены общеполитический, аскетико-гносеологический, антропологический и культурно-религиозный аспекты доктрины исихазма. К ним следует присоединить и первое издание главного труда самого Паламы («*Триады в защиту священнобезмолвствующих*»), выпущенное также Мейендорфом в 1959 г.

Труды В.Н. Лосского и И. Мейендорфа получили громкий **резонанс** в западной научной и религиозной среде. Их освещение исихазма, а равно и смежных богословских и научных проблем признано было убедительным; и **под их влиянием, западная рецепция начала постепенно изменяться**, сложилась ситуация плодотворного богословского диалога. Итак, купно с трудами **Г. Флоровского**, все выше названные разра-

<sup>1740</sup> Книга Лосского выстраивала догматическую и историческую перспективу, в которой вся основная проблематика православного вероучения последовательно трактовалась на фундаменте богословия энергий и богословия Личности.

<sup>1741</sup> См. **Киприан (Керн)**, архим. *Антропология Св. Григория Паламы*, Москва: «Поломник», 1996.

<sup>1742</sup> **Иоанн Мейендорф** (1926 -1992) - протопресвитер, специалист с мировым именем в области патристики и византийской истории, один из самых замечательных православных богословов нашего времени.

ботки (ныне уже классические), сложили фундамент нового этапа православного богословия, на котором исихастская традиция прочно вошла в ряд явлений первостепенного значения.

**Советская наука** не баловала исихазм своим вниманием. Вскоре после выхода фундаментального труда Мейендорфа в Византийском Временнике была напечатана рецензия на него крупного советского византиниста **М.Я. Сюзюмова**, которая "написана скорее с позиций **антипаламитски понятого византийского патриотизма**, нежели марксизма". В своем неприятии монашеского мистицизма Сюзюмов близок акад. Ф.И. Успенскому. В 70-х гг. стали выходить основные работы **И.П. Медведева**, посвященные истории исихастских споров, где автор тщательно анализирует позицию тех культурных сил поздневизантийского общества, которые не принимали учения Паламы. Несколько позже появляются работы одного из последних учеников М.Я. Сюзюмова — Н.Д. Барабанова, в которых раскрываются отдельные аспекты исихастских споров XIV в. Посвящены исихазму и две статьи о **И. Экономцева**, вошедшие в сборник его статей. Автор рассматривает исихазм в качестве одного из явлений эпохи Возрождения и предлагает следующее определение: "Исихазм — это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры. Это **достояние всего христианского мира**, всего человечества, и пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее". Одним из ближайших последователей И. Мейендорфа в СССР был **Г.М. Прохоров**, в работах которого, в частности, анализировалась взаимосвязь исихазма и церковно-политической истории Руси XIV–XV вв. Ему также принадлежит ряд публикаций средневековых славянских версий творений св. Григория Паламы и авторов его круга (Иоанна Кантакузина, Давида Дисипата). В 70-е гг. В. **Вениаминовым** (псевдоним В.В. **Бибихин**) был выполнен полный русский перевод «Триад» св. Григория Паламы, увидевший свет лишь в 1995 г. и вызывавший ряд критических замечаний со стороны современных ученых. Аналогичная судьба выпала на долю книги **С. Хоружего** "Диптих безмолвия" (1978 г.), перу которого принадлежат многие исследования по исихазму. Помимо вышеупомянутых авторов, посвятивших исихазму отдельные исследования, эту тему под различным углом зрения рассматривают в своих трудах такие ученые как: В.М. Лурье, А.Ф. Замалеев, Е.А. Торчинов, Б.В. Марков и многие другие. Большое внимание эстетическим аспектам исихазма уделяет в своих многочисленных работах **В. Бычков**, усматривая в византийской культуре наличие двух тенденций: "антикизирующей" и "интерьерной" эстетики. Принципиально иной подход к исследованию религиозных феноменов присутствует в монографии проф. **Е. Торчинова**, где он использует понятие глубинного религиозного опыта как особой психической реальности. И хотя собственно исихазму посвящена лишь небольшая глава, перспективность и плодотворность данного подхода внушает определенные надежды.

Множество работ по исследованию исихазма вышло из под пера **греческих богословов** - митроп. **Иоанна Зезюласа** и митроп. Иерофея **Влахоса**<sup>1743</sup>, П. Христу, Г. Манцаридиса, И. Романидеса, **Хр. Яннараса**, А.-Э. Тахиаоса. Большой интерес представляют работы зарубежных исследователей: Р. Синкевича, А. Риго, Г. Манцаридиса, Д. Коффей и других. Среди авторов, занимающихся исследованием исихазма следует назвать еще имена о. Герхарда Подскальского (G. Podskalsky), о. Жака Лисона (J. Lison), о. Андре де Аллэ, **о. Думитру Станилоаэ**<sup>1744</sup> и других специалистов, которые внесли и продолжают вносить свой вклад в дело изучения византийского исихазма.

<sup>1743</sup> См. **Ирофей (Влахос)**, митр. *Православная психотерапия*, Святоотеческий курс врачевания души, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.

<sup>1744</sup> Румынский богослов **Думитру Станилоаэ** заново переводит и издает весь состав венецианского «Добротолубия», добавив к нему и ряд новых текстов.

Как уже говорилось, в конце 70-их появляется «Диптих безмолвия» С. Хоружего<sup>1745</sup> – книга, систематически намечающая новый философский подход к исихастскому опыту и ставшая в дальнейшем отправным и программным текстом для нового направления. В тогдашних условиях, и та, и другая работа обречены были оставаться в самиздате. С началом посткоммунистического периода сразу же начинают выпускаться работы, в которых указанное направление обретает определенность: статьи С. Хоружего «К проблеме онтологической динамики» (1989), «Исихазм и история» (1990). Работы находят отклик, и руководство Института Человека РАН<sup>1746</sup> принимает решение об организации в рамках Института лаборатории по открывающейся проблематике.<sup>1747</sup> Критическое же исследование исихазма, как отмечает С.Хоружий, в основном велась с позиций бинарной оппозиции «исихазм-гуманизм». Эта позиция долго играла крупную роль в византологии, служа *руководящим принципом* в трактовке поздневизантийской истории и культуры. Однако она служила всегда не только и даже не столько культурно-исторической оппозицией, сколько ценностной, идеологической: два полюса ее рисовались как *два мира*, несущие в себе, соответственно, темный фанатизм, изоляционизм – и свет знания, открытость, прогресс. Согласно Хоружию *деконструкция* с позицией гуманизма сама нуждается в деконструкции, ибо не соответствует с новым уровнем исследования Традиции. В осмыслении Хоружего исихазм является проявлением истинного гуманизма: ведь любимейший лозунг гуманизма – *достоинство человека*; разве не очевидно, что способность человека превзойти себя, претвориться в бытие совершенного общения и любви, и есть вершина человеческого достоинства?! Другая линия современной критики исихазма более конкретна и предметно аргументирована; она старается проводить своего рода расчленение. Однако, согласно Хоружию, для православной мысли *патристика, исихастский подвиг и богословие Паламы суть неразрывное тройственное единство*: исихастское богословие св. Григория – законный новый этап соборного богословствования Церкви, укорененный в Предании и дающий с подлинным верное выражение опыта аскетического делания. Критика же исихазма, утверждает Хоружий, – ставит данное единство под сомнение, старается его деконструировать.

Составлено согласно материалам:

**Г. Флоровский.** Христианство и цивилизация (1952), *В кн.: Избранные богословские статьи*, издательство "Пробел", Москва, 2000 год, сс. 218 - 227.

<sup>1745</sup> Доктор физико-математических наук, академик Российской академии естественных наук, профессор Математического института им. В.А. Стеклова РАН, профессор философии Института философии РАН, профессор кафедры сравнительных исследований религиозных традиций при ЮНЕСКО, директор Института синергийной антропологии. Исследователь и переводчик произведений Дж. Джойса («Улисс»). Редактор изданий трудов П.Флоренского, С.Булгакова, Л.Карсавина; председатель Комиссии по распространению философского наследия П.Флоренского, Л.Карсавина, А.Лосева; - член редколлегии журнала «Богословские труды» (теоретические работы). В 1993 г. создал отдел синергийной антропологии Института человека РАН; в 1996 г. являлся руководителем группы по междисциплинарным исследованиям в области синергийной антропологии, результаты работы группы включены в официальный список «российских научных школ» Российской академии наук; в 2005 г. организовал Институт синергийной антропологии.

<sup>1746</sup> Институт человека Российской академии наук

<sup>1747</sup> В 1993 г. в ИЧ РАН начинает деятельность лаборатория Синергийной антропологии, руководимая С. Хоружим (название, что получил новый подход, восходит к аскетико-богословскому понятию синергии, согласия-сообразования энергий Божественной и человеческой). Первый этап деятельности лаборатории (ставшей впоследствии ядром школы) заключался в систематическом исследовании исихастского опыта. При этом, проблема ставилась шире: в трудах С.С.Хоружего был сформулирован новый подход к изучению феноменов мистического и аскетического опыта, имевший две главные особенности – комплексный, междисциплинарный анализ явлений и требование строгой методологической и концептуальной базы. Изучение исихазма велось с трех дисциплинарных позиций: философской (и культурологической), богословской (и историко-религиозной), психологической, что позволило сформировать комплексную картину явления.

- Смирнов, Ф.А.** Монашество. **В кн.: Христианство**, Энциклопедический словарь в трех томах, Том II, Москва: Научное издательство «Большая Российская Энциклопедия», 1993, сс. 148 – 151.
- Дворкин, А.** *Очерки по истории вселенской православной церкви: курс лекций*, Нижний Новгород: изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 2003., сс. 681 – 682.
- И. Мейендорф.** *Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке* [online], Paris: YMCA-Press, 1990. Библиотека Института Синергийной Антропологии: [просмотрен 15.11.2007], [доступен] <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.
- Иоанн Молдовяну, проф., свящ.** *Краткая общая история румынского исихазма* [online], Библиотека ИСА: [просмотрен 15.11.2007], [доступен] <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>.
- Климков, О. С. свящ.** *Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов*, Санкт-Петербург: научное изд. Под общей редакцией Б.В. Маркова, изд. «Алетейя» 2001, сс. 8 – 109
- Иоанн Экономцев, игум.** *Исихазм и возрождение: исихазм и проблема творчества*, **В кн.:** Православие Византия Россия, сборник статей, «Христианская литература». Москва 1992. сс. 168 – 173.
- Хоружий, С.** *Познание исихазма в прошлом и настоящем* [online] (статья 2005), Библиотека ИСА [проверен 15.11.2007], [доступен] <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>.
- Хоружий, С.** Антропология православия [online]. **В кн.:** *Православная аскеза - ключ к новому видению человека* [online], Вэб-Центр «Омега», Москва: 2000, [просмотрен 20. 07.2007], [доступен]: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.
- Хоружий С.** *От исследований православной аскезы к созданию новой модели человека: путь научной школы синергийной антропологии* [online], ИСА 2006 [просмотрен 20. 07.2007], [доступен] <http://www.synergia-isa.ru/about/history.htm>.
- Хоружий, С.** Исихазм: эволюция рецепции. **В кн.:** *Исихазм, Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. сс. 40 – 50.
- Хоружий, С.** Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения. **В кн.:** *Исихазм. Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. сс. 550 – 559.

## Приложение № 2: Исихазм в контексте греко-славянского империализма

Византия (или "**Новый Рим**")<sup>1748</sup> становится колыбелью цивилизации для Ближнего Востока и Восточной Европы в противовес "**ветхому Риму**", ставшему некогда колыбелью цивилизации для *латинского* Запада.<sup>1749</sup> Как известно, византийская империя (Βυζαντινὴ αὐτοκρατία 395 – 1453) покоилась на «ТРЕХ КИТАХ»<sup>1750</sup>; кроме **а)** православного исповедания веры также и на: **б)** *римской политической традиции* и **в)** *греческом культурном наследии*.<sup>1751</sup> Без сочетания именно этих факторов будет трудно понять агрессивно-эксклюзивный, амбициозный и националистический характер ПЦ. Ведь согласно православному эксклюзивизму именно *греческой* версии христианства

<sup>1748</sup> Греч.- Νέα Ρώμη, лат. *Nova Roma*, до 330 года Византий (греч. Βυζάντιον). Император Константин покинул древнюю столицу империи и *перенес* центр политической и культурной жизни "цивилизованного мира" того времени на берега Босфора, где был расположен древний греческий город Византии. Город официально называли Константинополем, "Новым Римом", и он формально оставался столицей империи, которую именовали "Римской" еще более одиннадцати веков, вплоть до подпадения под владычество турок в 1453 г. Сами византийцы называли себя **римлянами** — по-гречески «ромеями», а свою державу — «Ромейской» (Βασιλεία Ῥωμαίων).

<sup>1749</sup> См. **И. Мейендорф.** *Византийское богословие*, Исторические направления и вероучение, Москва: Когелет 2001, сс. 11- 12. Однако Византийская церковь не становится **национальной церковью греков** в таком смысле, как, например, *армянская церковь*, навсегда замкнувшейся в пределах своей культуры. Она желает сохранить за собой вселенское или "кафолическое" призвание православной церкви, утверждая мировое значение византийской христианской культуры (**И. Мейендорф.** *Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке*, *op. cit.*, <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>).

<sup>1750</sup> **Дворкин, А.** *Очерки по истории вселенской православной церкви: курс лекций*, Нижний Новгород: изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 2003., с. 557.

<sup>1751</sup> См. **И. Мейендорф.** *Византия и Московская Русь...*, *op. cit.* <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>. В течение большей части ее истории многие из западных современников называли её «**империя греков**» из-за господства в ней греческого населения и культуры. В древней Руси ее также обычно называли «**Греческим царством**», а её столицу «Царьградом» (Κωνσταντινούπολις).

суждено быть приравненной вселенскому христианству *par excellence*. Христианское Откровение должно толковаться в ключе именно «греческой веры» и насаждаться под эгидой теократического правления Нового Рима.

Мысль о создании **мировой империи**, которая преодолет беспорядочное противоборство народов и водворит вселенский мир, Византия получила в наследство от древнего Рима (*Imperium Romanum*, с 30/27 до н.э. по 491 г). Идея "***рaх romana***", таким образом, смешалась с христианскими чаяниями вселенского Царства Христова. А христианский император, согласно данному мышлению, предварял Царствие Христа и даже становился как бы наместником Его в управлении настоящим, не преображенным еще, грешным и несовершенным миром.<sup>1752</sup>

Согласно **политической идеологии Византии**, император, является "императором всех христиан", а константинопольский патриарх - "вселенский учитель всех христиан". Необходимо конечно учесть, что Византийская церковь становится «**НАЦИОНАЛЬНОЙ**» ЦЕРКОВЬЮ ГРЕКОВ *не в узком* понимании (как, например, *армянская* церковь, навсегда замкнувшейся в пределах своей культуры). Византия желает сохранить за собой вселенское или "кафолическое" призвание Православной церкви, однако вместе с тем утверждая мировое значение *своей* византийско-греческой культуры.<sup>1753</sup>

Исход исихастских споров определил взгляды и политику византийской церкви в целом. Богословие Паламы, сформулированное в "защите" исихастов, содержало пространные размышления об истинной природе христианской веры. Именно рост монашеского влияния в XIV веке привел к административному и идеологическому усилению вселенского патриархата (Константинополя) в качестве *главы* византийского православного мира. ... патриархат с его административным аппаратом становился в их глазах законным хранителем непреходящих ценностей восточного православия и византийской христианской культуры.<sup>1754</sup> Восторжествовав в т.н. исихастских спорах, исихастская традиция становится доминирующей в церковной жизни и оказывается в центре общественного внимания. Однако, в противоположность оптимистической перспективе реконструкторов исихазма, мы можем усмотреть также и другие причины для т.н. «триумфа мистицизма» в византийской империи. XIV век во многих отношениях можно назвать **кризисным**.<sup>1755</sup> Переживая внутренний кризис, общество пытается отыскать тот **духовный стержень**, опираясь на который, оно сможет гармонично разви-

<sup>1752</sup> В 1397 году патриарх Антоний писал великому князю Московскому Василию: "Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя. Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе, и невозможно отделить их друг от друга" (Ibid.).

<sup>1753</sup> Хотя греческий язык для Византии был языком ее культуры, но при этом культурный национализм не насаждался империей в современном смысле слова. Византийцы умели поддерживать **разумный культурный плюрализм** в границах империи, а в рамках более широкого "содружества" они были просто вынуждены проявлять *терпимость*. Будучи **преемницей античной греческой философии** (и до самого падения империи не перестающее ценить и толковать это наследие), Византия избегала прямой эллинизации прозелитов. Насаждение эллинистического образа христианства а восточных народах происходила посредством трансляции (передачи) религиозной традиции и православной мистики (Ibid.).

<sup>1754</sup> Ibid.

<sup>1755</sup> «Это век черной чумы, истребившей треть населения Европы. В экономическом плане это была катастрофа, которая, однако, резко подняла значение человеческого фактора, нанеся серьезный удар средневековой хозяйственной системе, со всеми вытекающими отсюда последствиями для духовной и культурной жизни. Пережитая трагедии, безусловно, усугубило интерес к мистике как на Востоке, так и на Западе. Это эпоха нестабильности, жутких контрастов. С одной стороны, она породила стремление ловить миг, погону за материальными благами, а с другой стороны, показала тщету, иллюзорность материальных благ. Это время духовной напряженности, удивительных прозрений... черной магии, аскетических подвигов и разнузданных оргий, святости и какого-то дьявольского исступления» (И. Экономцев, игум. *Исихазм и возрождение: исихазм и проблема творчества*, *op. cit.*, с. 172.).

ваться и в дальнейшем.<sup>1756</sup> В ситуации кризиса «Церковь, ощутив реальную угрозу утраты своего приоритета в духовной культуре, теснее сомкнулась со своим духовным резервом – монашеством. Монастырская духовность выплеснулась за стены обителей, наполнила и оживила на какое то время жизнь государственной церкви. Таким образом, одна из наиболее утонченных форм христианской мистики, духовного созерцания – *исихазм* оказался вдруг в центре внимания духовной культуры... В качестве защитной реакции на двойную угрозу обмирщения и окатоличивания православная духовность обретает более острые мистико-экстатические формы...»<sup>1757</sup> Итак, поздние исихасты и их сторонники среди церковных писателей в борьбе с экспансией католического и ренессансного рационализма (а также в противоборстве с отечественными гуманистами), с новой энергией обращаются к мистицизму, открывая к нему доступ не только избранным подвижникам, как ранее, но и практически всем христианам.<sup>1758</sup> В силу данных причин в византийской церкви начинает преобладать монашество; она стала «церковью монашествующих по преимуществу».<sup>1759</sup> А византийское богословие<sup>1760</sup> является «по преимуществу богословием полемическим, направленное против Западной Церкви, против так называемых латинян»<sup>1761</sup>.

Когда христианство стало государственной религией Киевской Руси (988 г.), влияние Византии превратилось в главный фактор развития русской культуры. «Исихастская школа, исихастский тип христианской аскезы удивительно пришлись и привились на Руси, найдя здесь как бы *другую родину*.<sup>1762</sup> «Если Православие было ядром

<sup>1756</sup> См. О. Климков, свящ. *Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов*, ор. cit., с. 15.

<sup>1757</sup> Бычков, В.В. *Малая история византийской эстетики*, Киев: «Путь к истине» 1991, с. 362.

<sup>1758</sup> Ibid., с. 369.

<sup>1759</sup> «Византийскому христианству недоставало того, что сегодня именуется «теологией секулярности», «богословием мирского», и за этот изъян ответственно прежде всего преобладающее влияние монашества» (И. Мейендорф, *Византийское богословие*, Исторические направления и вероучение, Москва: 2001, сс. 20 - 21.).

<sup>1760</sup> В этой связи необходимо указать на ключевые богословские положения, размежевающие Восток и Запад и ведущие к далеко идущим последствиям в отношении понимания духовности. Начальные страницы рецепции исихастского аскетизма на Западе выражают несогласие, расхождение, не столь редко доходящие и до полного неприятия, отрицания. Уже в 5-6 вв., в итоге цепочки богословских событий, инициированной знаменитым спором блаж. Августина с диаконом Пелагием. «В итоге знаменитой полемики Августина с Пелагием о благодати и свободной воли, Церковь на Западе осудила не только Пелагия, но купно, хотя и мягче, св. Иоанно Кассиана, одного из отцов-основателей исихазма, который в своих «Собеседованиях» со всею отчетливостью формулировал и проводил линию православного синергизма» (Хоружий, С. Исихазм: эволюция рецепции. В кн: *Исихазм, Аннотированная библиография*, ор. cit., с. 47.) Запад отверг краеугольную для исихазма концепцию синергии, позднее дав ей название «ереси полупелагианства». Не принятой, хотя и не отвергнутой открыто, в каких-либо явных постановлениях, оставалась концепция Обожения, столь же основополагающая для исихазма и всего Православия. Наиболее резкой, пристрастной критике, а часто и тотальному отрицанию подвергалось богословие Паламы, учение о нетварных Божественных энергиях. Поэтому понятно, почему роль исихазма (в отчаянной борьбе Византии против Рима) ярко проявляется после раскола церквей. Богословская апология исихазма (учение Паламы) стала самым существенным элементом православного вероучения, введенным после раскола и потому отсутствующим в вероучении западном; сторонники исихазма и паламизма, как правило, были антиримлянами и противниками Флорентийской Унии (См. также: *Handbuch der Dogmen – und Theologiegeschichte*, Band 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Ungekürzte Studienausgabe, herausgegeben von Carl Andresen, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1989., SS. 375 - 405.). Описанные черты оставались определяющими в западной рецепции исихазма на протяжении весьма длительного периода; и соответственно, в течение всего этого периода исследования Традиции в Православии и инославии являли собой два глубоко разобщенных и нередко конфронтирующих русла (Хоружий С. *Познание исихазма в прошлом и настоящем*, ор. cit., <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>).

<sup>1761</sup> А. Шмеман, прот. *Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию*, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2001., с. 37.

<sup>1762</sup> Хоружий, С. *Исихазм в Византии и России*, ор. cit., сс. 208 – 209. О периоде Киево-Печерского монашества (XI – XII вв.). См. также: Хоружий, С. *Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения*, ор. cit., с. 550. «...воздействие же зрелого синайского и афонского исихазма, развитой дисциплины Ум-

русского национального бытия, то исихастский подвиг, умное делание (παράξις νοερά), – может быть названо... ядром ядра.<sup>1763</sup> Иными словами - сфера исихастской практики становится ядром русско- православной религиозности.<sup>1764</sup> Хотя, по мнению реконструкторов, исихастское сознание никогда не признавало «симфонии» с «христианским градом»,<sup>1765</sup> но на практике мы все же видим, что русская духовность и русский империализм удивительно хорошо гармонизируют между собой.<sup>1766</sup> Если применительно к периоду Киевской Руси еще нельзя говорить о существовании **РУССКОГО МЕССИАНСТВА** (в смысле единственности и исключительности национального религиозного призвания),<sup>1767</sup> то появление данного типа сознания связано именно с периодом **Московской Руси** (XIV-XVI вв).<sup>1768</sup> Во время этого периода<sup>1769</sup> (на грани XV и XVI веков) возникает идея «**МОСКВА-ТРЕТИЙ РИМ**». Согласно Г. Флоровскому это представление первоначально имело чисто **эсхатологический** характер: падение Константинополя показалось **апокалиптическим знаменем** и свидетельством (и так его восприняли не только на Руси). И нужно представить себе, насколько и в XIV-м, и в XV-м веках религиозное сознание было встревожено и смущено эсхатологическим ожиданием и предчувствием вообще: «грядет ночь, жития нашего престание»... Именно в таких перспективах апокалиптического беспокойства вырисовывались первые очертания известной «теории Третьего Рима»: «яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти». В этой схеме, как отмечает Флоровский, два аспекта: минор и мажор, однако в русском восприятии первичным и основным был именно апокалиптический минор (т.е. образ Третьего Рима обрисовывается на фоне надвигающегося конца). Чувствуется сокращение исторического времени, укороченность исторической перспективы. Если Третий Рим есть Москва, то и последний, — то есть: наступила последняя эпоха, последнее земное «царство», конец приближается.<sup>1770</sup> Сложность и противоречивость данного концепта, однако, заключается в том, что, он может быть изъят из специфически исторического и эсхатологического контекста. Тогда «уже совсем иное означает утверждение, что все православные царства сошлись и совмести-

---

ного делания, на данной стадии пока менее значительно» (Хоружий, С. *Исихазм в Византии и России*, *op. cit.*, с. 219).

<sup>1763</sup> Ibid., сс. 208 – 209.

<sup>1764</sup> См. Хоружий, С. *Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия*, **В кн.: О старом и новом**, С-Петербург: изд. «Алетейя» 2000, с. 182.

<sup>1765</sup> Хоружий, С. *Исихазм в Византии и России*, *op. cit.*, с. 213. См. Г. Флоровский. *Христианство и цивилизация*, *op. cit.*, сс. 220 - 227.

<sup>1766</sup> Как отмечает Н. Бердяев, для аскетического подвига ведь необходима «безопасность личного устройства» (Бердяев. Н. *Смысл творчества. Опыт оправдания человека* (гл. VII «Творчество и аскетизм. Гениальность и святость»), **В кн.: Смысл творчества**, Москва: «изд. АСТ» Фолио, 2004, с. 155.).

<sup>1767</sup> «Все народы призваны Богом, и Русь среди них. Это вселенская, экуменическая, а не националистическая точка зрения... Не следует забывать, что латинский мир в сознании Руси XI в. тоже входил в христианский универсум, хотя и не помещался в его центре» (Федотов, Г. П. *Русское религиозное сознание: Киевское христианство, X–XIII вв.* [online], [просмотрен 28.12.2007], [доступен] в Библиотеке Якова Кротова, [http://www.krotov.info/library/21\\_f/fed/otov\\_32.html](http://www.krotov.info/library/21_f/fed/otov_32.html)).

<sup>1768</sup> В XIV-м и отчасти еще в XV-м веке русская культура переживает противоречивый процесс: с одной стороны – это новый приступ Византийских *воздействий*, а с другой - с государственный рост Москвы, связан с пробуждением национального политического самосознания, с потребностью в церковно-политической *независимости* от Константинополя. Повод к разрыву дает Флорентийский собор; греческое отступничество на этом соборе дало основание и повод провозгласить русскую независимость. «Московские цари хотели быть наследниками византийских императоров, не выступая из Москвы и не вступая в Константинополь» (Каптерев) (Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, сс. 10 – 11.).

<sup>1769</sup> В XIV в. пробуждается созерцательный мистицизм и превращает **русские Средние Века** (XIV-XV вв.) в **золотой век** русской святости и русского религиозного искусства. В эпохе Московской Руси к исихастской традиции примыкают *Сергий Радонежский, Феофан Грек, Андрей Рублев*; полное и чистое ее выражение дает св. *Нил Сорский*. Влияние, под которым формировался этот этап, было византийским и афонским, т.е. влияние исихастского возрождения в Византии. Хоружий, С. *Исихазм в Византии и России...*, *op. cit.*, с. 220.).

<sup>1770</sup> Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, сс. 10 – 11.

лись в Москве, так что Московский Царь есть последний и единственный, а потому всемирный Царь.<sup>1771</sup> Однако удивительно, что этот «апокалиптический минор» может хорошо ужиться также и с «политическим мажором». Согласно анализу И. Экономцева, на грани XV и XVI веков величие и слава «Святой Руси» сразу и ослепительно открылись русской душе и затем незабываемо залегли в ней навсегда; в период подъема Московского государства начинается постепенное подчинение церкви государству и подмена национально-мессианской (якобы духовной) идеи чисто политической - идеей **ИМПЕРИИ**. Таким образом, в форме доктрины «Москва – Третий Рим» на Русь переносится, практически в идентичном виде, **ИМПЕРСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ Византии**.<sup>1772</sup> И «политическая теология» византийского империализма предполагает установку освящения и сакрализации: сакрального санкционирования и закрепления тех или иных явлений, вещей, сторон земного миропорядка... в своем существе она типична и характерна для мифологического, магического, символического сознания, иначе говоря, для языческой религиозности, откуда и передалась Православию. К данной установке относятся такие явления, как сакрализация власти и государства, также тенденция к гипертрофированию храмового и литургического символизма.<sup>1773</sup> «Царь - это как бы живая икона Бога, равно как и вся православная империя - икона небесного мира. Эта идея лежит в основе восточной теократии»<sup>1774</sup>. Вселенское Православие в духовно-положительном смысле «должно побеждать только сиянием своим»,<sup>1775</sup> а теперь происходит вышеупомянутая подмена, как отмечает И. Экономцев, – духовная идея подменяется (земной) Православной **Империей**. И это смещение понятий приводит к резкому смещению акцентов. Теперь во главу угла ставится «внешняя устремленность с глобальными, мировыми обязанностями и претензиями, пока еще вполне благородными, ... но до поры, до времени...».<sup>1776</sup> Русской государственности (= «Третьему Риму») постепенно приписывается роль не только «удерживающего» фактора, [препятствующего воцарению антихриста (2.Фесс., 2: 3 - 8)],<sup>1777</sup> но и роль спасительницы народов земли посредством интеграции последних в состав сакральной Империи.<sup>1778</sup> Подобно ветхозаветному Израилю, теперь именно русский народ из состава всех народов мира становится преемником всех библейских обетований (ср. 1.Петр. 2, 2: 8-10), а **ПЦ и Русская Государственность** считаются легитимными учреждениями, представляющими Божье Царство на земле. Идея «Москвы-Третьего Рима», согласно Флоровскому, сужает православный кругозор, создает опасность «заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, — замкнуться в

<sup>1771</sup> Ibid.

<sup>1772</sup> Хоружий, С. *Исихазм в Византии и России, op. cit.*, сс. 212- 213; сс. 222 – 223.

<sup>1773</sup> Ibid., с. 212.

<sup>1774</sup> Федотов Г.П. *Русское религиозное сознание: Киевское христианство, X–XIII вв., op. cit.*,

[http://www.krotov.info/library/21\\_f/fed/otov\\_32.html](http://www.krotov.info/library/21_f/fed/otov_32.html).

<sup>1775</sup> Иоанн (Шаховской), архиеп. *Православие и сектанство: Главы из книги «Листья древа* (Опыт православного духоведения), Нью-Йорк, 1964 г., *В журн.: Христианос* (V) Альманах. Рига: 1996, сс. 263 – 270.

<sup>1776</sup> И. Экономцев, *op. cit.*, с. 154.

<sup>1777</sup> «Третьим Римом после навязанной Царьграду католиками Флорентийской унии (1439) и его последующего сокрушения турками в 1453 году стала Московская Русь как преемница и чистоты православного церковного учения, утвержденного Вселенскими Соборами, и стержневого православного Царства, призванного удерживать от зла земную жизнь народов в согласии с Божиим Законом. Это была не «русская национальная гордыня» (как полагают наши западники), а взятие на себя тяжелого бремени ответственности за судьбу православного мира» (Назаров, М.В. *О значении России для судьбы всего мира* [online], Доклад на Мировом форуме "Диалог цивилизаций" на Родосе, сентябрь 2003г. Православное информативное агентство «Русская линия» [просмотрен 21.08. 2007], [доступен]: <http://www.russk.ru/st.php?idar=309981>).

<sup>1778</sup> «Тут русская государственная идея обретает форму спасения уже не только своего народа через приобщение к вселенской истине (как в эпоху Крещения Руси), но и спасения как можно большего числа народов... Вот в чем был историософский смысл успешного расширения православной Российской империи... Такова природа геополитического чуда России в виде ее огромности на карте мира» (Ibid.).

случайных пределах своей поместной национальной памяти».<sup>1779</sup> Итак, провозглашая исихазм истинным «ядром» православной духовности, должно учитываться, что оно неотделимо от империалистической идеологии «Третьего Рима»; оно неотделимо от определенного мировоззрения и политических притязаний греко-славянского национал-шовинизма.

Однако **империализм Москвы** не сохраняет чистоту своих духовных традиций и постепенно приходит к состоянию упадка – к состоянию т.н. «западного пленения» и «псевдоморфоза».<sup>1780</sup> Начиная уже с XVI столетия, влияния византийской традиции на русское сознание начинают все сильнее *смешиваться с влияниями западными*.<sup>1781</sup> Как отмечает А. Шмеман, встреча русской духовности с Западом с самого начала не носила свободный характер; это или *испуг* или *слепое поклонение* – эти два полюса русского отношения к Западу. Происходило или полная замена византизма западным влиянием<sup>1782</sup> или же огульное отвержение всего западного, как чумы.<sup>1783</sup> В итоге (в XVII веке), когда вскрывается и обнажается кризис Московского Православия, тесная встреча с Западом происходит подачей «киевского» православия. Вооружившись западным интеллектуальным багажом, православие постепенно переложило свою традицию в латинские, схоластические категории. И этот процесс «западного пленения» завершается эпохой Петра I, уже слишком широко открывшей «окно в Европу». Иными словами, данный процесс можно назвать «кризисом (византийского) Предания», когда «все русское богословие, вся русская духовная школа ставится в зависимость от Запада».<sup>1784</sup> Это состояние *сугубой «латинизации»* и секуляризации православия (конечно, с позиций византийски-русского национализма и исихастского сознания) должно почитаться глубоким отступлением от «подлинного Православия» и создавать необходимые предпосылки для ПРОБУЖДЕНИЯ И РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНИХ ТРАДИЦИЙ, пришедших в глубокий упадок в результате определенных процессов, начавшихся уже в XVI веке. Таким образом, в русском монашестве, а также за пределами России [деятельностью св. **Паисия Величковского** (1722-1794) и его учеников] начинается про-

<sup>1779</sup> Флоровский. Пути..., *op. cit.*, сс. 10 – 11.

<sup>1780</sup> См. А. Шмеман, **прот.** Русское богословие: 1920-1972, (статья 1967) [online], перевод с англ. "Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey", [просмотрен 28.12.2007], [доступен] [http://www.krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/shme/ma\\_n\\_39.html](http://www.krotov.info/libr_min/25_sh/shme/ma_n_39.html).

<sup>1781</sup> А. Шмеман, **прот.** Исторический путь Православия (Нью-Йорк, 1953 г.) [online], Библиотека православного христианина, [просмотрен 28.12.2007] доступен: ВЭБ - Центр "Омега", <http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman1/Main.htm>.

<sup>1782</sup> «Начиная с Ивана III-го, в придворных кругах начинается настоящее увлечение западом. Брак Ивана III-го с Софьей Палеолог, официально делавший Москву наследницей Византии, на деле, открывал дверь итальянскому Возрождению, сложным и противоречивым западным влияниям. Западником был и Василий III-ий, а его доктор Николай Немчин вел даже переписку о соединении Церквей» (Ibid.).

<sup>1783</sup> «На увлечение Западом «на верхах», Церковь ответила анафемами – но не западным ересям, а *самому Западу* за то, что он – запад... Русские носили бороду и борода стала существенным признаком принадлежности к православию, а бладобритие – к латинской ереси. Стоглав определил над бладобритым ни отпевания, ни сорокоуста не творить, ни просфоры, ни свечи по нем в церковь не приносить – с неверными да причтется» (П. В. Знаменский)... при такой психологии свободная встреча, свободный спор – оказывались невозможными» (Ibid.). «Особой проблемой совести, иногда трагической в Древней Руси, был вопрос о совместной трапезе с язычниками, евреями и даже западными христианами. Уже начинается процесс, кульминация которого приходится на **Московский период**, – полный разрыв личного общения с иностранцами, за православных. В Киевской Руси не было политических и психологических причин для такой национальной замкнутости, Русь была далека и от религиозного фанатизма. Но дискриминация за трапезой уже существовала, и националистическая изоляция постепенно развивалась именно отсюда. Ее источником была не богословская, догматическая антипатия, а, скорее, физиологическая, сублимированная в сферу обряда и сакральных запретов» (Федотов Г.П. Русское религиозное сознание..., *op. cit.*, [http://www.krotov.info/library/21\\_f/fed/otov\\_32.html](http://www.krotov.info/library/21_f/fed/otov_32.html)).

<sup>1784</sup> А. Шмеман, **прот.** Исторический путь Православия, *op. cit.*, <http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman1/Main.htm>.

цесс, противоположный латинизации и секуляризации РПЦ и постепенно вырастает в новое исихастское возрождение (XIX-XX вв.)<sup>1785</sup>

Однако несмотря даже на притеснения монашества со стороны секуляризированной (петровской и после-петровской) государственности, «империя» и «пустыня» не обязательно должны находиться в антагонизме между собой, как это иногда подчеркивают реконструкторы исихастской духовности. Религиозно-политические взгляды известного исихаста-классика Феофана Затворника могут послужить ярким примером именно *симфонии* между «пустыней» и «христианским градом».<sup>1786</sup> Если «христианская» империя нуждается в единой национальной идеологии (религии), подкрепленной «святыми» мифами, то с другой стороны, монастырский аскетизм также нуждается в империи, создающей и гарантирующей условия социальной стабильности, настолько необходимых для «вертикально» ориентированной духовности. Путь исихастского подвига требует необычайной силы и мужества, но, как справедливо отмечает Н. Бердяев, на этом пути «есть **безопасность личного устройства**».<sup>1787</sup> За исключением отдельных случаев, монашеский быт отлично приспособлен к «миру» и «мирскому», так что умеренный и позитивистический аскетизм мог отлично устроиться в условиях, предоставленных «христианским градом».<sup>1788</sup> Итак, аскетизм фактически весьма заинтересован в «охранительном жизнеустройстве», в «поддерживании ветхих устоев этой жизни, жизни мира сего»<sup>1789</sup>. Вооруженные идеологией империализма византийского образца, русско-исихастские реконструкторы XVIII – XIX вв. являются ревностными охранителями того имперского строя, который (при всех неудобствах) все-таки гарантирует им идентичность и условия монастырского подвига. Поэтому неудивительно, что они отличаются своими анти католическими, анти протестантскими и анти запад-ническими настроениями.<sup>1790</sup> Им вовсе не характерна толерантность к инакомыслящим, <sup>1791</sup> скорее их настроение можно обозначить агрессивным и апокалиптическим. Иными словами – исихастский тип духовности, претендуя быть единственным легитимным выражением духовности вселенского Православия, становится идеологическим

<sup>1785</sup> Создаются влиятельные очаги исихазма - Оптиная Пустынь, Валаам, Саров и др.; распространению филокализма способствует показательный пример (подвиг) таких учителей русского исихазма, как свв. Тихона Задонского, Серафима Саровского, Феофана Затворника и др. Во всем содержании этапа исихастского возрождения важнейшую роль играет «Добротолюбие», капитальный свод-компендиум текстов исихастской традиции (см. Приложение №1). Последний же плод столетних общих усилий - капитальное пятитомное русское «Добротолюбие» (издано святителем **Феофаном Затворником** (†1894), крупнейшим русским учителем исихастской традиции) (**Хоружий. Исихазм в Византии и России, op. cit.**, сс. 226. 228.)

<sup>1786</sup> Феофан Затворник рассматривает монархическое государство в сродстве с церковью: «Общество – тело, под главою – Государем» (**Феофан Затворник Вышенский, свт. Начертание христианского нравоучения**, Том II, Москва: изд. «Лепта» 2002, сс. 708 – 716.).

<sup>1787</sup> **Бердяев, Н. Смысл творчества, op. cit.**, с. 155.

<sup>1788</sup> Читая Феофана Затворника, классического выразителя православия в XIX в., Бердяев поражается, насколько мистическая аскетика в его учении *сочетается* с позитивно-утилитарным жизнеустройством и мирохранением. К примеру, Еп. Феофан проповедует идеал хозяйственной расчетливости и даже умеренной стяжательности; для семьи хорошо обогащаться, не надо заноситься ввысь, быть слишком духовным. Итак, мирское буржуазное строительство отлично оправдывается аскетикой Феофана (*Ibid.*, с. 160.).

<sup>1789</sup> *Ibid.*, с. 150. В эталон возводится жизнь обывательная, обывательская, мещански-бытовая почитается смиренной, христианской, нравственной, в то время, как быть «христианским философом или христианским поэтом – не смиренно, гордо, заносчиво и дерзновенно. Лавочник, не только корыстолюбивый, но и бесчестный, менее подвергается опасности вечной гибели, как тот, кто всю жизнь ищет истины и правды, кто жаждет в жизни красоты (см. *ibid.*, с. 639).

<sup>1790</sup> См. о противопоставлении «ума православного» и «ума немецкого» Феофаном Затворником, также о сплоченной борьбе «Святой Руси» против влияний Запада (**Святитель Феофан Затворник. Созерцание и размышление. С приложением жития святителя Феофана и Службы ему**, Москва: «Правило веры» 2000, сс. 48 – 52; сс. 207 – 209).

<sup>1791</sup> См. об отношении Феофана Затворника к т.н. сектантству (пашковцам, штундизмму, римокатолицизму) и расколу [**Георгий (Тертушков), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении**, Москва: «Правило веры», 1999., сс. 131 – 135].

орудием в руках греко-русского национализма («русского эллинизма»). Справедливости ради необходимо отметить, что наряду с *агрессивным* национал-империализмом в русско-православном мышлении сосуществует также и идея **утопического** или **добро-го империализма**, т.с., империализма с «человеческим лицом»:

«Объективный смысл империализма глубже и шире того, что на поверхности называют империалистической политикой. Империализм, как бы ни были часто низменны его мотивы и дурны его приемы, все же выводит за грани замкнутого национального существования, он выводит за границы Европы в мировую ширь, за моря и океаны, объединяет Восток и Запад... Но империализм с его мировыми притязаниями вовсе не означает непременно угнетения и истребления малых национальностей. Империализм не есть непременно разбухание одной какой-нибудь национальности, истребляющей всякую другую национальность... Национализм должен знать свои границы. За этими границами начинается уже не национализм, а империализм... Всякая великая империя... должна иметь пребывающее **национальное ядро**, из которого и вокруг которого совершается ее всемирно-историческая работа. **Великорусское племя и составляет такое ядро русского империализма**, оно создало огромную Россию. Российская империя включает в себе очень *сложный национальный состав*, она *объединяет множество народностей*. Но она не может быть рассматриваема как механическая смесь народностей - она РУССКАЯ по своей основе и задаче в мире. Россия есть некий организм в мире, имеющий свое специфическое призвание, свой единственный лик... Русский империализм имеет национальную основу, но по заданиям своим он превышает все чисто национальные задания, перед ним стоят задачи широких объединений, быть может невиданных еще объединений Запада и Востока, Европы и Азии. Стоим ли мы на высоте этих выпавших на нашу долю задач?... Наша политика впервые делается истинно национальной, **когда она перестанет быть насильнически и исключительно националистической**. Такая националистическая политика совершенно *противоречит ИДЕЕ ВЕЛИКОЙ МИРОВОЙ ИМПЕРИИ*... Великая мировая империя, в основе которой лежит сила, а не слабость **господствующего национального ядра**, не может вести националистической политики, озлобляющей те народности, которые она объемлет, внушающей всем нелюбовь к себе и жажду освобождения. Такая политика в конце концов антигосударственна и ведет к разделению и умалению великой России... Национальное ядро великой империи, объемлющей множество народностей, должно уметь внушать к себе любовь, должно притягивать к себе, должно обладать даром обаяния, должно нести своим народностям свет и свободу... **Россия ПРОВИДЕНЦИАЛЬНО империалистична**, но лишена империалистического пафоса, в этом ее своеобразие... Старая националистическая политика была труслива и бессильна, она **насиловала от страха** и в основе ее лежало *неверие в великорусское племя*... Понимание народных душ - гордость русского гения. В основу русской идеи легло сознание русского человека, как всечеловека... Внешней задачей русского империализма является лишь обладание проливами, выходом к морям. Другой задачей является освобождение угнетенных народностей. Но эта благородная миссия может быть исполнена лишь в том случае, если Россия никогда не будет угнетать у себя внутри, если она и внутренне будет освободительницей угнетенных народностей... Если Россия не сумеет внушить любви к себе, то она потеряет основания для своего великого положения в мире. **Ее империализм не может быть агрессивным**».<sup>1792</sup>

### **Приложение № 3: Мистическая парадигма онтологической трансформации в исихазме**

О **метаморфозе** (μεταμόρφωσις) принято говорить в зоологии, понимая этим *глубокие преобразования строения организма*, происходящее в ходе индивидуального развития (онтогенеза). Это процесс, в котором, например, гусеница, полностью сменяя свою форму (μορφή/ σχήμα), превращается в бабочку. Обычно метаморфоз связан с *резкой сменой образа жизни* животного в онтогенезе, например, от водного — к назем-

<sup>1792</sup> **Бердяев, Н.** *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*, Репринтное воспроизведение издания 1918 года, Москва: Философское общество СССР, 1990, сс. 113 – 116.

ному образу жизни и т. д. Однако понятие метаморфоза (англ. **transformation**) занимает видное место в мистическом мышлении. С особенно богатым материалом на этот счет мы имеем дело в орфически-платонической традиции, в текстах гностического происхождения и в эллинистических мистериях.<sup>1793</sup> С одной стороны, чтобы приблизиться к человеческой сфере обитания, духи и боги способны изменить свой вид таким образом, чтобы земные существа могли бы иметь с ними общение. С другой же стороны - человек способен из чисто земного существа трансформироваться в духовное и божественное состояние, имея в виду не столько превращение внешнего облика, сколько глубокие изменения в самой природе человеческой, в его сущности.<sup>1794</sup> Посредством аскетического образа жизни<sup>1795</sup> и таинственных ритуалов мистик способен (субстанционально) трансформировать и обожествить себя.<sup>1796</sup> И данная трансформация касается человека во всей его совокупности: происходят не только глубокие изменения в человеческом духе, но даже его тело освобождается от тисков материальной природы (физическая трансформация Arul.Met., XI, 29).<sup>1797</sup>

Почему вообще необходимо трансформировать себя? Где суть проблемы? Согласно спиритуалистической схеме платонического мышления основная проблема состоит не столько в оскверненности человеческой природы в нравственном смысле, сколько в осквернении некой духовной природы (сущности) в метафизическом смысле в результате некоего (низ)падения. Таким образом, проблему составляет материально-чувственная природа человека и жизнь в материально-множественном мире. Итак, человеческая природа (во всей ее эмпирической целостности) как таковая и модус ее жизни в мире – является метафизической проблемой. Упрощенно выражаясь, быть человеком – проблематично. Однако необходимо понять, как действует эта модель дуалистической антропологии:

Согласно Платону, человек создан таким образом, что именно **голова** в его телесном составе символизирует божественную, вечную и духовную часть (подражая округленной, сферической форме Вселенной). Голова создана богами для владычества над остальными частями тела, которые созданы в качестве «вездеходной колесницы».<sup>1798</sup> *Бессмертное начало* души заключено в смертное тело; последнее вместе со смертной частью души (с компонентами удовольствия и неразумными ощущениями страдания, боязни и гнева, с готовой на все любовью). *Смертная часть души* (согласно символическому толкованию телесных частей) *отдалена* от божественного начала – главы (в область груди и в туловища) и разделена еще на две части; она имеет в себе более *благородную* природу и более *низкую*. Благородная часть смертной души [мужественная часть или гнев (**τὸ θυμικόν**)<sup>1799</sup>] расположена поближе к голове (грудная область), чтобы она внимала приказам рассудка и силою помогла ему сдерживать вожеления. *Неблагородная* же часть смертной души (**ἐπιθυμητικόν** - вожеление к еде, питию, к сек-

<sup>1793</sup> См. **Behm, J.** Μεταμορφώω. *In:* Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard, *The Theological Dictionary of the New Testament*, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company) 2000, c1964. [CD-ROM] LOGOS LIBRARY SYSTEM 2.1 g (LLS), Logos Research System.

<sup>1794</sup> См. **Braumann, G.** μορφή. *In:* *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, hrg. Von Lothar Coenen, Erich Beugreuther und Hans Bietenhard, Studien-Ausgabe Band 1., Brockhaus 1990, S. 540.

<sup>1795</sup> «Орфическая доктрина, развернутая в обширный, сложный конгломерат верований, мистериальных обрядов и мистико-философских текстов, утверждала, что в человеке подспудно и заглушенно таится бессмертное божественное начало, частица божественной природы, и человек наделен высшим призванием освободить эту частицу, дав ей **воссоединиться вновь со всею стихией божественного**. Исполнением призвания служит *путь очищения*, куда входят мистические обряды и аскетическая практика, в совокупности слагающиеся в особый образ и способ существования, "орфическую жизнь" (ὁ βίος ὀρφικος) (**Хоружий С.** Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии [online], **В кн.:** *Православная аскеза - ключ к новому видению человека*, Сборник статей, Веб-Центр «Омега», [просмотрен 18.01.2008], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>).

<sup>1796</sup> «Я уже не являюсь тем, кем я был прежде; я возродился в своем духе (νοῦς)» (Согр. Нерм. 13, 3, цит. по Behm, J., Μεταμορφώω, *op. cit.*).

<sup>1797</sup> Ibid.

<sup>1798</sup> **Платон.** Тимей. **В кн.:** *Избранные диалоги*, серия: Philosophy, Москва: изд. АСТ, 2004, с. 427.

<sup>1799</sup> **Platons.** *Valsts, tulk. G.Lukstiņš. Zvaigzne ABC.* (IV. gr. XIV – XVI), lpp. 101 – 105.

суальности и всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела) помещена между грудобрюшной преградой и областью пупа, уподобляясь дикому зверю, которого невозможно укротить, но приходится держать ради его связи с целым.<sup>1800</sup> Душа в целом (согласно ее форме)<sup>1801</sup> может быть также уподоблена *крылатой колеснице*, руководимой **умом (духом) - νοῦς**. И только этому руководителю души доступен план духовного (бесцветного, безформенного) созерцания и доступ к миру вечных сущностей.<sup>1802</sup> Если же истинная идентичность человека связана исключительно с его «головой», тогда, конечно же, быть человеком во всей его эмпирической целостности (в системе мышления дуалистической и спиритуалистической антропологии) – проблематично. В таком случае состояние «истинного человека» (ἄνθρωπος ἀληθῶς), скорее всего некое *допущение*, чем его сущностное призвание. Нормальная среда существования души (ее истинная родина) – это лишь идеальный (нумеральный) мир сущностей. Нынешнее состояние божественной части души (ее нахождение в теле, совокупленного со смертной душой) скорее всего, связано **метафизическим низ-падением**, породившим состояние **σῶμα – σῆμα** («тело могила»).

**Необходимость в трансформации** (как логическое следствие) проистекает именно из данного предположения (спиритуалистического мировоззрения и антропологического дуализма) восходящего к платонизму, также и родственным системам на Дальнем Востоке. Принципиальная стратегия таких систем (независимо от идеологически-догматической надстройки) состоит в **«дематериализации»**, подразумевающая ликвидацию последствий метафизического низпадения. Итак, мы вплотную подошли к понятию, без которого не может обойтись мистическое мышление – т.е. к **ВОСХОЖДЕНИЮ**, понимаемому конечно в онтологическом смысле. Иными словами – посредством восхождения по онтологической лестнице, душа должна выйти из гроба грубой материальной природы и внешнего, многообразного мира явлений, возвратиться к своей духовной сущности, и уже через обретения себя – воссоединиться с Богом.

Как отмечает П. М. Минин, именно неоплатоническая этика является типичной для мистицизма. В ней мы находим черты, которые роднят между собой мистиков всех времен и стран. Меняются наименования этих ступеней жизни, варьируется теоретическое обоснование этики, но основная линия поведения и его тенденция остаются одними и теми же, без всякого изменения.

Во всяком случае, эмпирическое появление и проявление человека (=души) в этом мире предполагает ее **падшее** (патологическое) **состояние**; гибель души - в ее пристрастии к чувственным вещам. А спасение человека, в свою очередь, заключается в отрешении от материальности, чувственности и множественности, и **«возвращении»** (ἐπιστροφή, ἀναγωγή) души в лоно Единого, который есть не только принцип и первоисточник, но и последняя цель всего бытия. Очевидно, это «возвращение» и «восхождение» должно совершиться в порядке, обратном тому, в каком происходит нисходящая эманация бытия. Если эманация идет из глубины вовне, от центра к периферии, то "возвращение" должно идти извне внутрь, от периферии к центру. Если в эманации нам в последовательном порядке даны - бескачественное единство, мышление, чувственное бытие, то возвращение предполагает отречение от чувственного бытия, отрешение от мышления и слияние с бескачественным единством. Нравственная деятельность человека должна носить отрицательный характер, характер очищения (κάθαρσις) и, соответственно трем главным моментам эманации, **распадаться на три главные ступени**. Употребляя терминологию неоплатоников, эти ступени можно обозначить: 1) κάθαρσις в тесном смысле, или очищение от чувственности, 2) θεωρία, или отрешение от мышления и 3) ἔκστασις, или слияние с Единым. Поскольку причина несовершенства и (метафизическая) нечистота души имеет отношение с ее связью с телом (а через тело - с чувственным миром), то мистическая этика неизбежно должна принять отрицательный

<sup>1800</sup> Платон. *Тимей*, *op. cit.*, сс. 455 - 457.

<sup>1801</sup> Platons. *Faidrs. No: Dialogi un vēstules*, tulk. Ā. Feldhūns, Zinātne 1999, lpp. 152.

<sup>1802</sup> *Ibid.*, lpp. 154.

характер и все добродетели получают значение **очищения** (κάθαρσις). Освобожденная от всякой **инородной примеси**, душа так же легко и необходимо устремляется в сверхчувственный мир, как легко поднимается в высоту *воздушный шар*, не удерживаемый более связью, прикрепляющей его к земле. Итак, **восхождение от чувственного к идеальному** может совершиться только на отрицательном пути.

Исходным пунктом нравственной деятельности должно служить *отречение от материальных благ*. Отвлекая внимание от самоуглубления, направляя его на *внешнее* и чувственное, они существенным образом тормозят процесс "возвращения" души. На том же основании истинный философ должен сторониться всякой вообще практической деятельности (πραξις). Отсюда и практические добродетели, - политические и социальные, - хотя и не лишены значения, - суть *только первые ступени*, на которых душа научается освободиться от власти чувственного мира. Таким образом, над практической деятельностью возвышается **теоретическая, созерцательная**. Возвращаясь в себя, она становится тем, чем она была".

На следующем этапе (θεωρία) происходит САМОСОЗЕРЦАНИЕ МЫШЛЕНИЯ. Человеческая мысль, обращаясь сама на себя, возвращаясь к своей чистой природе, вместе с тем возвращается в божественную сущность, часть которой она составляет. Понятно, чтобы достигнуть высоты чистого созерцания, душа должна отрешиться, как от инородной примеси, от всех представлений и образов чувственного мира; по возможности - от всего содержания своего (индивидуального) сознания. "Душа должна быть **безобразной** (ἀναίδεος)... в мышлении дано различие субъекта и объекта, а Единое - безразличное тождество; мышление предполагает известные формы и определенность, а единое - безвидно и бескачественно, оно выше понятий, выше знания, выше всякой мысли, всякой определенности.

Чтобы отождествиться с ним, нужно сделать еще одно усилие - возвыситься над самою мыслью, даже над самим сознанием. Оно есть, - говорит он в одном месте, - "**экстаз, упрощение**, отречение от себя. По долгом упражнении в "теоретической деятельности" душа вступает, наконец, в особую область, область непосредственного Богообщения. Она уже не познает более Бога и не созерцает Его; она непосредственно прикасается к Нему, ощущает Его, обладает Им. Между созерцающим и созерцаемым более нет различия: они совпадают, как центры двух concentрических кругов. Теперь она окончательно *сливается* с Первоединым, делается тождественным с ним, т.е. достигает полного *обожения*, "**становится Богом**, или, лучше, она есть Бог (Ὁραν δὴ ἐστὶν... εαυτὸν... θεὸν γεγόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα) (Enn. VI, 9,9.) отречение человека от сознания и самосознания, отречение от своего "я" как определенной индивидуальности. При этом та *высшая простота* (ἀπλῶσις), которой достигает на этой ступени душа, рассматривается как синоним ее обожения.

В сумме – «κάθαρσις, в своем последнем основании есть не что иное, как **отречение от внешнего** мира (и от тела), θεωρία - отречение от *внутреннего* мира, т.е. от содержания сознания, ἐκστασις - отречение от своего "я", от своей индивидуальности». Итак, «мистик, начав с отречения от мира, не успокаивается до тех пор, пока не кончит полным, так сказать, **метафизическим самоотречением**.<sup>1803</sup>

Согласно И. Мейендорфу, «неоплатонизм получил признание в христианских кругах со времен Климента и Оригена, после того как он уже был широко принят гностиками. Согласно этому учению, мир представляет собой иерархическую структуру, все элементы которой исходят из Бога и стремятся к Нему, причем высшие по иерархии служат посредниками для низших... Вслед за Филоном Ориген пытался согласовать эту систему с библейским Откровением. Для этого ему пришлось объяснять существование иерархии как результат первоначального падения»<sup>1804</sup>. Как отмечает И. Мейендорф -

<sup>1803</sup> См. Минин П. М. *Мистицизм и его природа*, Киев: "Пролог", 2003 - 148 с. [online], [просмотрен 24.08. 2007], доступен: [http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism\\_1.htm](http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism_1.htm).

<sup>1804</sup> «Однако... это „александрийское мировоззрение“ возникает в новой форме, в своих целях используя авторитет Дионисия Ареопагита, афинского ученика ап. Павла... Находясь под непосредственным влиянием Прокла, последнего из великих неоплатоников, автор Aegoragitiuin не прибегает, подобно

«неоплатонизм предложил **готовую систему**, которая, благодаря своему созерцательному характеру, презрению к материальному, теоцентризму, казалась прекрасно приспособленной для особенностей монашеского мировоззрения. В этом кроется успех оригеновского движения, наиболее ярко выраженному в трудах и личности **Евагрия Понтийского**... С самого своего зарождения монашеский аскетизм испытывал соблазн *платонического спиритуализма*. Для оригенистов же материальное тело, в котором душа заключена, как в темнице, вследствие греха, не имеет в этом Царстве никакой части. Поэтому монах должен стремиться не только очистить тело, но и совершенно *освободиться* от него. Сама непрерывная молитва становится «умной» молитвой, имеющей целью отрешение ума от всего материального и возвращение его в первоначальное состояние. Таким образом, библейское линейное восприятие духовной жизни как ожидание грядущего Царства заменяется на вертикальное, ищущее прежде всего освобождения от материи. Евагрий представил соответствующую философскую систему, которая обосновывала монашеский аскетизм и борьбу со «страстями» плоти: дух (*νοῦς*) нуждался в освобождении, ибо он, хотя и был создан бестелесным, но, злоупотребив своей свободой, ниспал с высоты первоначального величия до состояния телесности. Система и терминология Евагрия была воспринята позднейшими поколениями монахов... **Молитву**, основной труд монахов... Евагрий рассматривал как *главное средство* освобождения ума... освобождение ума подразумевает **дематериализацию**... Как и для Оригена, для Евагрия *ψυχή* (душа) является искажение *νοῦς* (ума), который становясь материальным, отходит от Бога. Но он снова становится «умом» в созерцании, совершеннейшая стадия которого – чистая молитва... **Учение Евагрия о молитве стало классическим в византийском православном мире**. Изъятая из метафизического контекста автора, оно целыми поколениями рассматривалась как выражение духовности, унаследованная от Каппадокийцев, в особенности от св. Григория Нисского... Недавние исследования пролили новый свет на личность Евагрия Понтийского, который в IV в. был для египетских и палестинских монахов крупнейшим истолкователем идей Оригена. Евагрий был основателем духовной школы, которая сделала «монологическую» молитву — постоянное умственное взывание к имени Божьему — основанием монашеской жизни в Византии. Преп. **Иоанн Лествичник**, преп. **Максим** и другие великие византийские мистики просто *заимствовали* это учение об отрешении от страстей, о постоянном внимании, о борьбе с рассеянием, о превосходстве умной молитвы над псалмодией, об опасности всяких образов, навязанных воображением, и об обращении ума на самого себя как условия его единения с Богом... «умная молитва» **сделалась в Византии традицией «Иисусовой молитвы»**.<sup>1805</sup>

Осуждение Оригена не в коем случае не привело восточно-аскетическую мысль к отказу от дуалистической и спиритуалистической основы античной антропологии. Видным мостом, соединяющим оригенизм и ортодоксальный лагерь александрийского богословия, являлся **Григорий Нисский** (см. его трактаты, посвященные антропологической проблематике - *De opificio hominis un Dialogus de anima et resurrectione*). Страстная часть души, согласно классической традиции платонизма, является лишь «**приростами**» (μυρμηκία) к духовной сущности души.<sup>1806</sup> Платонически-оригеновская антропология (конечно, очищенная от крайностей) продолжает играть фундаментальную роль в ортодоксальном аскетизме. На данной основе свое аскетическое мировоззрение

---

Оригену, к библейской идее грехопадения для объяснения иерархичности мира, но рассматривает ее как благословенную Богом и усваивает ей положительную роль в своем учении об отношениях между Богом и тварью (которому он стремится сообщить христианское содержание)» (**И. Мейендорф**. *Иисус Христос в восточном православном богословии*, Москва: изд. Православного Свято-Тихвинского Богословского Института 2000, сс. 101 - 102).

<sup>1805</sup> Ibid. сс. 56 – 67; сс. 130 – 134; 101 – 123.

<sup>1806</sup> **Григорий Нисский**. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. **В кн.:** *Восточные отцы и учителя церкви IV века*, в трех томах, серия: Памятники святоотеческой письменности, Антология, Составление, биографические и библиографические статьи иером. Иллариона (Алфеева), том II., с. 216. Греч. текст: **Gregorius Nyssenus**. *Dialogus de anima et resurrectione* [CD-ROM], TLG, Workplace, 6.01, 1997 Silver Mountain Software, 46.56.37).

строят такие классики аскетические авторитеты, как **Исаак Сириин**<sup>1807</sup> и **Максим Исповедник**.<sup>1808</sup> Классик русского исихазма **Феофан Затворник** развивает чисто оригеновское представление о душе как о среднем состоянии между телом и духом (νοῦς).<sup>1809</sup> Также на основе платонической психологии свою аскетическую систему (о трансформации плотски-душевного в духовное существо) строит **Игнатий Брянчанинов**.<sup>1810</sup> Популярным образом, однако, в мистических категориях (употребляя аналогию метаморфозы) **Н.Е. Пестов** изъясняет духовный рост человека (согласно 2 Кор. 4,16):

В этом процессе наблюдается близкая аналогия с таким природным процессом, как дыхание головастика у лягушки. Головастик некоторое время живет и в воде, и на воздухе, одновременно дышит еще не отмершими жабрами в воде и вместе с тем еще не вполне развившимися легкими — на воздухе. Также постепенно отмирает «внешний», «душевный» человек по мере роста «внутреннего», «духовного», переходя **из сферы воды** — мирских интересов — **в сферу воздуха** — жизни горним миром. Так изменяется человеческая душа **от примитивного животного состояния** в не-возрожденном человеке **до обоженной природы святого**, уподобившегося Христу<sup>1811</sup>.

Справедливости ради надо еще отметить, что о трансформации (в смысле преобразования) говорится в Евангелии «Иисус... **преобразился** (μετεμορφώθη) перед нами» (Мк. 9, 2); на необходимость метаморфозы указывает ап. Павел: в противоположность «сообразованию (συσχηματίζω) с веком сим», человек должен «**преобразоваться** в обновлении своего ума (μεταμορφοῦσθε τῆ ἀνακαλιώσει τοῦ νοῦς)» (Рим. 12, 2). Мысль ап. Павла о метаморфозе ярче всего выражается в другом письме: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, *преображаемся* (μεταμορφοῦσθε) в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2.Кор. 3, 18). Однако нет необходимости видеть данные места в свете платонической мистики и онтологической трансформации. Мысль о метафизическом катарсисе и восхождение в мир чистых сущностей совершенно чуждо иудео-христианскому Откровению.

#### **Приложение № 4: Различие национализма и мессианизма по Н. Бердяеву**

Религиозные корни мессианизма - в мессианском сознании еврейского народа, в его сознании себя избранным народом Божьим, в котором должен родиться Мессия, Избавитель от всех зол, создающий блаженное царство Израиля. Древнееврейский мессианизм - исключительный, прикованный к одной национальности и извергающий все другие национальности. В еврейском мессианизме нет еще идеи всечеловечности. Для христианства уже нет различия между эллином и иудеем. **Еврейский мессианизм невозможен в христианском мире**. С явлением Христа-Мессии религиозная миссия еврейского народа кончилась и кончился еврейский мессианизм. **В мире христианском недопустима уже яростная религиозно-национальная ненависть... Всякое смешение национализма с мессианизмом, всякое ВЫДАВАНИЕ национализма за мессианизм порождается темнотой сознания и несет в мире зло**. Подмены всегда бывают злоносны. И необходимы строгие различения... Пагубно, когда национальность в безграничном самомнении и корыстном самоутверждении *мнит* себя вселенной и никого и ничего не допускает рядом с собой... Но возможно допустить **подмены** мессианизма

<sup>1807</sup> см. **Преподобный Исаак Сириин**. *Слова подвижнические*, Москва: «Правило веры», 1998, сс. 18 - 19.

<sup>1808</sup> См. **Максим Исповедник**. Вопросы к Фалассию. **В кн.:** *Творения преподобного Максима Исповедника*, Книга 2, Серия: Святоотеческое наследие, Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова, «Мартис» 1993, с. 28.

<sup>1809</sup> *Собрание писем святителя Феофана*, выпуск 1. М. 1898, (1, п. 106, с. 19), **В кн.:** Душеполезные поучения Феофана Затворника, изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1998, сс. 113 - 115.

<sup>1810</sup> Изложение учения Православной церкви о Божией Матери. **В кн.:** *Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова*, Том IV: Аскетическая проповедь, Москва: Поломник, 2002, с. 382. и др.

<sup>1811</sup> **Пестов, Н.Е.** *Современная практика православного благочестия*, в 2-х томах, Том первый, Сатись С-Петербург 2001., с. 237.

национализмом, *выдавания* явления этого мира за явление мира иного... сама мессианская идея идет из иного мира, и стихия ее - стихия огня, а не земли... Внутри самого мессианского сознания происходит смешение мессианизма христианского с мессианизмом еврейским... еврейский мессианизм *проникает* к христианский мир, и там *подменяет* он служение - притязанием, жертвенность - жадной привилегированного земного благополучия... Но в русском сознании произошло смешение христианского мессианизма с мессианизмом еврейским и с преступившим свои пределы национализмом. У нас не было здорового национального сознания и национального чувства, всегда был какой-то надрыв, всегда эксцессы самоутверждения или самоотрицания. Наш национализм слишком часто претендовал быть мессианизмом древнееврейского типа, яростного, исключительного и притязательного... Русская стихия остается темной, не оформленной мужественным сознанием. Русская душа нередко переживает бессознательный, темный мессианизм... Мы должны сознать, что русский мессианизм не может быть претензией и самоутверждением, он может быть лишь жертвенным горением духа, лишь великим духовным порывом к новой жизни для всего мира. Мессианизм не означает, что мы лучше других и на большее можем притязать, а означает, что мы больше должны сделать и от большего способны отречься.<sup>1812</sup>

#### Приложение № 5: Основная характеристика синодальной эпохи РПЦ

Напомним только, что синодальная эпоха РПЦ, стоящая под знаком Петра I, стала *переломной* и для Русской православной церкви<sup>1813</sup>: государство усваивает язык западного абсолютизма<sup>1814</sup> и соответствующее ему мироощущение, а церковь становится "*ведомством* православного исповедания". По мнению православных исследователей, некогда существовавшая *гармония* между Церковью и государством была заменена государственной церковностью, установленной Петром I и оформлена позднейшим законодательством. Таким образом, **русская Империя Петра Великого ставит Церковь на службу государству**. Поскольку «Духовный регламент», а позднее также и «Основные законы» (1832 г.) установили *подчинение* Святейшего Синода (как высшего церковного управления) императорской власти, то все законы, касающиеся церковного

<sup>1812</sup> Бердяев, Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности, Репринтное воспроизведение издания 1918 года, Москва: Философское общество СССР, 1990. сс. 103 – 109.

<sup>1813</sup> «Петровская реформа – один из ключевых, поворотных моментов в нашей национальной истории. По своему значению ее можно сравнить разве только с Крещением Руси, ...Октябрьской революцией и событиями, которые наша страна переживает сегодня... Наиболее распространенная точка зрения..., заключается в том, что Петр осуществил поворот средневековой Руси в сторону западной цивилизации, ввел ее в европейскую семью, дав нам возможность или заставив нас вкусить запретный плод европейского просвещения... «А какой ценой?» (И. Экономцев, игум. Национально-религиозный идеал и идея империи в петровскую эпоху. К анализу церковной реформы Петра I, **В кн.: Православие Византия Россия**, сборник статей, Москва: «Христианская литература», 1992. сс. 144. 147).

<sup>1814</sup> «На Западе процесс отрыва, оттолкновения, воплощавшийся в остро выраженном состязании двух властей, выявил с бесспорной ясностью и положительную его тенденцию: - свергнуть сакральный примат авторитета церкви и заменить его лаическим приматом авторитета государства и общей, светской культуры. В гуманистической атмосфере человеческое начало эмансипировалось от начала божеского, утвердило не только свою независимость, но и свой примат и даже более - свой абсолютизм... Все, что на этой территории, включая все религии, церкви и секты, - подвластно государству и им управляется. В этом праве государственной власти, законодательной, административной и судебной, и заключается примат ее над сферой религиозной... На Западе со времени Петра Великого эта система, особенно в протестантских странах, была торжествующей и нормальной в свете мировоззрения нового времени, монистически гуманитарного. В этот век "просвещения" (XVII -XVIII в.) канонический "территориализм" преимущественно противопоставлял себя устаревшей римо-католической клерикальной теократии... Петр Великий, вместе с частью умственных верхов Москвы XVII в., подпавшей под чары этого лаического "просвещенного" мировоззрения, не мог не взяться, по его бурному реформаторскому темпераменту, за проведение в жизнь лаического территориализма в применении к русской церкви...» (Карташев, А. *Основной характер и оценка синодального периода* [online], *op. cit.*, <http://www.krotov.info/library/k/kartash/kart000.html>).

управления, являлись «суть законами государственными, а не церковными».<sup>1815</sup> Согласно Г. Флоровскому, вся новизна и острота Петровской реформы - именно в **секуляризации**. И в этом отношении реформа Петра была *не только поворотом, но и переворотом*,<sup>1816</sup> «... властным и резким опытом государственной секуляризации».<sup>1817</sup> В результате нового нерелигиозного мировоззрения «получилась *сокрушительная идейно-каноническая и бытовая ломка*, серьезности которой Петр и его сотрудники до конца не постигали... родилась и новая форма верховной власти в русском государстве, и новая форма высшего управления в русской церкви: **Императорская Россия и Синодальная Церковь**. Святейший Синод не просто заменил патриаршее правление, этот орган уже *непосредственно подчинялся* царю.<sup>1818</sup> Русское государство стало империей, но не византийского образца - с двумя главами, а Западного- с одной главой, светской.<sup>1819</sup> *De facto* установился в России некий «цезарепапизм»<sup>1820</sup> и начинается «*вави-*

<sup>1815</sup> Смолич, И. К. *История Русской Церкви 1700 – 1917*, Часть первая, Москва: изд. Спасо-Преображенского Валаамского Монастыря, 1997, с. 127.

<sup>1816</sup> Смолич поясняет данное положение следующим образом: «В московскую эпоху мы можем говорить о **двоевластии** (диархии) царя и патриарха, простиравшееся в равной мере на все государство; и, несмотря на эпизодическую дисгармонию в отношениях, Церковь всегда сохраняла свое почетное место в государстве. Это место было несравнимо с положением какого-либо административного *ведомства*. Государственной власти (царю) никогда не приходила в голову мысль — и это очень важно, — что Церковь находится в *подчиненном* положении или что ее можно поставить в такое положение, как это сделала петровская реформа. Хотя самодержавие, не регулировавшееся никакими писаными законами вплоть до XVIII в., было фактически безгранично, однако в своем отношении к Церкви самодержавие было стеснено рамками, которые инстинктивно осознавались и уважались всеми, начиная с царя и кончая последним верующим. Петра волновали не столько недостатки, имевшие место в церковной жизни, сколько *опасность двоевластия*, каковую, по его мнению, таило в себе патриаршество... Петра можно назвать первым русским государем, обладавшим *действительно самодержавной властью*. Воля и приказ императора в виде указа становятся *единственным* источником позитивного права *во всех областях государственной и общественной жизни*, что впервые выражается законодательно в Воинском уставе 1716 года. Самодержавие, которое со времени Петра можно назвать **абсолютизмом**, сознавая себя вполне *неограниченным*, делает из этого вывод и применительно к Церкви, законодательно подчинив ее власти абсолютного монарха и сделав ее, таким образом, **государственной Церковью** (Ibid., сс. 111 – 112).

<sup>1817</sup> Флоровский. *Пути ...*, с. 82.

<sup>1818</sup> Хомяков оспаривает это обвинение, «будто бы она (РПЦ) признает над собой главенство светской власти... Христос ее Глава и другого она не знает... Кто непременно хочет навязать нам в лице нашего государя видимого главу Церкви... обвинение столь неосновательное...» (Хомяков, А.С. *Церковь одна*, серия: Христианский мир, Москва: изд. «Дар» 2005., сс. 54 - 57).

<sup>1819</sup> *История Русской Православной Церкви. Синодальный период* [online], **В Сайте**: Мир Православия, Православная энциклопедия, [просмотрено 07.01.2008], доступно: <http://www.orthodoxworld.ru/russian/istoria/7/index.htm>. См. так же: «Государственная власть самоутверждается в своем *самодовлении*, утверждает свою *суверенную самодостаточность*... Государство утверждает себя самое, как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества... Все должно стать и быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь... В своем попечительном вдохновении «**полицейское государство**» неизбежно оборачивается *против* Церкви. Государство не только ее опекает. Государство берет на себя ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа. И, если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации («*vicario nomine*»), и только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды» (Флоровский. *Пути ...*, *op. cit.*, с. 83).

<sup>1820</sup> Еще наследником престола император Павел I записал в своем дневнике: «... что касается подданных, то их первый закон, установленный как религией, так и природой и разумом, — это *закон послушания*. Поэтому они должны бояться и почитать своего государя, потому что он есть отображение Всевышнего». Имеются достоверные сведения о том, что во время церемонии коронации Павел I не пожелал принять святое причастие из рук митрополита, а, подойдя к престолу, причастился сам, как *участвующий в богослужении священник*. В Акте о наследии престола от 5 апреля 1797 г. содержится определение: **русский император является «главою Церкви»**. В связи с проектами конституции и законам эпохи Александра I, в 1804 г. был создан Проект Основных законов Российской империи. (Его автор, барон Г. А. Розенкампф). Для нас важен § 10, в котором говорится об императорской власти: «**Император есть верховный правитель всего государства и глава Церкви**»... В конституционном проекте Н. Н. Ново-

лонское пленение» Русской Церкви.<sup>1821</sup> Благосостояние иерархов, особенно членов Синода, зависело от государственного жалования; духовенство в России с Петровской эпохи становится «запуганным сословием».<sup>1822</sup> Судьба этого сословия в императорской России была тяжела и несправедлива; политика власти, историческая и социальная динамика давили и опускали его – и, в известной мере оно действительно опустилось. В итоге гипертрофированной регламентации и формализации церковной жизни роль священника в большой степени утеряла духовную дистанцию от мирской стихии, утеряло элемент живой личной духовности и духовной силы.<sup>1823</sup> Такие правительские постановления, как дополнение к Регламенту «О правилах причта церковного и чина монашеского»<sup>1824</sup> ставили духовенство в трудное положение – вменяя ему в обязанность доносить Тайной канцелярии и Преображенскому приказу об открытых на исповеди злоумышлениях.<sup>1825</sup> Таким образом, государственная власть становилась посредником между духовником и народом, беря на себя исключительное руководство народною мыслью и разрушая ту связь духовных отношений, то взаимное доверие, какое было между паствою и пастырем.<sup>1826</sup> Светская власть берет на себя и задачу по сохранению чистоты веры, рассматривая Церковь как важный инструмент внутренней политики<sup>1827</sup>, как необходимый для него стабилизирующий идеологический фактор.<sup>1828</sup> При таких обстоятельствах лучшие замыкались внутри себя, - уходили во «внутреннюю пустыню» своего сердца, ибо во внешнюю пустыню в XVIII-м веке уходить не дозволялось. И действительно - самые тяжкие последствия петровская реформа имела для русского монашества:

Стеснено материально, ограничено штатными нормативами, поставлено в жесткие рамки правительственных указов, лишены его свободы интеллектуального труда и передвижения. Монашество в принципе не укладывалось в систему утилитарных воззрений Петра; «в монашестве Петр видел одно только плутовство и туеядство... Наличные монастыри он полагал обратить в рабочие дома, в дома призрения для подки-

---

сильцева от 1819 г.— «Государственная уставная грамота Российской империи», в статье 20: «**Как верховной глава Греко-Российской Церкви, государь возводит во все достоинства духовной иерархии**»... При императоре Николае I в 1832 г. была наконец произведена кодификация законов Российского государства — создан Свод законов Российской империи. Однако составители свода законов от 1832 г. *не решились придать известной формуле Павла I силу прямого закона*: она приводится только в виде толкования одной из статей... Подобная формула в самом тексте закона, было бы равнозначно провозглашению в России цезарепапизма, чего, конечно, никто не хотел (см. **Смолич, И. К. История Русской Церкви 1700 – 1917, Часть первая, op. cit.,** сс. 117 – 122).

<sup>1821</sup> **Флоровский. Пути ...**, *op. cit.*, с. 89.

<sup>1822</sup> «Эта запуганная скованность «духовного чина» есть один из самых прочных итогов Петровской Реформы. И в дальнейшем Русское церковное сознание долгое время развивается под этим двойным торможением — административным приказом и внутренним испугом...» (Ibid.).

<sup>1823</sup> **Хоружий, С.** Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях, *В кн.: Опыты из русской духовной традиции*, Москва: «Парад» 2005, с. 48.

<sup>1824</sup> **И. Экономцев, игум.** *Национально-религиозный идеал, op. cit.*, сс. 160 – 161.

<sup>1825</sup> Согласно церковным канонам духовник обязан хранить тайну исповеди (147 правило Карфагенского Поместного Собора, около 256 г.). 17 мая 1722 г. Святейший Синод издал от имени Петра указ, согласно которому под угрозой сурового наказания от духовника требовалось доводить содержание исповеди до сведения церковного начальства в случае, когда исповедующий задумал «измену, или бунт на государя или на государство...» (**Смолич, И. К. История Русской Церкви 1700 – 1917, Часть вторая**, Москва: изд. Спасо-Преображенского Вааламского Монастыря, 1997 с. 63).

<sup>1826</sup> **Экономцев. op. cit.**, с. 161.

<sup>1827</sup> **Смолич. История, ч. 2, op. cit.**, с. 57.

<sup>1828</sup> «Протестантские концепции были понятнее для него и более подходили для его целей, но они не имели никаких шансов укорениться в огромной стране, **альтернативы Православию не существовало. Разве не удивительно, что Петр, насаждавший в России западные обычаи и окруживший себя иностранцами, вводит смертную казнь за соращение православных в иную веру?** Этот законодательный акт был издан **не в интересах Церкви**, занимавшей в данном вопросе более терпимую позицию, а **в интересах государственного режима, боровшегося против инакомыслия и рассматривавшего последнее как вызов государственной власти.** Само государство следило за регулярностью посещения гражданами храмов, за соблюдением исповеди и т. д. ...» (**Экономцев. op. cit.**, с., сс. 162 - 163).

дышей или для военных инвалидов, монахов превратить в лазаретную прислугу, а монахинь в прядильщицы и кружевницы, выписав для того мастериц из Брабанта... «А что говорят молятся, то и все молятся. Что же прибыль обществу от сего».<sup>1829</sup>

Преемники Петра неоднократно подтверждали его указы,<sup>1830</sup> однако это не мешает расколу и сектантству постепенно расширяться на протяжении всего синодального периода, что, в свою очередь служит стимулом для карательных мер по поддержанию народного благочестия.<sup>1831</sup> В результате часть русского народа все-таки покидает лоно православной церкви<sup>1832</sup> в поисках духовной пищи, которую оно не могла найти в РПЦ. Однако вместо того, чтобы искать духовные причины такого явления, полицейское государство вместе со своим инструментом власти - государственною Церковью лишь заостряет борьбу за чистоту народной религиозности.<sup>1833</sup> В целях оберегания верующих от «еретической» литературы вводится духовная цензура, которой в России суждено было сыграть значительную роль.<sup>1834</sup> С особым недоверием Синод относился к переводам с иностранных языков.<sup>1835</sup> При Александре I цензура была вначале смягчена, но впоследствии восстановлена в прежнем масштабе. Для периода правления Николая I характерно усиление государственного контроля за всеми сторонами духовной жизни; цензура всех публикаций было главным орудием правительства.<sup>1836</sup> Сознывая себя хранителем традиционных воззрений, Синод не одобрял ни критические, ни научно-объективные голоса в русской богословской и церковно-исторической литературе, особенно во 2-ой половине XIX века.<sup>1837</sup>

---

<sup>1829</sup> Флоровский. *Пути, op. cit.*, с. 102. «Петр с его ограниченными религиозными понятиями не мог понять, что аскетическое монашество, молитвенно – созерцательное, служит громадную службу обществу... Духовная жизнь монастырей, органически связанная с национально – религиозным идеалом, находилась для него как бы в ином измерении. Но вместе с тем он инстинктивно чувствовал в ней враждебное начало, несовместимой с идеей империи (Экономцев. *op. cit.*, с.161).

<sup>1830</sup> Например, обязанности государственных учреждений в вопросе охраны веры детализируются в «Уставе благочиния, или уставе полицейском» (1782): богохульство, святотатство, осквернение священных предметов, подлежит юрисдикции светского суда. Колдовство, гадания и иные виды суеверий, а также нарушения церковного благочиния после полицейского расследования, как и во времена Петра, также подлежат компетенции светского суда. Тот же принцип мы находим в уставах Александра I (1816) и Николая I (от 15 августа 1845), в которых было детально квалифицированы все виды преступлений против чистоты веры и установлены соответствующие наказания (Смолич. *История ...*, ч. 2, *op. cit.*, сс. 60 - 61.).

<sup>1831</sup> Ibid., с. 6.

<sup>1832</sup> Во время правления Елизаветы II православные верующие начали вступать в некоторые секты, численность которых заметно выросло. Одновременно с этим в народе распространялись инославные религиозные воззрения... Особенно в XIX веке наблюдается удивительный рост сект, что свидетельствует об исключительной религиозной активности народной души. Во второй половине XIX в. на русское сектантство все чаще и сильнее оказывают влияние протестантские секты... штундизм или штундобаптизм, который целенаправленно распространялся во всех слоях населения. Нигде в сектантстве церковная миссия не терпела такого сокрушительного фиаско: она оказалась неподготовленной, неорганизованной и бессильной пред штундой... Без сомнения, виной популярности штунды была большая недороботка Церкви, которая не пошла навстречу этому интересу к Библии в народе раньше и не издала своевременно Библию на русском языке.... Воспитанный православием в сознании своей греховности, он по вступлении в секту считал себя возрожденным, оправданным, святым... вступал в другое общество, от которого можно было ждать нравственной и материальной поддержки (Ibid., сс. 57. 166, сс. 180 - 181).

<sup>1833</sup> Уже до восшествия Петра на престол (1689) правительство рассматривало раскол не только как антицерковное, но и как враждебное государству движение и издавало распоряжения, направленные на борьбу с ним. Позже, особенно при Николае I, любые проявления каких бы то ни было религиозных отклонений рассматривались как признаки раскола и вызывали соответствующее противодействие (Ibid., с. 58).

<sup>1834</sup> Ibid., с. 70.

<sup>1835</sup> Ibid., с. 71.

<sup>1836</sup> Ibid., с. 73.

<sup>1837</sup> Ibid., с. 75.

Взаимоотношения между Русской и Римской Церквами с XVIII в. (вплоть до 1917 г.) были омрачены *взаимными антипатиями*.<sup>1838</sup> В 1-ой половине XIX в. известен ряд переходов в Римскую Церковь, особенно среди высшей знати,<sup>1839</sup> некоторые новообращенные из этого сословия вступали в католические ордена и становились пропагандистами унии.<sup>1840</sup> Таким образом, люди образованного сословия и высшего общества демонстрировали свою внутреннюю оппозицию к официальным идеям и ценностям, принципиально разрывая отношения «с насковзь официозным, фискальным православием»... переходя «в культурную и терпимую, внимательную к его проблемам и исканиям интернациональную религию... Этот естественный и вполне законный выбор личной веры в России неизбежно воспринимался как ПРЕСТУПНОЕ посягательство на официальную идеологию. Таков закон *тоталитарного государства и имперской политики*.<sup>1841</sup> С другой же стороны можно наблюдать наличие ярко выраженных антикатолических настроений среди русской интеллигенции.<sup>1842</sup> Взгляд Российского государства и православной Церкви на протестантизм с самого начала определялся существенно другими мотивами, нежели на католицизм. Если *восприятие католицизма определялось оборонительным инстинктом* национального, религиозного и государственного самосознания, обостренным постоянной борьбой за униатскую Церковь, то в протестантизме ни светские, ни церковные власти *не видели никакой опасности*. И только после того как в России начали проникать евангелические движения (секты), представления о протестантизме в Петербурге начали меняться. Если на католиков смотрели как на *«уже не православных»*, то протестанты были как бы *«еще не православными»*, которые, однако, при случае *могли бы стать* таковыми.<sup>1843</sup> Состояние приходской жизни в течение всего синодального периода можно в целом определить как

---

<sup>1838</sup> Ibid., с. 284; Это связано в первую очередь с проблемами националистической Польши, униатской Церковью и активностью иезуитов. Польское восстание 1831 г., в котором приняло участие и католическое духовенство, коренным образом изменило отношение Николая I к Царству Польскому... участие католических священнослужителей в востании усилило подозрительность русского правительства, которое стало смотреть на католическое духовенство как на движущую силу мятежного польского национализма. В 1866 г. дипломатические связи с Римом были прерваны и возобновились только в 1894 г. после долгих стараний Папы Льва XIII.

<sup>1839</sup> Правительство же, всецело поддерживаемое здесь духовной цензурой Православной Церкви, видело в католицизме *опасную и очень влиятельную ересь*. Для этого у него имелись немалые основания. Очень многие светские люди - и прежде всего дамы высшего общества - Голицыны, Ростопчины, Волконские, Бутурлины, *тайно обращаются в католицизм*. Естественно, за этим последовало *изгнание иезуитов из России и очень серьезные трения с папским престолом* (Сахаров, В. *Оправдание "внутреннего человека"*. *Просвещенный мистицизм Александровской эпохи отразил сумбурные искания углубленной в себя души* [online], **В интернет-версии:** "Независимая газета" Религии 2000-11-15, [просмотрено 07.01.2008], доступно: [http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8\\_mistica.html](http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8_mistica.html)).

<sup>1840</sup> Смолич. ч. 2, *op. cit.*, с. 307.

<sup>1841</sup> Сахаров. *Оправдание... op. cit.*, [http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8\\_mistica.html](http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8_mistica.html).

<sup>1842</sup> Славянофилы, исходя из особенностей исторического пути русского народа, судили о религиозном и культурном значении католицизма чрезвычайно критически. Такая оценка впервые была высказана И.В. Киреевским. А.С. Хомяков, в своей критике католицизма опираясь на сравнение догматов латинской и Восточной православной Церквей, в основу своих рассуждений положил учение о Церкви и соборности. Представители второго поколения славянофилов – И.С. Аксаков (1823 – 1886) и Ю.Ф. Самарин (1819 – 1876) находились под сильным влиянием Киреевского и Хомякова. Но в отличие от последних они рассматривали католицизм под церковно-политическим углом зрения (Смолич, ч. 2, с. 315). Ярче других неприятие католицизма и папства выразилось в сочинениях Ф.М. Достоевского (1821 – 1881). Приговор великого писателя был высказан уже в 1869 г. устами героя романа «Идиот» князя Мишкина: латинская вера – это «нехристианская вера... хуже самого атеизма». Папство представлялось Достоевскому силой, которая стремится только к «земной власти»... чувствуется влияние Хомякова и Данилевского, хотя суждения Достоевского куда категоричнее... «римская идея» названа им «идеей, вышедшей из главы дьявола во время искушения Христова в пустыне», ибо «римскому католицизму нужен не Христос, а всемирное владычество» (там же, 317). Для нас важно наблюдение, что в эту традицию (согласно внутреннему и внешнему свидетельству) органично вливается также и Игнатий Брянчанинов.

<sup>1843</sup> Смолич. ч. 2, *op. cit.*, с. 350 – 351.

**кризисное.**<sup>1844</sup> Секуляризация Церкви (выражающаяся в формально – административной организации приходов) и исключительно литургический характер русского благочестия (с богослужением в центре, а в богослужении главным был мистический момент) способствует развитию пассивности у членов прихода (посещение богослужений - исполнение обязанностей). Священник рассматривался общиной лишь в качестве со-вершителя богослужений, а не душепопечителя. Кроме того, приходы были мало связаны с епархиальными архиереями, чей надзор был минимальным. Число *религиозно индифферентных членов* прихода умножался, ибо представление о служении мирян в Церкви полностью отсутствовало - такое отношение к жизни и состояние было характерно для синодальной эпохи.<sup>1845</sup>

#### Приложение № 6: Основные черты т. н. масонского пробуждения

Важные соображения по поводу предложенной масонами альтернативной духовности в обстоятельствах секуляризации РПЦ представляет С. М. Некрасов:

Основным идеям просветителей и формализированной религии ПЦ масоны *противопоставили идеал "истинной" религии*, которая явилась результатом своеобразного переосмысления ряда традиционных религиозных принципов... Важнейшей задачей для русских масонов XVIII в. было обретение такой религии, которая, с одной стороны, *противостояла бы ортодоксии официальной церкви*, а с другой - была бы *успешным средством борьбы против распространения идей материализма и атеизма.* Поэтому тяготение к христианству, столь характерное для масонов 80-х годов, соединялось с критикой православной церкви, практика которой не представлялась им достойным выражением христианских идей... Поэтому в противовес официальной церкви, сосредоточившей свое главное внимание на внешней стороне богослужебной практики, масонство призывало своих адептов "последовать" Христу прежде всего путем практического воплощения в реальной жизни христианских этических заветов. Именно этот путь члены русских лож считали *единственно верным в обретении "истинного христианства"*, последовательное исполнение принципов которого приводит к тому, что человек обретает "царство Божие **внутри самого себя**". Разработанная масонством *система самосовершенствования и самопознания* должна была способствовать созданию **нового человека** - нравственно совершенного, избавленного от пороков и заблуждений, мистически просветленного.<sup>1846</sup>

Дальнейшие рассуждения Г. Флоровского (о духе русского масонства и Александровской эпохи) весьма важны для правильной оценки имплицитной и эксплицитной полемики в трудах святителя Игнатия. Его ригористически начертанный **«идеал духовной трезвости, с особенным предостережением против мечтательности»**<sup>1847</sup> отчетливо контрастирует на фоне мистических идеалов «внутреннего христианства» Александровской (и Посталександровской) эпохи. В следующем тексте Г. Флоровского мы выделили те слова и фразы, которые являются ключевыми для понимания данного контраста между двумя идеалами (идеалом брянчаниновской трезвости и идеалом «мечтательной» мистики):

Это было сентиментальное воспитание русского общества, — **пробуждение сердца.** В масонстве впервые будущий русский интеллигент опознает свою *разорванность, раздвоенность* своего бытия, и начинает томиться о *цельности* и тянуться к ней. Но масонство требовало не только личного совершенствования, а еще и деятельной любви, - *филантропическая деятельность* русских масонов того времени достаточно хорошо известна... **Мистическое масонство было внутренним противодействием**

<sup>1844</sup> Ibid., с. 77.

<sup>1845</sup> Ibid., сс. 75 - 77.

<sup>1846</sup> Некрасов. *Философско-этические идеи масонства в России, op. cit., <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=993>.*

<sup>1847</sup> Флоровский. *Пути ..., op. cit., с. 393.*

Просветительному духу; ударение переносится на интуицию, это было воспитание души в мечтательности и чувствительности, в какой-то постоянной задумчивости, и в некой «святой меланхолии»... Люди тех поколений привыкали жить в элементе воображения, в мире образов и отражений, — и не то они провидели тайны, не то грезили наяву. «Прекрасная душа» становится парадоксально впечатлительной, вся вздрагивает и *трепещет от всякого малейшего шороха в бытии*. С конца XVII-го века уже сильны апокалиптические предчувствия... В тогдашнем мистицизме была сдержанность воли, но *не было трезвости сердца и воображения*... Так вырасталось новое душевное поколение... «не для обширного знания и не для глубокого понимания создано человечество, а для удивления и для благоговейных чувств»... Такое настроение становилось психологическим заслоном против вольнодумства... В мистическом обороте была богатая литература, печатная и рукописьменная, всего больше *переводная*... Так вдруг и сразу рождавшаяся русская интеллигенция получила целую систему мистических возбуждений, и включилась в западную мистико-утопическую традицию, в ритм порепорформационного мистицизма. Приучались и привыкали читать *квиеитических мистиков и пиетистов*, отчасти же и *отцов*... Догматически масонство означало, в сущности, возрождение платонизированного гностицизма, обновившегося уже со времен Ренессанса. Основным было здесь понятие падения, — «искорка света», плененная во тьме. Для масонства очень характерно это острое чувство не столько греха, сколько именно *нечистоты*. И разрешается оно *не столько покаянием, сколько воздержанием*. Весь мир представляется поврежденным и больным. «Что есть мир сей! Зеркало тленности и суеты»... Отсюда жажда исцеления... Масонский опыт дал много новых и острых впечатлений рождавшейся тогда русской интеллигенции. Вполне сказывается это уже в следующем поколении, на грани нового века... Этот опыт был опытом западным. И в последнем счете этот бесцерковный аскетизм был пробуждением мечтательности и воображения. Развивается какая-то *нездоровая искательность духа, мистическое любопытство*... Вторая половина века вообще отмечена каким-то *мечтательным и мистическим подъемом* и в народных массах. Это было время развития или возникновения всех основных русских *сект*... привлекал их православный обряд богатством и пластичностью своих образов и символов. Масоны ценили в Православии именно эту традицию символов, уходящую своими корнями все в ту же античную древность. Но всякий символ есть для них только прозрачный знак, путеводная помета, — и нужно восходить к означаемому. Это значит: от видимого к невидимому, от «исторического» христианства к духовному или «истинному», из видимой Церкви в Церковь «внутреннюю». Такой «внутренней Церковью» масоны и считали свой орден, и в ней были свои обряды и «тайны». И воображение еще не было обуздано, еще не было закалено в умном искусстве, в интеллектуальной аскезе. Потому так легко и так часто люди того поколения впадают в прелесть, в мечтательность или визионерство. То была эпоха *мечтаний вообще, эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений*... Именно в этом изъяне сердца вся слабость и немощь *пиетизма*. И русская душа проходит через этот искус или соблазн пиетизма в начале прошлого века... Это была вряд ли не самая высшая точка русского западничества... Очень характерно, что этот *приступ мечтательности* разыгрывается в самой батальной обстановке. Ведь в начале XIX-го века чуть ли не вся Европа становится театром военных действий, обращается в некое подобие вооруженного лагеря. То было время великих исторических переломов и переделов, исторических гроз и сотрясений, время нового некоего переселения народов... Душа в недоумениях двоилась между ожиданием и страхом. Сентиментальная впечатлительность скрещивается с эсхатологическим нетерпением. Очень многим казалось тогда, что живут они уже внутри сомкнувшегося Апокалиптического круга... Идея Провидения получает в сознании тех поколений некий суеверный и магический отблеск. Человек не верит больше в свою собственную дееспособность... Дух мечтательного отвлечения и отрешения от «внешнего» или «наружного» в христианстве сочетается в тогдашнем самочувствии с самым несдержанным чаянием именно видимого наступления Царствия Божия на этой здешней земле... Романтика и Просвещение равно стоят под знаком *хилиазма*... Верно понять и представить психологическую историю тех времен и поколений можно только в этой перспективе возбужденных, социально-

апокалиптических ожиданий, в обстановке всех этих тогдашних и вселенских ошеломляющих событий и свершений...<sup>1848</sup>

В. Сахаров обобщает итоги т. н. масонского пробуждения и обозначает духовные искания Александровской эпохи „просвещенным мистицизмом”: «... если масонство с его закрытым, иероглифическим (как оно само себя называло) гностицизмом являлось *тайным обществом избранных*, то просвещенная мистика Александровского времени стала желанной идеологией для многих».<sup>1849</sup> Даже разгром декабризма Николаем I и запрещение лож не могли остановить победительную силу летучих идей Александровской эпохи, которая своей благотворной инерцией еще долго воздействовала на русские умы и оставила за собой целую библиотеку эзотерической литературы и тайные архивы.<sup>1850</sup>

#### Приложение № 7: Православно-аскетическое пробуждение: линия Паисия Величковского

Все труды и исследования о русском старчестве едины между собой в том, что основателем его традиции является преп. **Паисий Величковский** (1722 – 1794), подвизавшийся на Афоне и в Молдовлахии (сегодняшней Румынии).<sup>1851</sup> Его называют еще «старцем древневосточного типа, ибо образ духовного и молитвенного жития, вводимый Паисием, был в целом возрождением классической исихастской дисциплины в условиях монашества, отделенного от мира.<sup>1852</sup> Ученики Паисия расселились по всей России и, странствуя из монастыря в монастырь, из пустыни в пустынь, разносили повсюду весть о «благочестивом и чудном отце Паисии», обретая, таким образом новых приверженцев старчества, которые становились их учениками.<sup>1853</sup> Постепенно выделяется ряд *центров* наибольшего духовного значения, и на первом месте из них – **Оптина пустынь**. Посредством целого ряда подвижников оно прочно связывается с паисианским преемством. Именно здесь русское старчество достигает наибольшего развития и получает широкую известность.<sup>1854</sup> Монастырь становится центром притяжения для части русской культурной и литературной элиты, ищущей в нем наставления и руководства. Время настоятельства **Моисея** (1825–1862) было самым важным периодом в

<sup>1848</sup> Ibid., сс. 114 – 138.

<sup>1849</sup> Сахаров. *Оправдание "внутреннего человека"* (там же).

<sup>1850</sup> Ibid. См. также С. М. Некрасов: «Основную аргументацию в борьбе против идей материализма и атеизма просветителей русские масоны черпали в произведениях *западноевропейских мистиков и теософов, являющихся идейными источниками религиозно-мистического масонского учения*. Их можно разделить на три основные группы. Во-первых, это мистико-теософские творения **Я. Бёме**, а также позднейших западноевропейских и русских интерпретаторов его идей. Во-вторых, издававшиеся русскими масонами работы западноевропейских авторов, посвященные проблеме поиска так называемого истинного христианства; здесь прежде всего следует выделить популярнейшую в масонской среде книгу **И. Арндта** "Об истинном христианстве", вышедшую в 1784 г. Наконец, это сочинения западноевропейских и русских масонов, посвященные *самовоспитанию человека*. Особой популярностью среди книг подобного рода пользовалось сочинение И. Масона "Познание самого себя", изданное в Москве в 1783 г.» (**Некрасов, С. М.** *Философско-этические идеи масонства в России, op. cit.*, <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=993>).

<sup>1851</sup> **Хоружий, С.** *Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях, op. cit.*, с. 37. См. также: «Возрождение монастырской жизни и старчества в последней четверти XVIII в. тесно связано с личностью *строгого подвижника и пламенного ревнителя аскетических и мистических преданий древнего иночества Восточной Церкви — мы имеем в виду старца Паисия Величковского, имя которого навсегда останется в истории нашей Церкви*» (**Смолич.** *Русское монашество 988—1917, op. cit.*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>).

<sup>1852</sup> **Хоружий.** *Русское старчество...*, *op. cit.*, с. 52.

<sup>1853</sup> **Смолич.** *Русское монашество 988—1917, op. cit.*, <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>.

<sup>1854</sup> **Хоружий.** *Русское старчество...*, с. 39.

формировании *особого духа Оптиной*, особого строя ее внутренней жизни.<sup>1855</sup> Для нашего исследования особенно важен факт, что *старчество введено было здесь отцом Леонидом (Львом) Наголкиным (1768–1841)*<sup>1856</sup> – первым руководителем молодого послушника Димитрия Брянчанинова. В русском старчестве родилась *новая плодотворная форма контакта, взаимодействия аскетической традиции с миром и мирским человеком*.<sup>1857</sup>

Если старцы Паисий Величковский, Василий Кишкин, Клеопа и Феодор духовно окормляли почти исключительно монастырских насельников (они принимали новоначальных в послушание, и главной их заботой было духовное воспитание иночества), то уже **Леонид завершает эту эпоху старчества и открывает новую. Он вывел старчество из монастырского укрытия и распространил его на внешний мир**, сделав благословением для всех людей, ищущих духовной помощи и совета. Эта **новая эпоха** обозначилась особенно отчетливо в 1829 г., когда отец Леонид вернулся в Оптину пустынь, где подвизался уже до самой своей кончины 11 октября 1841 г., заложив в пустыни краеугольный камень старчества. Труды Леонида способствовали превращению Оптиной в духовный центр России, куда устремлялось множество людей, чтобы получить помощь и духовный совет по многим вопросам христианской жизни... Леонид отличался своеобразной простотой характера и наставлений и потому был близок самым широким слоям русского народа. Народ любил и ценил такое обращение, ибо сам он в свои шутки и пословицы вкладывает гораздо больше смысла, чем это кажется на первый взгляд. В поведении Леонида много было от юродства во Христе, от той «*sancta simplicitas*» [святой простоты], которая говорит народу больше, чем самое ученое наставление.<sup>1858</sup>

Эту **новую эру** русского старчества продолжает старец **Макарий** (Иванов, 1788 – 1860),<sup>1859</sup> а во 2-й половине XIX в. средоточием духовной жизни Оптиной стал старец иеросхимонах **Амвросий** (Гренков, 1812–1891), сумевший соединить в себе дары обоих своих предшественников — Леонида и Макария.<sup>1860</sup> При Амвросии (Гренков, 1812 –

<sup>1855</sup> Смолич. Русское монашество 988—1917. *op. cit.*

<sup>1856</sup> Лев Наголкин вырос в мещанской семье, около 10 лет служил он у одного купца, но потом оставил это место и в 1794 г. пришел в Оптину, в которой провел два года. Оттуда он перешел в Белобережскую пустынь (Орловской епархии), где настоятелем был старец Василий Кишкин, друг старца Паисия. Отец Василий постриг его в монахи с именем Леонид. Через старца Василия Кишкина Леонид познакомился с уставом и преданием Афонской горы, узнал о поучениях Паисия. Когда отец Василий оставил настоятельство, чтобы подвизаться в уединении, братия избрала своим настоятелем Леонида (1806). Леонид был также учеником старца Феодора († 1822), который в ту пору подвизался в Белобережской пустыни и тоже был одним из учеников Паисия. Через четыре года Леонид отказался от настоятельства и вместе со старцем Феодором снова ушел в леса, окружавшие пустынь. Здесь в совершенном уединении подвизался уже известный нам старец Клеопа. В лесах Леонид принял великую схиму. Но отшельничество этих подвижников продолжалось недолго, к ним стали приходиться благочестивые люди, искавшие иноческого жития. Тогда они ушли в Валаамский монастырь, где подвизались в маленьком скиту. В это время отец Леонид начал старчествовать: людям, обращавшимся к нему, он помогал духовными советами. Ему было в ту пору около 40 лет. Старчество признавалось тогда не всеми монахами, с особым подозрением к нему относились начальствующие, которые видели в нем некое умаление своей чести и сана. Такого же рода сомнения, вероятно, разделял и настоятель Валаамского монастыря, ибо Феодор и Леонид (старец Клеопа скончался в 1817 г.) вынуждены были уйти с Валаама и переселиться в Александро-Свирский монастырь. В 1822 г. скончался старец Феодор. До 1829 г. Леонид спасался в этом монастыре, у него было много учеников, в том числе среди богомольцев-мирян, и слава о нем как о духоносном старце распространилась далеко за стенами монастыря (Ibid.).

<sup>1857</sup> Хоружий. Русское старчество..., *op. cit.*, с. 40.

<sup>1858</sup> Смолич. Глава XV., б. Оптина пустынь и ее старцы, *op. cit.*

<sup>1859</sup> Деревянная келейка старца Макария принимала в своих стенах еще более пеструю толпу посетителей, чем келья отца Леонида. Многих своих духовных сыновей и дочерей окормлял он с помощью писем, ни разу не встретившись с ними лицом к лицу. Под таким духовным руководством пребывали и некоторые женские монастыри. Его чрезвычайно обширная переписка издана была впоследствии в нескольких томах, и все же эта публикация охватила только часть его писем». Под попечением Макария начинается интенсивная переводческая – издательская деятельность. Под его руководством были переведены на русский язык и изданы многие патристические и аскетические творения (Ibid.).

<sup>1860</sup> Ibid.

1891) Оптина выявляет чистый и законченный, *классический образец* того, что обычно понимают под русским старчеством.<sup>1861</sup>

#### Приложение № 8: Проблемы православной скриптуурологии

Конструкция «самозамкнутого, беспроблемного и завершенного космоса»<sup>1862</sup> православно-скриптуурологической Традиции связана со многими трудностями и различными пониманиями.<sup>1863</sup> Полное согласие царит лишь в понимании того, что понятие «Предания» *шире* «св. Писания» и того, что последнее правильно понимается в контексте первого<sup>1864</sup> - в этом виден *consensus* большинства православных теологов. Тем не менее, вопросы относительно того, каков же конкретный объем и пределы этого апостольского ПРЕДАНИЯ (посредством которого правильно понимается Писание), однородно ли духовное качество этого Предания, каково соотношение абсолютного и относительного в Предании, каковы критерии для констатации истинного (и неизменного) ядра Предания, – далеко не просты и не однозначны.<sup>1865</sup>

Желая противостать латинскому влиянию, в православной мысли наблюдается тенденция обойти схоластический подход к Преданию (т.е. о точном его объеме). Поэтому добрым тоном считается не признавать в Предании Церкви некую «богословскую сумму», а скорее видеть в нем мистическую величину Духа и текучесть живого религиозного опыта. Делая ударение на мистическую сторону Предания, утверждают, что его нельзя свести к некому корпусу кодифицированного (в определенных исторических документах и памятниках) знания.<sup>1866</sup> Такой подход может, конечно, подкупать своей простотой и «духовностью», однако проблема в том, что с некой мис-

<sup>1861</sup> **Хоружий**. *Русское старчество...*, *op. cit.*, с. 55. «Главная и определяющая черта его – сочетание строгого подвижничества, пребывание на высших ступенях духовной лестницы, с активным выходом в мир. Этот выход выражается в широком общении с простыми мирянами, в служении миру в качестве духовного помощника, советника и наставника, живого примера истинной христианской жизни... Силою того дара духовного общения, старец Амбросий делается духовным советником и наставником любого. Пришедшего к нему, и это значит, что он до глубины входит его опыт и мир, и принимает их в собственный мир, делает своими, и откликается на них» (*Ibid.*).

<sup>1862</sup> Ср. **Кураев**, **А.** *Догмат и ересь в христианском предании*, Вопросы философии. - 1994. - № 9., *op. cit.*, <http://www.philosophy.ru/library/vopros/31.html>.

<sup>1863</sup> См. **Лосский**, **В.Н.** *Предание и предания* [online], **В разделе:** Тексты, справочники и документы, [просмотрен 08.01.2008], доступен: [pagez.ru](http://www.pagez.ru), <http://www.pagez.ru/olb/004.php>.

<sup>1864</sup> Изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято само по себе и в свете рациональной науки. Это потому, что основная интуиция Православия выводит авторитет св. Предания из примата Церкви (**И. Мейендорф**, **прот.** *Введение в святоотеческое богословие*, *op. cit.*, с. 8.). Усматривается следующая поочередность: Церковь – Предание – Св. Писание. «Голос самой *непогрешимой Церкви*, которой принадлежат Писания, признает богодухновенными такие писания, которые совершенно выражает ее верования» [**П. Светлов**, **прот.** *Христианское вероучение в апологетическом изложении*, Том I, Третье улучшенное, значительно дополненное и переработанное, издание, Киев: 1910, сс. 174 – 175.]. «Итак, *Церковь* дает Библию как Слово Божие в каноне священных книг, и это удостоверение есть *дело церковного предания*. В предании заключена "гносеология" Слова Божия, его формальный авторитет... Если Свящ. Писание дается нам Церковью и в Церкви, то и постижение его происходит церковно, т.е. в связи с церковным преданием, а не вне этой связи» (**С. Булгаков**, **прот.** *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Киев: «Лыбидь» 1991, сс. 19. 32).

<sup>1865</sup> См. **Карташев**, **А.** Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет. **В кн.:** *Живое предание, Православие в современности*, *op. cit.*, с. 32.

<sup>1866</sup> **Олег Давыденков**, **перей.** *Догматическое богословие*, Москва: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2005, сс. 39. 41. Исторические памятники (*видимая* и *словесная* передача правил и постановлений) составляет только *первый* уровень наряду с невидимым и действенным сообщением благодати и освящения (передача опыта жизни и благодатного освящения). «Следовательно, познание Предания не есть рассудочный процесс, нельзя превратить Предания в науку, строящуюся по образцам наук светских. Священное Предание познается только *опытно*, т.е. познать Предание возможно только *войдя* в Предание» (*Ibid.*, сс. 44 – 45). См. также об «Опытном богословии» (**Фельми**, **К. Х.** *Введение в Современное Православное Богословие*, Москва: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999, с. 9 – 29).

тической величиной не возможно оперировать на академически-теологическом уровне. В таком случае, Предание (в своей *неопределимости* и *неисчерпаемости*) рискует стать чем-то *расплывчатым* и *неуловимым*.<sup>1867</sup> Поэтому в православной мысли о себе заявляют «робкие попытки» исторически-научного подхода, которые, как отмечает С.Булгаков, по разным причинам не имели возможности развиваться в православном исследовании должным образом.<sup>1868</sup>

Если Предание церкви сравнить с человеческим существом (см. Максим Исповедник),<sup>1869</sup> то признание одного только *духа* (или души), игнорируя остальные части его человеческого состава, непременно будет приводить к искажениям спиритуалистического толка. Поэтому невозможно говорить лишь об одном только *духе* (т.е. божественной, абсолютной и непреходящей природе) Предания, **необходимо** признание также и его реального корпуса в его исторической ограниченности, обусловленности и даже слабости. Если халкидонскую христологию применить к скриптурологии, то Предание (подобно воплощенной Ипостаси Бога-Сына) наряду с божественной (абсолютной и неизменной) природой имеет также и истинно *человеческую* (т.е. ограниченную и исторически обусловленную) природу. **А это делает исторически – критический подход к исследованию Предания не только принципиально возможным, но и необходимым**. И в свете данного подхода *МИФ* о Предании как *самозамкнутой, беспроблемной и завершенной* величине тут же теряет свою оболышающую силу. Ведь если Предание само нуждается в критическом осмыслении и правильном понимании, то каким же образом Оно (содержащее великое разнообразие частных мнений – теологуменов, различных школ богословия и т.д.), может служить в качестве столь однозначного, математически-точного герменевтического ключа к толкованию Св. Писания?

Однако к данному факту (что Предание само нуждается в правильном понимании) можно отнестись совершенно по-разному. Хотя Брянчанинов и признает, что отцы *мало понятны* для нынешнего поколения, однако причину этого он не усматривает в слабости исторически-критической школы богословия в православном богословии. Академическое исследование вовсе не является фактором в аскетическом мышлении Брянчанинова. Духовная «возвышенность» отцов не доступна современному поколению из-за духовно слабого состояния христианства.<sup>1870</sup> Сказанное вполне понятно, если учесть принцип платонической гносеологии – *подобное познается подобным*. Более того - усиление научного исследования сигнализирует скорее об «оскудении Духа», поэтому научная деятельность принципиально не нужна, она даже опасна.<sup>1871</sup>

Из сказанного ясно вытекает, что проблема *claritas* святоотеческого наследия по Брянчанинову не может быть решена путем исторического экзегезиса, а лишь посредством личного преображения (духовной трансформации), поскольку только *духовное* сообразуется с *духовным*.<sup>1872</sup> Это и является «научным» методом в понимании мистиков, их «герменевтикой». В первую очередь требуется личное аскетическое участие

<sup>1867</sup> Ср. С. Булгаков, *Православие, op. cit.*, с. 42.

<sup>1868</sup> *Ibid.*, с. 23.

<sup>1869</sup> Ср. Творения преподобного Максима Исповедника, Книга 1, *Богословские и аскетические трактаты*, Серия: Святоотеческое наследие, Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова, «Мартис» 1993, сс. 166 – 167.

<sup>1870</sup> «Отцы, по возвышенности своей, несмотря на простоту слога, *мало понятны* для этого поколения, в котором *христианство до крайности слабо*» (Письмо № 541, (6 января 1865), с. 764.).

<sup>1871</sup> *Размышление при захождении солнца*, Том I, *op. cit.*, с. 374.

<sup>1872</sup> «Отсюда видно (1 Кор. 2, 11, 12), что в изложении и объяснении Писания **нисколько не участвовала человеческая ученость**, нисколько не участвовало **школьное изучение Писания, изучение его буквы,...**» (*Понятие о ереси и расколе*, Том IV, с. 452). То, что утверждается Брянчаниновым относительно св. Писания, в принципе применимо и ко всей святоотеческой письменности.

в Предании (посредством святого образа жизни),<sup>1873</sup> которое *достаточно* для правильного понимания святого Предания.

Однако трудно уклониться от трудностей, связанных с вышеизложенным пониманием. Проблема в том, что *святые* различных эпох (даже в рамках одной и той же традиции) могли различно и даже противоречиво толковать предметы Откровения. Из этого можно заключить, что фактор святости сам по себе все-таки не приводит к однозначному пониманию вещей. Ясно ведь, что постижение человеческой стороны Предания требует также и научных усилий, т.е. исторически-критических постижений.<sup>1874</sup> Полное усечение человечески-ограниченной стороны богочеловеческого корпуса церковного Предания чревато отклонениями от духа Халкидонской догмы в сторону крипто-спиритуализма или т.н. экклезиологического монофизитства.<sup>1875</sup> Вл. Лосский, анализируя характер т.н. экклезиологических ересей, указывает на явление т.н. **духовного фетишизма**, когда *церковные консерваторы* ради сохранения истины стараются придать священный, божественный и неизменяемый характер относительным формам церковной жизни, «желая сделать из Церкви **священную и омертвевшую мумию**, отделенную от жизни мира».<sup>1876</sup> А согласно А. Карташеву в толкованиях и комментариях отцов церкви мы не имеем дело только с чисто божественным и абсолютным, но также и с «*культурно-историческим, человеческим элементом*, ставшим *оболочкой* абсолютных истин христианского откровения».<sup>1877</sup> Иными словами – наряду с божественным и абсолютным в учении Церкви (согласно вероопределению Халкидонскому) необходимо учитывать также и проявления ограниченной, относительной природы человеческой».<sup>1878</sup> Поэтому абсолютизация отдельных мнений и толкований отцов приводит не к желанной цели сохранения истины, а скорее – к порабощению «**золотыми греческими цепями**, навеки безысходно сковавшим все народы».<sup>1879</sup>

---

<sup>1873</sup> «Мы приходим к Богу не через определенный образ мыслей, но через определенный образ жизни» (Яннарас, Х. *Вера церкви. Введение в православное богословие*, перевод с новогреческого Г.В. Вдовиной под редакцией А.И. Кырлежева, Москва: Центр по изучению религий, 1992., с. 43).

<sup>1874</sup> «Как и всякие люди, отцы Церкви жили в *конкретной* исторической и культурной обстановке, и их писания были ответами на *определенные* вопросы, адресованные *конкретным* лицам. Все это имеет огромное значение для правильного понимания святоотеческих творений. Для того, чтобы действительно проникнуть в мир святых отцов, почувствовать их мысль, узнать, почему они говорили именно так, а не иначе, и что все это значит для нас – носителей *другой ментальности*, живущих много веков спустя, в иной культуре, – нам необходимо изучать историю» (И. Мейендорф. *Введение в святоотеческое богословие*, *op. cit.*, с. 10).

<sup>1875</sup> Лосский, В. *Догмат Церкви и экклезиологические ереси*, пер. с французского и примечания В.В. Тюшагина, *В журн.*: Богословские труды № 38, Издательский совет Русской Православной Церкви, Москва 2003, сс. 246 – 247.

<sup>1876</sup> Ibid.

<sup>1877</sup> Карташев, А. *Свобода научно-богословских исследований*, *op. cit.*, с. 42.

<sup>1878</sup> Ibid., с. 39.

<sup>1879</sup> Ibid., с. 43. «Святоотеческая эпоха сплавлена с уровнем античного просвещения, угонченного в области *философской диалектики*, и **очень примитивного** в вопросах *естествознания, истории, археологии, лингвистики*. Странно было бы теперь ограничивать богослова в вопросах природы справками с «Шестоднева» Василия Великого, историка, вооруженного сравнительным методом, – Евсевием Кесарийским, библеиста, вооруженного лингвистикой и археологическими открытиями – экзегетикой Кирилла и Феодорита, исагогикой Иеронима, герменевтикой Тикония.... Как богословы – умозрители, выразители духа церкви, св. отцы и в истории, и в экзегетике все равно останутся для верующего ученого *вечными руководящими спутниками*, но не в научной методике, не в технике установки фактов. Этот научный аппарат новой европейской эпохи настолько обогатился и методами, и твердо установленными историческими фактами сравнительно с христианской античностью...» (Ibid.). Поэтому митр. Макарий поясняет, что «вовсе нельзя приписывать св. Отцам и учителям такого же авторитета, когда они рассуждают не о предметах Божественного откровения... сочинения их по части философии, истории, грамматики, астрономии и других естественных наук, музыки, поэзии и пр. Во всех подобного рода сочинениях или даже отдельных мыслях св. Отцы являются не как учителя Церкви, а как обыкновенные ученые, и также могли погрешить, как погрешают все люди (Макарий, митр. Московский и Коломенский. *Введение в православное богословие*, *op. cit.*, с. 386).

Позиция, которую занимает Брянчанинов, не желает считаться с разницей между частными теологуменами отцов и consensus-ами вселенского Предания. Тенденция, распространяющая принцип богодуховности на все исторически обусловленные теологумены отцов, выражают общее тяготение Восточного Православия (как «церкви Предания») к застыванию в неподвижности внешнего ритуализма и традиционализма.<sup>1880</sup> Итак, если христологический принцип Халкидона применяется к скриптурологии, то это значит также признание разницы между элементами **абсолютного** и **относительного** в составе Предания.<sup>1881</sup> Но тогда на горизонте появляется следующая проблема – как же в точности определить, какие части в Предании должны быть отнесены к *неизменному ядру* и какие – к исторически обусловленной *периферии*, связанной с изменчивостью форм? Хотя Предание «содержит в себе **все**, что только содержится в живой памяти Церкви»,<sup>1882</sup> но по своему пневматическому качеству «**не все** в Предании *однородно: не все* унаследованное от прошлого *равноценно*, и *не все* непременно *истинно*». <sup>1883</sup> И относительно того, как именно определить и ограничить эту периферийную часть церковного Предания, мы встречаемся с великой неясностью и разными подходами в православном богословии. Согласно **С. Булгакову**, например, **абсолютное** значение в Предании приписывается **только Свящ. Писанию**, которое есть *голос Бога к человеку* (хотя оно и излагается в исторически обусловленной форме)<sup>1884</sup>, и которое, как таковое, стоит выше всех других источников вероучения, в частности всего Св. Предания во всех его видах.<sup>1885</sup> Предельно ясен по данному вопросу также и архиепископ **Михаил (Мудьюгин)**:

*Никакое* другое церковное творчество, *никакая* другая письменная или устная традиция не могут иметь в Церкви авторитета, сколько-нибудь сопоставимого со Священным Писанием. . . в то время как авторы любой другой богословской, дидактической, литургической, агиографической, святоотеческой и прочей духовной литературы могут считаться лишь *богопорвещенными*. . . Авторитет любых творений человеческого духа. . . не может считаться абсолютным, что наглядно усматривается из наличия в этих творениях существенных *взаимных противоречий*, которые возникали не только между отдельными отцами и учителями Церкви, но и даже между церковными соборами.<sup>1886</sup>

**Еп. Каллист** также определяет внутреннюю иерархию Предания следующим образом: в смысле *абсолютного* и неизменного воспринимается *только Библия, символы веры и вероучительные определения Вселенских соборов*. Остальная же часть Предания не обладает равной авторитетностью.<sup>1887</sup> Необходимо различать между ПРЕДАНИЕМ и *преданиями*, ибо многие, из прошлого унаследованные традиции имеют *человеческую и случайную природу*.<sup>1888</sup> Многие исторические формы Церкви, являлись *подвижными* и

<sup>1880</sup> Ср. **С. Булгаков**. *Православие, op. cit.*, с. 41.

<sup>1881</sup> «Итак, надо прежде всего различить, **в чем церковное предание остается всегда единым и не допускающим ничего нового**. . . Релятивизм относится не к содержанию, а к форме. . . Но абсолютизируя содержание, нельзя абсолютизировать и форму. . . например, греческая философия явилась такой наиболее совершенной формой для христологии. . . Все церковное предание состоит из таких относительно-абсолютных, прагматических, исторически обусловленных выражений единой жизни Церкви» (Ibid., с. 40).

<sup>1882</sup> Ibid., с. 37.

<sup>1883</sup> **Каллист (Уэр)**, еп. **Диоклийский**. *Православная Церковь*, Москва: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 1997, с. 205.

<sup>1884</sup> **С. Булгаков**. *Православие, op. cit.*, с. 24.

<sup>1885</sup> Ibid.

<sup>1886</sup> **Михаил (Мудьюгин)**, архиеп. *Введение в основное богословие, op. cit.*, с. 161.

<sup>1887</sup> **Каллист (Уэр)**. *Православная Церковь, op. cit.*, с. 205.

<sup>1888</sup> Ibid., с. 205.

изменяемыми приложениями истины Предания (некого постоянного ядра) только лишь для своей эпохи.<sup>1889</sup>

Итак, в православном богословии (среди авторитетных учителей) мы можем установить мнение, что наряду с абсолютным и неизменным в общем корпусе Предания (только Св. Писание// Св. Писание и догматические определения вселенских соборов) существует предания (традиции) периферийного, подвижного и преходящего характера, из которых одну часть можно обозначить благочестивыми преданиями, а другую часть, даже *неблагочестивыми* (!) традициями Церкви. **Вл. Лосский** подтверждает, что «бабьи басни» (1Тим 4, 7) часто в качестве истинного Предания «благочестиво принимаются всеми теми, чей традиционализм состоит в принятии с неограниченным доверием всего того, что втирается в жизнь Церкви и остается в ней в силу привычки».<sup>1890</sup> Как только признается факт, что Предание отнюдь не величина целостная и однородная, тут же возникает и вопрос критического исследования Предания в целях адекватного понимания ее «человеческой» стороны, ее очищения даже от ложных примесей, заявляющих свое право на центральность.

Согласно **Вл. Лосскому**, доброкачественный критический дух внутри Предания постоянно производит самоочищение его от «негодных бабьих басен». В Предании, по его утверждению, нет ничего *автоматического, механического и статического*, позволяющее в качестве отеческого предания сохранить все то, что «в силу привычки льстит богомольной чувственности».<sup>1891</sup> Не следует думать, пишет Лосский, что одна лишь позиция консерватора спасительна, равно как и то, что еретики – не всегда «новаторы».<sup>1892</sup> Смысл таков, что критический дух внутри самого Предания не боится самоочищения, побуждая тех, кто хочет познать Истину через Предание к непрерывному усилию. Динамичный характер Предания не допускает никакого окостенения ни в привычных проявлениях благочестия, ни в догматических выражениях, которые обычно повторяются механически, как *магические, застрахованные авторитетом Церкви рецепты истины*.<sup>1893</sup> Итак, само Предание, *доверяющее* критическим способностям каждого христианина<sup>1894</sup>, решительно отрицает всякий автоматизм по отношению к принятию богословских мнений, и побуждает к занятию к ним активной и критической позиции.<sup>1895</sup> Согласно **А. Карташеву**, в православной Церкви нет *внешне – неподвижного, механически действующего органа непогрешных суждений*.<sup>1896</sup> Потому не только клирик или аскет, но *каждый христианин* (как частица самосознания вселенского и единого организма)<sup>1897</sup> является *ответственным* за сохранение правоверного опыта и отвержением искаженного<sup>1898</sup>, таким образом, принимая активное участие в процессе непрерывного само-

<sup>1889</sup> **Н. Афанасьев, прот.** *Неизменное и временное в церковных канонах, В журн.:* Живое предание, Православие в современности, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, Москва 1997, с. 101.

<sup>1890</sup> **Лосский, В.Н.** *Предание и предания, op. cit.*, <http://www.pagez.ru/olb/004.php>.

<sup>1891</sup> Ibid.

<sup>1892</sup> Ibid.

<sup>1893</sup> Ibid.

<sup>1894</sup> См.: „Я написал вам не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, что **вы знаете ее, равно как и то, что всякая ложь не от истины...** Впрочем, помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему (**χρῆσμα** διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων), и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте» (1.Ин. 2, 21. 27).

<sup>1895</sup> Конечно, при сохранении позитивного отношения. «Здесь были благомысленнее Фессалоникских: они приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так» (Деян.Ап. 17, 11). Еп. Макарий предостерегает от «хамства» в среде христиан, которые «намеренно собирают разные ненамеренные погрешности древних знаменитых пастырей и Отцев Церкви, и таким образом уподобляются Хаму, который узревши невинную наготу отца своего, не только не прикрыл его, но, для посмеяния, еще рассказал об ней братьям» (**Макарий. Введение...**, *op. cit.*, с. 387).

<sup>1896</sup> **Карташев, А.** *Свобода научно-богословских исследований, op. cit.*, с. 38.

<sup>1897</sup> **С. Булгаков.** *Православие. op. cit.*, с. 32.

<sup>1898</sup> «Поскольку Церковь кафолична в каждой из своих частей, постольку **каждый из ее членов** - не только клирик, но и **каждый мирянин** - призывается исповедывать и защищать истину, *противясь* даже епископам, если они впадают в ересь. Христианин, получивший дары Духа Святого в таинстве миропо-

очищения Предания от ложных примесей, будь то чрезмерный *консерватизм* или *своевольный либерализм*.<sup>1899</sup>

Вопрос о критическом осмыслении и самоочищении Предания связан с проблемой конкретного **соотношения Св. Предания со Св. Писанием**. И мы должны констатировать факт, что по данному вопросу также нет полной ясности и однозначности в православном богословии.<sup>1900</sup> Хотя мы имеем *consensus* относительно того, что Св. Писание включается в состав Предания, однако, с другой стороны, как отмечает С. Булгаков, последнее все-таки должно *контролироваться* первым,<sup>1901</sup> т.е. Св. Писание (или Слово Божье) есть абсолютный критерий для проверки Предания.<sup>1902</sup> Таким образом, создается *некоторая запутанность* в решении данного вопроса, которая не осталась незамеченной представителями крыла жестких традиционалистов: «Что же получается?», справедливо задается вопросом архиерей **Иларион (Торицкий)**, «*Писание нужно толковать по Преданию, а Предание нужно проверять Писанием*. Получается логический круг, *idem per idem*, или, в несколько вольном переводе на русский язык, – сказка про белого бычка».<sup>1903</sup> Конечно, тут налицо полемическая заинтересованность Илариона (Торицкого); ему просто невыносимо, когда «внецерковные люди очень часто говорят о своем уважении к Священному Писанию и укоряют Церковь в пренебрежении Писанием».<sup>1904</sup> И во избежание этой (навязанной протестантами) проблематики, еп. Иларион предпринимает решительный шаг: он как бы заменяет абсолютный авторитет Св. Писания Церковью (иными словами - выводит авторитет св. Писания из **примата Церкви**): Св. Писание для Илариона *лишь одна из сторон* жизни Церкви.<sup>1905</sup> Если последовательно развить логику данной позиции, то мы опять устремимся в сторону экклезиологического и скриптурального **монофизитства**. Может ли в божественной

---

мазания, не может не быть сознательным в своей вере. **Он всегда ответствен за Церковь»** (Лоссий, В. *Очерк мистического богословия, op. cit.*, с. 15.).

<sup>1899</sup> Например, посредством Халкидонской формулы Предание ограждает себя самого как от экклезиологического несторианства, так и от монофизитства. Убежденность в божественном и одновременно в *человеческом* характере акта вдохновения не исключает наличие ограниченности и обусловленности различных частей Предания, что принципиально позволяет применение метода исторической критики, даже если критика, как правило, весьма умеренна (**Фельми, К. Х.** *Введение в Современное Православное Богословие, op. cit.*, с. 28.).

<sup>1900</sup> См. **О. Давыденков, нер.** *Догматическое богословие, op. cit.*, сс. 38 – 58. См. также: «Различные мнения высказываются ... по отношению к вопросу, дополняет ли Предание Священное Писание в смысле материала или же оно является в первую очередь традицией толкования» (**Фельми, op. cit.**, с. 26).

<sup>1901</sup> «Не св. Писание проверяется на основании Предания, хотя им и свидетельствуется, но, наоборот, предание проверяется писанием. Оно не может с ним расходиться или ему не соответствовать... **Слово Божие представляет контрольную отрицательную инстанцию для предания**, поскольку последнее не может ему противоречить, и положительную инстанцию, поскольку оно им обосновывается... В Предании не может содержаться чего-либо, что прямо противоречило бы Свящ. Писанию, но в нем получают развитие зерна, имеющиеся в Свящ. Писании» (**С. Булгаков.** *Православие, op. cit.*, с. 24.).

<sup>1902</sup> **С. Булгаков, прот.** *Догмат и догматика, В журн.*: Живое предание, Православие в современности, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, Москва 1997. 8 – 25 сс. с. 11. Однако, интересно, что в то же время, православный христианин может обойтись и без чтения Писания, ибо Предание в состоянии восполнить недостаток знания Слова Божья: «Однако в виду теснейшей связи писания с преданием, даже **отсутствие личного знания Библии само по себе не делает человека вовсе лишенным христианского просвещения**, ибо оно **восполняется** живым преданием, изустным, богослужебным, изобразительным и т.д.» (**С. Булгаков.** *Православие, op. cit.*, с. 28).

<sup>1903</sup> **Иларион, архиеп. Верейский, священномученик.** *Без Церкви нет спасения*, Сретенский монастырь изд. «Знамение», Москва - Скт. Петербург, 2000, с. 19.

<sup>1904</sup> *Ibid.*, с. 18.

<sup>1905</sup> «Источник церковного вероучения один – Дух Святой... И не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Священного Писания и Священного Предания, а только потому, что **ОНА ЕСТЬ** именно Церковь Бога живого, **столп и утверждение истины**, – как руководимая Духом Святым (с. 19)... Определяя сущность Священного Писания, мы можем теперь формулировать следующий тезис: Священное Писание – **ОДНА ИЗ СТОРОН** общей благодатной церковной жизни и вне Церкви Священного Писания, в истинном смысле этого слова, нет (*Ibid.*)».

Церкви существовать что-то фальшивое? Могли ли ошибаться святые отцы истинной церкви и т.д.? По всей очевидности, критический и дифференцирующий взгляд на Предание вряд ли согласуется с убеждением Брянчанинова (также еп. Иллариона и др. ультра-традиционалистов), которые склонны видеть в Предании одну лишь божественность, абсолютность, целостность и непротиворечивость:

«Слава святой Восточной Церкви, единой святой и истинной! **ВСЕ** предания, **ВСЕ** обычаи ея святы, благоухают духовным помазанием! Да постыдятся все, противомудрствующие ей, все отделяющиеся от единения с нею».<sup>1906</sup>

Имеем ли мы действительно в трудах отцов восточной Церкви раз и навсегда кристаллизованную форму правильного толкования Истины, ответы на все вопросы, где каждому святоотеческому слову присваивается абсолютный *авторитет*, безусловная *непогрешительность* и *обязательность* для верующих? По мнению же православных исследователей либерального направления такой взгляд, конечно, является **крайностью**<sup>1907</sup>! За весьма редкими исключениями, никто не *смешивал* произведений отцов Церкви с богодухновенными писаниями пророков и апостолов,<sup>1908</sup> по той простой причине, что инспирированность святых Отцов и библейских авторов *существенно отличается*.<sup>1909</sup> И по этой причине христианская древность не дала определенного ответа на вопрос, – в какой мере авторитет отцов должен быть признан обязательным для христиан, не обязала верующих безусловной покорностью тому, что написано тем или другим отцом.<sup>1910</sup>

Рядом с требованиями следовать стопам отцов, мы встречаем суждения древних, которые свидетельствуют об известной *свободе* в отношении к отеческой письменности. Кирилл Иерусалимский говорит своим слушателям: «не верь ты мне, когда я просто говорю тебе о Нем, если на слова мои не будешь иметь доказательства из Божественного Писания».<sup>1911</sup> Василий Великий дает такое наставление: «Слушатели, наставленные в Писании, должны испытывать, что говорят учителя, и *согласное с Писаниями* принимать, а несогласное отметить, и держащихся таких учений еще более отвергаться.»<sup>1912</sup> Августин пишет Фортунату: «Нам нужно, не нарушая почтения (к отцам), нечто в их писаниях не одобрять и *отвергать*, если, быть может, найдем, что они мыс-

<sup>1906</sup> Письмо № 230, с. 447.

<sup>1907</sup> Сагарда, Н. *Лекции по патрологии I-IV века, op. cit.*, с. 20.

<sup>1908</sup> Ibid., с. 17.

<sup>1909</sup> «Вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому Отцу порознь. При всей своей святости, при всем обилии духовных дарований, св. Отцы не были богодухновенны, подобно св. Пророкам и Апостолам, и потому писания отеческия никогда не должно сравнивать с каноническими книгами священного Писания. Св. Отцы не были непогрешимы каждый порознь, напротив могли погрешать... тогда как св. Пророки и Апостолы были непогрешимы каждый порознь, и изложили нам в своих богодухновенных писаниях только одну чистую истину» (Макарий. *Введение в православное богословие, op. cit.*, с. 386).

<sup>1910</sup> Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 16.

<sup>1911</sup> «Учение это запечатлевай в мысли твоей непрестанно, сейчас оно изложено тебе сокращенно; если же позволит Господь, то по возможности изложено будет оно с доказательствами из Священного Писания. Ибо никакая Божественная и святая тайна веры не должна быть сообщаемая без Божественного Писания и не должна основываться на одной лишь вере и избранных словах. Даже не верь ты мне, когда я просто говорю тебе о Нем, если на слова мои не будешь иметь доказательства из Божественного Писания. Ибо спасающая нас сила веры зависит не от выбора слов, но от доказательства Божественными Писаниями»

(Кирилл, архиеп. Иерусалимский (Cyrillus Hierosolymitanus). *Поучения огласительные и тайноводственные (Catecheses mystagogicae)*, Москва: Синодальная библиотека Московского Патриархата 1991, с. 51.).

<sup>1912</sup> Περὶ ἀκροατῶν. Ὅτι δὲ τῶν ἀκροατῶν τοὺς πεπαιδευμένους τὰς Γραφὰς, δοκιμάζειν τὰ παρὰ τῶν διδασκάλων λεγόμενα· καὶ τὰ μὲν σύμφωνα ταῖς Γραφαῖς δέχεσθαι, τὰ δὲ ἄλλότρια ἀποβάλλειν· καὶ τοὺς τοιοῦτοις διδάγμασιν ἐπιμένοντα ἀποστρέφειν σφοδρότερον. (TLG, *Regulae morales* 31.845.50 - 31.848.2 OROS OB v). [Нравственные правила (Правило 72, Глава 1), **В кн.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго Архиепископа Кесари Каппадокийския**, часть III, (Москва: в типографии Августа Семена 1846) Москва: изд. «Поломник» 1993, с. 478.]

лили несогласно с истиной»<sup>1913</sup>. Патриарх **Фотий** в послании к аквилейскому архиепископу говорит: «Мало ли было затруднительных положений, которые возбуждали многих отцов частью неточно выражаться, частью говорить применительно к обстоятельствам, иное – при нападении неверных, а иное – по *человеческому неведению*, которому подпали и они»<sup>1914</sup>.

Призыв самих Отцов *контролировать* разнообразные проявления церковного Предания *св. Писанием* подразумевает также и принципиальную пневматическую способность рядовых христиан читать и понимать духовное содержание Св. Писания (Графа́л) и на основании последнего выносить зрелые суждения относительно различных традиций, возникающих в процессе церковно-исторической динамики. Что же тогда значит общепринятое положение в православной догматике, что необходимо «*богословствовать по отцам*» (т.е. в согласии с патристической Традицией)? Если верно узкое понимание истинного (или апостольского) Предания, то согласно **Викентию Лири́нскому**<sup>1915</sup>, это значило бы осмыслить всю церковную Традицию на основании формулы «*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» (истинно можно считать то, во что верили всегда, во что верили все и во что верили всюду).<sup>1916</sup> Иными словами – на неизменное и божественное ядро в Предании может претендовать только обладающее следующими признаками: *universitas* (повсюду, исповедуется всеми разбросанными по вселенной церквами), *antiquitas* (так исповедывалось всегда, непрерывно от апостолов) и *consensio* (и согласно без споров).<sup>1917</sup> Данный принцип, во-первых, не позволяет распространять богодухновенность на всякий теологический отцов,<sup>1918</sup> и, во-вторых, данный критерий для проверки истинно-духовного ядра в церковном Предании подразумевает также и свободу критического подхода к огромному материалу различных преданий. Ведь факт различных, противоречивых и даже ошибочных мнений<sup>1919</sup> в писаниях Отцов разных эпох не подлежит никакому сомнению.<sup>1920</sup>

Незначительную меру несогласованности мнений (или «инородную примесь») в патристике готов признать даже святитель Игнатий,<sup>1921</sup> однако его понимание истинного Предания православной Церкви (по сравнительно с критериями Викентия Лири́нского), должно быть квалифицировано как *максимально широким*: «**все** предания, **все**

<sup>1913</sup> Epist. 148, ad Fortunatianum, cap. 4, 15; цит. по Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 16.

<sup>1914</sup> Photii... Epistulae et Amphilochia. Vol 3; цит. по Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 16.

<sup>1915</sup> Sanctus Vincentius Lerinensis, Pater Ecclesiae († 450).

<sup>1916</sup> Преп. **Викентий Лири́нский**. *О Священном Предании Церкви*. - СПб.: Свиток, 2000, сс. 14-112. [online], Библиотека Я. Кротова [просмотрен 08.01.2008]

доступен: [http://www.krotov.info/acts/05/3/434\\_vice2.html](http://www.krotov.info/acts/05/3/434_vice2.html).

<sup>1917</sup> См. **Каргашев, А.** *Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет*, *op. cit.*, с. 32.

<sup>1918</sup> **Кассиан, архим.** *Церковное предание и новозаветная наука*, **В кн.:** Живое предание, Православие в современности, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, Москва 1997, сс. 182 – 183.

<sup>1919</sup> «Разве история патристики не знает различия целых богословских школ, или направлений, каковы, например, школы Антиохийская или Александрийская? Разве апологеты и отцы церкви в своем мыслительском и писательском облике всегда походят друг на друга? Разве мы не имеем среди церковных писателей столь различных между собою, как отцы восточные и западные, Дионисий Ареопагит и, положим, Тертуллиан? Разве не было среди отцов церкви мыслителей со столь своеобразным богословским мировоззрением, как у св. Григория Нисского? или же столь глубоко уходящих в философию в своем богословствовании, как св. Иоанн Дамаскин или св. Максим Исповедник, или св. Григорий Палама, особенно если сопоставить их труды с творениями великих подвижников — свв. Макария, Сирина, Иоанна Лествичника и других? Разве это же различие не повторяется и в новейшее время и в нашей Русской церкви...» (С. Булгаков, прот. *Объяснение* (печатаются по: Церковный вестник Западно-Европейской епархии. № 5. 17 (30) ноября 1927 г.) [online], **В журн.:** "Православная община" № 58, 2000 г: [просмотрен 08.01.2008] доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=715&art\\_id=3361](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=715&art_id=3361)).

<sup>1920</sup> См. Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 16.

<sup>1921</sup> См.: «[...] сочинения **Св. Димитрия** не совсем чисты, не вполне в Восточном характере. Этому подверглись некоторые и древние Святые Писатели, между прочим **Св. Григорий Нисский**, брат Василия Великого. Что делать? Это значительный недостаток в писаниях Св. Димитрия» (Письмо № 404, с. 651).

обычаи ея святы, благоухают духовным помазанием!». Если все-таки следовать логике Викентия Лиринского, то оказывается, что количество беспорных догматов Церкви (т.е. определений, принятых «всеми и повсюду» и не подлежащих ни малейшему сомнению в канонических рамках ПЦ), не так уже много. Это суть очень ограниченное число определений, в то время, как в большинстве отделов православной догматики мы вступаем на почву теологуменов, т.е. на зыбкую почву богословской доктрины.<sup>1922</sup> Чтобы богословствовать по отцам, согласно **С. Булгакову**, «во-первых, должны быть установлены подлинные мнения церковных писателей, а, во-вторых, они должны быть поняты в историческом контексте, взяты в их конкретной обусловленности и исторической относительности».<sup>1923</sup> Истолкование Священного Писания должно происходить согласно с преданиями всей Церкви, однако отнюдь не по всем вопросам Предание желает предложить фиксированное толкование, имеющее абсолютное значение! Согласно Викентию, такого рода толкования имеются только «относительно правил веры»,<sup>1924</sup> т.е. относительно основных догматических положений, отличающих вселенскую ортодоксальность от явной гетеродоксальности еретиков. Относительно же мнений Отцов, имеющих по другим вопросам, согласно Викентию, необходимо обращаться с богословским рассуждением. Когда внимательное исследование приведет к убеждению, что невозможно достигнуть *consensus*-а мнений, тогда должно заключать, что по данному вопросу отеческая письменность не дает непререкаемого мнения.<sup>1925</sup>

#### Приложение № 9: Проблема телесности души в психологии Брянчанинова

Проблематика различных пониманий самой природы души очень древнего происхождения; **Немесий Эмесский** называет два основных направления философской мысли, которых необходимо упомянуть в дальнейшем осмыслении. Часть античных философов считают душу телом (σῶμα), другая же - бестелесной (ἀσώματος) сущностью.<sup>1926</sup> Поэтому отцы Церкви, примыкающие к последней традиции, подчеркивают полную невещественность, бестелесность и бесформенность души (ἀύλος, ἀσώματος, ἀπλη, ἀσχημάτιστος)<sup>1927</sup>, которая неслитно (ἀσύγχυτος) соединена с телом.<sup>1928</sup> В школе платонического мышления понятие духовности (равнозначное бес-

<sup>1922</sup> Вспомним сказанное патрологом Сагардой: «Суждения отдельных отцов Церкви по существу своему суть богословские мнения (θεολογούμενα)... без сомнения, θεολογούμενον, даже очень распространенный, не есть догма» (Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 18).

<sup>1923</sup> **С. Булгаков**. *Догмат и догматика*, *op. cit.*, с. 12.

<sup>1924</sup> «Должно впрочем заметить, что мы обязаны с величайшим усердием исследовать эти согласные суждения древних святых отцов и следовать им, не относительно всяких каких-либо маловажных вопросов по Священному Писанию, но главным образом только касательно правил веры» (Викентий. *Рассуждение о вере (Commonitoria I et II. PL 50)* [online], Библиотека Я. Кротова, [просмотрен 08.01.2008], доступен: [http://www.krotov.info/acts/05/2/434\\_vice.html](http://www.krotov.info/acts/05/2/434_vice.html)).

<sup>1925</sup> Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 18.

<sup>1926</sup> **Немесий**. *О природе человека*, *op. cit.*, с. 37 (гр. текст: TLG, 2.4 - 2.14).

<sup>1927</sup> См.: **Иоанн Дамаскин**. *Точное изложение православной веры*, Москва: «Лодья» 1998. с. 153 (гр. текст: Joannes Damascenus. *Expositio fidei*, TLG, 26. 45 - 26. 50). **Григорий Нисский**. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. **В кн:** *Восточные отцы и учителя церкви IV века*, в трех томах, серия: Памятники святоотеческой письменности. Антология, Составление, биографические и библиографические статьи иером. Иллариона (Алфеева), Том II., с. 205 [греч. текст: Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, TLG 46.29.9].

<sup>1928</sup> «Будучи бестелесной, душа проникает через все, и в то же время остается неповрежденной (не сливается и сохраняет свое собственное единство). Душа, будучи бестелесной и не ограниченная местом, проходит вся через всё и проникает своим светом все тело. Душа... не заключена в теле, как в сосуде или мешке, но, скорее, наоборот – тело в ней. И, в самом деле, умопостигаемое, не будучи задерживаемое телом, но, проходя, распространяясь и проникая через все тело, не может быть ограничено внешним местом... Будучи непротяженной, невесомой и неделимой (ἀμέγεθες, ἀουκον, ἀμερές)<sup>1928</sup>, душа не может быть ограничена какой – либо частью пространства. В самом деле, каким местом может быть ограничено то, что не имеет частей? Ведь место существует в связи с объемом (массой). Место есть граница содержащего, в которой заключено содержание». Только в переносном смысле мы можем говорить о присут-

смертию и вечности) несовместимо с понятием телесности, тождественной понятию материальности.<sup>1929</sup> Платоническое решение природы души важно еще по одной причине; если образ Божий в человеке (согласно субстанциональному<sup>1930</sup> пониманию последнего) полагается в душе (= уме) человека, то уже в силу необходимости, душа должна соответствовать своему Архетипу в нематериальности, бестелесности, бесформенности и простоте существа.<sup>1931</sup> Мнение о полной невещественности души (наряду с признанием полной невещественности ангелов) представлен как господствующий теологумен в восточно-патристическом богословии (см. в догматике Макария - современника Игнатия Брянчанинова).<sup>1932</sup> И это понятно - православное богословие в данном вопросе не может себе позволить материалистические воззрения стоической школы, согласно которой только тела обладают действительным субстанциональным существованием. Следовательно, получается, что не только душа, но и Бог является телом.<sup>1933</sup> Поэтому и неудивительно, что (к стоической школе мышления ближе всех стоящий) **Тертуллиан** не медлит заявить, что не только душа есть *corpus sui generis*, но даже *Deus corpus est*.<sup>1934</sup> Душа имеет свой *облик* (*habitus, effigies*), *границу* (*terminus*), *три измерения*.<sup>1935</sup> Во всяком случае, для стоического русла мышления не существует

---

ствия умопостигаемого в определенном месте, благодаря энергии его, проявляющейся там, и понимаем место в смысле взаимоотношения (связи) и деятельности. На самом деле необходимо говорить, что оно там действует (*ἐκεῖ ἐνεργεῖ*), а мы говорим, что оно там существует (*ἐκεῖ ἐστιν*) (**Немесий**. *О природе человека*, *op. cit.*, сс. 65 – 68.).

<sup>1929</sup> Вопрос о полной бестелесности и нематериальности души аргументированно рассматривается в трактате IV. 7 Эннеад (См. **Плотин**. *Четвертая эннеада*, В серии: „Plotiniana”, перевод с древнегреческого и послесловие Т.Г. Сидаша, научное издание, Санкт-Петербург: изд. Олега Абышко 2004, сс. 320 – 349.). Суть этой аргументации вкратце передает Немесий Эмесский: «тела по своей природе изменчивы, склонны к распадению и бесконечно делимы, в них нет ничего, что ни подлежало бы перемене, они нуждаются в в связывающем и сдерживающем начале, которое и должно быть душой. Итак, если душа есть тело, какое бы то ни было, даже самое тонкое (эфирное), то что опять (в свою очередь) является объединяющим ее началом? И так – бесконечно, пока мы не остановимся на бестелесном (невещественном) начале» (**Немесий**. *О природе человека*, *op. cit.*, с. 38.).

<sup>1930</sup> См.: «The substantive view has been dominant during most of the history of Christian theology. The common element in the several varieties of this view is that the image is identified as some definite characteristic or quality within the makeup of the human» (**Erickson, J. M.** *Christian Theology*, Baker Book House Grand Rapids, Michigan 49506, tenth printing 1993, p. 498). См. также: **Лосский, В. Н.** *Богословское понятие личности*, [перевод с французского из книги Valdimir Lossky. *A l' image et a la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967], **В журн.**: «Богословские труды», Сборник 14, Москва: Издание Московской Патриархии, 1975. с. 118.

<sup>1931</sup> Ориген справедливо замечает: «... не противоречит ли достоинству подобия или свойству единения сущность телесной природы, хотя бы вполне очищенной и совершенно одухотворенной? Ведь телесную природу, кажется, нельзя назвать подобной природе божественной, которая, конечно, бестелесна, и нельзя признать ее истинной действительно «единым» с божественной природой» (**Ориген**. *О началах*, Книга III, гл. 6, *op. cit.*, с. 290).

<sup>1932</sup> **Макарий, митроп. Московский и Коломенский**. *Православно-догматическое богословие* (изд. четвертое, С-Петербург, 1883) репринтное издание в двух томах. Тутаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба 1999, с. 390; сс. 450 – 451.

<sup>1933</sup> **Армстронг, Х. А.** *Истоки христианского богословия, Введение в античную философию*, В серии: «Библиотека христианской мысли». Исследования, перевод с английского В.А. Самойлова, Санкт-Петербург: изд. Олега Абышко 2003, с. 135.

<sup>1934</sup> См. **Тертуллиан**. *О душе*, В серии: «Библиотека христианской мысли». Исследования, Перевод с латинского, научное издание, С.-Петербург 2004. см.: главы IV – IX, сс. 47 - 55.

<sup>1935</sup> Но все это не мешает Тертуллиану утверждать простоту души по существу и ее неделимость, при множественности ее энергий. В этом он следует за Платоном, для которого душа - "божественна, бессмертна, Разумна, однообразна и неделима" в отличие от тела "человеческого, смертного, неразумного, многообразного и разделимого." Однообразие это философ понимает, как "в себе и по себе," "божественное чисто и однообразно."» (Тертуллиан (гл. XIV), **В кн.**: Киприан Керн, архимандрит. *Патрология*. Т. 1. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже. М.-Париж, 1996 [online], В библиотеке Я. Кротова [просмотрен 09.01.2008], доступен: <http://www.krotov.info/history/01/kern/114.html#> .).

резкой грани, разделяющей понятия духа и материи:<sup>1936</sup> дух – это та же материя, но в высшей степени тонкая и разреженная.<sup>1937</sup> Пример Тертуллиана показал, что существовала действительная угроза **христианского материализма**, развивающегося под стоическим влиянием.<sup>1938</sup> Также и **Макарию Египетскому** приписываются слова: «...каждое [творение] – ангел, душа, демон – по собственной природе своей есть *тело*, потому что, хотя и *утонченны* они, однако же **в существе своем... является *телом***».<sup>1939</sup> Душа «имеет *вид* и *образ*, уподобляющийся ангелу, как и ангелы имеют вид и образ. И, как внешний человек имеет вид, так и внутренний (ср. 2.Кор 4, 16) имеет вид, подобный ангелу, а не внешнему человеку».<sup>1940</sup> Мнение о телесности души, согласно А.Г. Дунаеву, имели также ранние александрийцы - Климент и Ориген, несмотря на их платонизм, не говоря уже о св. Иустине, св. Ирение, Тертуллиане и даже преп. Иоанне Кассиане.<sup>1941</sup> Согласно мнению Дунаева, представление о тонко-телесной природе человеческой души и бесплотных духов (восходящего к стоицизму) было свойственно *многим* отцам восточной и западной церкви, и это вызвало споры не только в схоластике, но и в новое время (последний пример – полемика свв. Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника).<sup>1942</sup> Мы должны все-таки не согласиться с такой поверхностной оценкой Александрийской психологии Дунаевым. Относительно оригеновскому пониманию природы души мы скорее присоединяемся анализу архим. **Киприана (Керна)**:

Правда, «Ориген утверждает, что «только Бог существует без материальной субстанции», тогда как другие духовные субстанции **не могут существовать без тела** («De princip.», I, VII, 4.- col. 170.); По-видимому, приходится признать, что **бестелесность**

---

<sup>1936</sup> **Попов, И.В.** *Труды по патрологии*, Том I: Святые отцы II – IV вв., Под общей редакцией А.И. Сидорова, Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Московская Духовная Академия. Учебный Комитет РПЦ, 2004, с. 19.

<sup>1937</sup> «Их теория познания, следовательно, представляет собой описание того, как одно тело, душа, подвергается воздействию других тел. В чувственном восприятии воспринятый объект откладывает в душе впечатление (впечатления, подобного печати на воске). Душа дает свое правильное или неправильное «согласие» на это впечатление, и если она делает это правильно, то достигает «понимания» воспринятого тела» (**Армстронг**. *Истоки христианского богословия*, *op. cit.*, с. 135.). В данном контексте стоиками разработана учение о различных видах соединения веществ (термины *παράθεσις*, *σύγχυσις*, *μίξις*, *κράσις* имели строго определенный смысл). Стоические понятия и термины получили широкое распространение в патристической литературе. По их схеме церковные писатели представляли себе соединение духа и материи, благодати и вещества таинств, Бога и плоти, называя его смешением (*μίξις*), срастворением (*κράσις*) (см.: **Попов**. *Труды по патрологии*, *op. cit.*, с. 20.).

<sup>1938</sup> **Армстронг**. *op. cit.*, с. 190. См. также: «Все-таки прочим церковным писателям стоический материализм (в полном объеме) остается чуждым. Они стремились, с одной стороны, реализовать мысль о физическом соединении Бога и человека, с другой – сохраняя строгое понятие о духовности Божества, они пользовались стоическими понятиями, но сопровождали последние с оговоркой, которая отнимала у них грубо чувственный, материальный смысл» (**Попов**. *op. cit.*, сс. 20 – 21.).

<sup>1939</sup> **Преп. Макарий Египетский**. *Духовные слова и послания. Собрание тина I (Vatic. graec. 694)*, Изд. подготовил (предисловие, перевод, комментарии, указатели) А.Г. Дунаев, Москва: «Индрик», 2000. с. 744.

<sup>1940</sup> *Ibid.*, (4, 24), с. 468. Ср: «Беседа 7., 7. Вопрос. Душа имеет ли зрак? Ответ. Имеет образ и зрак, уподобляющийся Ангелу. Ибо как Ангелы имеют образ и зрак, и как внешний человек имеет образ, так и внутренний имеет образ подобный Ангелу, и зрак подобный внешнему человеку» (*Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова*. Перевод с греческого при Московской Духовной Академии, изд. четвертое, Свято-Троицкая Лавра 1904. Репринтное издание. Москва «Правило веры» 1998, с. 67). Согласно анализу А. Г. Дунаева: автор «Макариева корпуса» несомненно, был основательно знаком со стоической философией, которая в первые три века оказывала сильное влияние на многих христианских авторов. «...Макарий проводит четкое различие между разными видами смешения (*παράθεσις*, *μίξις*) или просто *κράσις*. Он использует также и другие стоические термины, что в середине V века, когда в христианстве стоицизм пошел на убыль и начала возрастать роль неоплатонической философии это было поставлено ему в вину» (**Дунаев А.Г.** Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариева корпуса» первого типа, **В кн.:** *Макарий Египетский, преподобный. Духовные слова и послания, Собрание тина I (Vatic. graec. 694)*, М. изд. А.Г. Дунаев, «Индрик», 2000., сс. 93 – 95.).

<sup>1941</sup> *Ibid.*

<sup>1942</sup> **Дунаев А.Г.** Комментарии к словам 1 – 64, **В кн.:** Макарий Египетский, преподобный. *Духовные слова и послания, Собрание тина I (Vatic. graec. 694)*, Москва: изд. А.Г. Дунаев, «Индрик», 2000, с. 890.

души для Оригена только *относительна*, как относительна и бесплотность ангелов. Душа, вероятно, обладает неким *эфирным телом*. Для него *душа не есть тело, но у нее есть тело*, от которого она не может отделиться. В этой жизни это - наша *грубая плоть*, в жизни будущей - это уже будет *тело эфирное*. Душа по своему **ангельскому происхождению приобретает тело при падении**, и это тело является ее *темницей*. У Тертуллиана же душа *так сопродна (connaturelle) телу* и так от него зависит в своем происхождении, что трудно защищать самую духовность ее. Оригена не следует **заподозревать в материалистическом понимании природы души**. Тексты неясные и неудачные по своим выражениям говорят совсем о другом. Как известно, для Оригена весь настоящий миропорядок есть следствие всеобщего премирного падения духов. *Упав*, они *облеклись* в соответствующие им тела. Не изменилось только Божество Св. Троицы. Только Оно абсолютно и бесплотно. **Все остальное имеет более или менее грубую телесную оболочку**. В системе Оригена не может быть ни одного законченного существа, *совершенно свободного от телесности*. Ведь даже звезды у него являются материальной оболочкой неких духов. Поэтому он и говорит - в действительности разумные природы (ангелы) никогда не жили и не живут без материи... Иными словами, **душа есть сама по себе субстанция совершенно нематериальная**, но, ниспав со своей премирной высоты, **она при падении облекается в ту или иную плоть**, и в своем теперешнем состоянии она не м. б. представлена без телесной оболочки. Из этого другой вывод: *все материальное одушевлено, но субстанция души - духовна, а никак не материальна*.<sup>1943</sup>

В отношении того, что не душа является телом, а при определенных обстоятельствах душа имеет тело или пользуется телами.<sup>1944</sup>

Кратко учение Оригена о разумной душе и ее телах можно изложить следующим образом. Разумные существа, бестелесные сами по себе, в случае необходимости могут пользоваться телами. Тотчас по отделении от тела душа принимает облик (τὸ σῆμα), подобный грубому и земному телу. Поэтому умершие являются в облике, подобном тому, какой имели во плоти. При отделении от земного тела и еще прежде воскресения (бестелесная) душа *имеет некое тело*<sup>1945</sup>... Важным элементом психологии Оригена было **представление о тонком теле, служащем душе одеянием и колесницей**<sup>1946</sup>... [После Платона тонкое тело именуют колесницей души, световидным, *эфирным* и *пневматическим* телом, а у Прокла - это звездное (ἀστροειδές) тело]. Смысл обращения к идее такого тела состоял в том, что **требовалось объяснить соединения ума и плоти через введения между ними посредника, которым является оболочка души**, сохраняющаяся после распада земного тела и не полностью материальная. В этом ее различие от совершенно нематериальной пневмы церковных авторов... В после-платоновской теории о колеснице важен тот момент, что душа на пути с небес на землю облекается в различные материальные оболочки. Это **материальное приращение** служит ей *оболочкой*<sup>1947</sup>... Хотя во многих местах Ориген говорит, что в период между смертью и воскресением душа лишена тела, часто это означает *не отсутствие тела вообще*, но лишённость земного тела при сохранении тела *тонкого* и невидимого... Для христианских платоников Александрии колесница души или световидное тело – это произведение рук Божьих. Распространенным было толкование Быт 1:27 и 2:7 как **двойного** творения. Сначала творится разумная душа, а затем световидное тело, которое служит *колесницей души* (в другом месте Ориген говорит, что ум, уклоняясь от своего исходного состояния и достоинства, становится душой). **Это творение происходит в результате соединения ума и световидного тела, что делает душу отчасти материальной**. Вот так передает Прокопий из Газы (V в.): «Те, кто занимается аллегориями... утвержда-

<sup>1943</sup> Киприан (Жерн), архим. *Антропология Св. Григория Паламы*, Москва: «Поломник» 1996. с. 114.

<sup>1944</sup> Петров В.В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции, *В кн.: Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в античности и в средние века (Исследования и переводы)*, Редакторы П.П.Гайденко и В.В.Петров, Москва: Российская Академия наук. Институт философии, Прогресс-Традиция 2005., сс. 578 – 615.

<sup>1945</sup> Ibid. с. 579.

<sup>1946</sup> Ibid. с. 601.

<sup>1947</sup> Ibid. с. 602.

ют... Человек, созданный из праха (Быт 2, 7), есть тонкое тело, достойное жизни в раю, а некоторые из них называют его световидным. **Кожаные одежды** (Быт 3:21) объясняются у них посредством отрывка: *Ты кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов 10, 11). Они говорят, что вначале душа пользовалась световидным телом, как колесницей, и уже это тело позднее одето в кожаные одежды. Теперь мы знаем, что именно так толковал **Дидим Слепой** в своем комментарии на Бытие. При этом истчником Дидима был Ориген<sup>1948</sup>... Для понимания психологии и эсхатологии христианских платоников важно, что световидная колесница понималась и как *эфирная*. Тела ангелов и праведников эфирны. Для Оригена эфир – это место на небе, где находятся чистейшие тела, это место более высокое, чем воздух... Считалось, что таковы тела ангелов... Он прямо учит, что ангелы и демоны имеют тела, но тонкие разреженные... Тело демона (и воскресшего грешника) почти такое же тонкое, как и у ангела (и праведника), за исключением того, что оно не светлое, но темное<sup>1949</sup>... Телам воскресения, чтобы жить в области эфира, потребны эфирные тела, поскольку тело должно быть приспособлено к среде обитания... Дидим определяет человека, созданного по образу Божию, как внутреннего человека, который имеет «бестелесную и умопостижимую сущность (ἀσώματος καὶ νοερά οὐσία)». Он называет такого человека нематериальным (ἄυλον) и говорит: «Но поскольку человек пришел также в другое состояние, так что ему требовалось нечто, что он мог бы использовать, ему пришлось иметь тело – орудие (ὄργανικὸν σῶμα) [т.е. световидное], а теперь появились еще и кожаные [одежды]».<sup>1950</sup> Таким образом, нематериальный внутренний человек сначала облачался в световидное тело, а затем в тело земное.... Ориген, опирающийся на сказанное ап. Павлом, постулирует, с одной стороны, отбрасывание земной оболочки, а с другой – облачение в новую, пригодную для обитания в «чистых, эфирных местах». Согласно Оригену и Дидиму, душа всегда остается в шатре – своем тонком, световидном теле.<sup>1951</sup> Подобно Платоникам Ориген называет душу бестелесной, но фактически она всегда находится для него в тонком теле, т.е. в той же материи.<sup>1952</sup>

В таком же духе рассуждает и русский аскет- платоник **Феофан Затворник**. Без выше приведенных рассуждений мысль еп. Феофана об эфирной оболочке души может показаться непонятной.

... я заводил с Вами речь о некоей *тонкой-претонкой стихии, которая тоньше света.* Зовут ее **эфир**... Я признаю, что такая тончайшая стихия есть, все проникает и всюду проходит, служа *последнею гранью вещественного бытия.* Полагаю при сем, что в этой стихии витают все блаженные духи - ангелы и святые Божий, - сами будучи *облечены в некую одежду из этой же стихии.* Из этой же стихии и **оболочка души нашей** (доразумевайте при сем слове и дух, который есть *душа души* нашей человеческой). **Сама душа - дух, невещественна, но оболочка ее - из этой тонкой невещественной стихии.** Тело наше *грубо*, а та *оболочка души - тончайшая есть* и служит **посредницею между душою и телом.** **Чрез нее** душа действует на тело и тело на душу<sup>1953</sup>... И когда (обитатели эфира – *Ю.Д.*) очи свои обращают на землю, то есть на нас грешных, то ясно видят и нас... только не это грубое тело наше, до коего им дела нет, а видят самую душу нашу как она есть, *не непосредственно, а посредством оболочки души*, сродной с их оболочкою и тою стихиею, в коей они живут, - *ибо состояние души верно отражается в ее оболочке*<sup>1954</sup>... сидят двое и разговаривают, при этом душа каждого настроена своим образом. Каждый из них не видит, что на душе у другого, *по причине грубой занавески тела, за которою прячется душа;* а ангелы и святые, если обратят взор на них, увидят душу их, как она есть и что в ней есть... Если в ней святые мысли и чувства, оболочка ее *светла*, и при каждом святом чувстве светла особым образом.

<sup>1948</sup> Ibid. с. 605.

<sup>1949</sup> Ibid. с. 607.

<sup>1950</sup> Ibid. с. 608.

<sup>1951</sup> Ibid. с. 613.

<sup>1952</sup> Ibid. с. 614.

<sup>1953</sup> **Феофан Затворник, свят.** *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* *ор. cit.*, сс. 70 – 71.

<sup>1954</sup> Ibid. с. 72.

А если мысли и чувства ее не совсем чисты, то и оболочка ее не светла и от каждого нечистого чувства своим образом *помрачена*, являясь то как *туман*, то как *мрак ночи*... И вот такими-то видят нас небожители и, судя по тому, какими видят, радуются о нас или скорбят.<sup>1955</sup>

Понятно, что, провозглашая телесность души по существу, Игнатий Брянчанинов попадает в теологически неловкое положение. С точки зрения платоника это прикрытие к чисто стоической традиции мышления (в данном вопросе о телесности души) является чем-то новым, «неправославным», опасным и ложным: «Мнение же, выраженное в «Слове о смерти» и поддержанное в Прибавлении к нему, **ТЕРПИМО БЫТЬ НЕ МОЖЕТ**. Это **УЛЬТРА-МАТЕРИАЛИЗМ**, или материализм, вышедший из своих пределов» - смело заявляет современник Брянчанинова и классик исихастского возрождения - **Феофан Затворник**.<sup>1956</sup> Поскольку Брянчанинов занимает крайне критическое отношение по отношению к философии, то в своей психологической доктрине он делает сильный упор на научные познания своего века (как бы стараясь оправдаться и компенсировать скудный материал прямых доказательств из святоотеческой письменности):

**Науки**, рассматривающие вещество, *достигли* в новейшее время *величайшее развитие*... **Химия** положительно указала, что все органическое имеет свою степень вещественности. **Математика** столько же положительно доказала, что все ограниченное подчинено пространству... Химия отвергает младенческое определение вещества ... оно может простираться и простирается далеко за пределы наших чувств<sup>1957</sup>.

Истинную философию святитель Игнатий видел в синтезе знаний положительных наук и подвижничества православной Церкви,<sup>1958</sup> поэтому (в идеале) православный христианин должен, «по изучении положительных наук, основательно изучить подвижничество православной Церкви, чтобы в последствии даровать человечеству истинную философию, *основанную на точных знаниях*, а не на произвольных гипотезах».<sup>1959</sup>

**Мировоззренческий материализм** Брянчанинова виден также из следующих слов:

Мы упомянули выше **о мiрах видимом и невидимом**. Это понятие — **относительное**. Оно образовалось в нас из состояния падения, в котором мы находимся, в котором очень естественно называть видимую нами часть создания Божия мiром видимым, а невидимую — мiром невидимым. **В сущности этого разграничения нет**<sup>1960</sup>.

Свой тезис Игнатий основывал на критике учения Декарта о дуализме материи и духа: «Декарт не видит никакой связи, никакого сродства - употребляем техническое выражение химии - между духом и веществом». Западные богословы и русские крити-

<sup>1955</sup> Ibid. с. 73.

<sup>1956</sup> См.: **Феофан Затворник, СВТ**, *Душа и ангел – не тело, а дух*, В Библиотеке святых отцов и учителей церкви «Ни-ка», [просмотрен 11.01.2008], доступен: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=dushaiangel>.

<sup>1957</sup> *Прибавление к «Слову о смерти»*, **В кн.:** ПСТ, Том III, М: Полоник 2002, сс. 283 – 284. См. также: «Математика только делает намек на существование предметов, вне объема наших чувств. — **Физика и химия** открывают другой вид законов вещества... Она с осязательной ясностью доказывает и убеждает, **что вещество, хотя оно, как вещество, должно иметь свои границы, не может быть постигнуто и определено человеком**, и по обширности своей, и по многим другим причинам. **Химия** следит за постепенным уточнением вещества, доводит его до тонкости, **едва доступной для чувств человеческих, в этом тонком состоянии вещества еще усматривает сложность и способность к разложению на составные части**, более тонкие, хотя самое разложение уже невозможно. Человек **не видит конца уточнению вещества**, так как и увеличению чисел и меры. Он постигает, что бесконечное должно быть и невещественным; напротив того **все конечное должно по необходимости быть и вещественным**» (Плач мой, **В кн.:** ПСТ, *А.О.*, Том I, сс. 516 – 517).

<sup>1958</sup> **Козырев А. П.** Игнатий, **В кн.:** *Русская философия. Словарь*. Под общей редакцией. М. А. Маслина, Москва: Терра – Лнижный клуб, Изд. «Республика», 1999. с. 169

<sup>1959</sup> *Слово о смерти*, Том III, *op. cit.*, с. 120.

<sup>1960</sup> *Слово о человеке*, Том I, *op. cit.*, с. 550.

ки его воззрений (о природе души) усваивают, по мнению Игнатия, именно мнение Декарта.<sup>1961</sup> В своих доводах Брянчанинов обильно<sup>1962</sup> ссылается не только на факты естествознания, но и на отдельные высказывания Макария Египетского, Кассиана Римлянина, Иоанна Дамаскина.<sup>1963</sup> Однако уже упомянутый современник святителя Игнатия, - Феофан Затворник отказывается признавать в учении Брянчанинова традиционноправославные черты: это «мнение... мало известное в христианском мире».<sup>1964</sup> Свое недоумение еп. Феофан высказал также и в личном письме к еп. Игнатию: «Мысль сию считаю **НЕПРОВАСЛАВНОЙ И ОПАСНОЙ**. Приводимые Вами доказательства никак не убедительны... с веществом, как его не утончайте, духовные явления совсем не вяжутся, и нигде мне не случилось слышать такого учения»<sup>1965</sup>. Однако Брянчанинов сам неустрашимо повторяет: «Таково учение Православной Церкви о сотворенных духах... усвоение тварям свойств Творца есть в отношении к Творцу **богохульство**»<sup>1966</sup>. Таким образом, он не только «придерживался» своего особого, частного мнения, но и настойчиво старался опровергнуть противоположное мнение (о безусловной духовности души), которое он обозначает, чуть ли не еретическим, появившимся у "западных" христиан.<sup>1967</sup> А по суждению Г.Флоровского Брянчанинов «оставался вполне современным человеком по своей психологии и умственным привычкам. Всего резче это сказалось в его известном споре со святителем Феофаном о природе духов и ангелов»<sup>1968</sup>. Справедливости ради мы должны отметить, что Брянчанинов не богословствует о телесности души абстрактным образом; данный теологумен должен служить в основном нравственным целям: «душа действительно претерпевает муки за грехи после смерти. Но для этого ему надо было доказать, что эти муки реальны, чувственны. А если душа совсем нематериальна и бестелесна, то как тогда она чувствует эти муки? И святитель разворачивает перед читателем подробную аргументацию из доводов разума и

<sup>1961</sup> Козырев А. П. *Игнатий, op. cit.*, с. 169.

<sup>1962</sup> См. письмо еп. Игнатия от 3 февраля 1864: «Посылаю «Взгляд» и дополнительные цитаты к «Слову о смерти». ...В сущности, материал этот таков, что он заградит уста, отверзающиеся против прямого и открытого учения церкви. Из «Взгляда» видно, что все понятия заимствованы рецензентом из западного учения, противного Восточной Церкви» (Письмо № 514, с. 740).

<sup>1963</sup> См.: Слово о человеке, *op. cit.*, с. 555; Слово о смерти, *op. cit.*, с. 72 – 73; 75; Прибавление к «слову о смерти», *op. cit.*, сс. 203 – 205; 283 – 284 и др.

<sup>1964</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Душа и ангел – не тело, а дух, *op. cit.*, <http://nika.com.ua/index.php?Lev=dushaiangel>.

<sup>1965</sup> См.: Вадим Коржевский, иерей. Пропедевтика аскетике. Компендиум по православной святоотеческой психологии, Москва: Российская Академия Образования Центральное региональное отделение, 2004, с. 121. См. также: «Феофан в своих возражениях подчеркивал, всего больше, простоту души, — и вряд ли возможно считать сознание или совесть только чем-то «эфирным!» Для объяснения связи души и тела нет повода овеществлять душу, — достаточно допустить их динамическое сродство. Впрочем, Феофан соглашался допустить, что душа, как бы одета некой «оболочкой, тонкой, эфирной». Ссылки на химию и математику вряд ли убедительны в богословском рассуждении. Доводы Феофана вполне исчерпывают вопрос...» (Флоровский. Пути. *op. cit.*, с. 394).

<sup>1966</sup> Прибавление к «слову о смерти», Том III, *op. cit.*, с. 203.

<sup>1967</sup> В "Прибавлении к Слову о смерти" он пишет: "Западные, принявшие в недавнее время много учений, чуждых и противных Православной Церкви, недавно приняли чуждое и противное ей учение о совершенной неведущности сотворенных духов, приписали им духовность в той степени, в какой имеет ее Бог. Они поставили Бога, Творца всех и всего, в один разряд существ с сотворенными духами, признают их независимость от пространства, отрицают в них подобную телам способность к передвижению..." (См.: Пимен (Хмелевской), архиеп. Саратовский и Вольский. *Всегда с Богом*, (см. Часть 3: «Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле») [online], В Информационно-аналитический портале Саратовской епархии «Православие и современность», [просмотрен 11.01.2008] доступен: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/pimen/always/contents.html>.

<sup>1968</sup> «...Отчасти в этих доводах повторяются некоторые отеческие мотивы, но еще сильнее чувствуется влияние идеалистической философии. Сам Игнатий ссылается на относительность понятия вещества по учению современной науки и отождествляет душевное с эфирным... Это, во всяком случае, гораздо больше напоминает романтическую натурфилософию, чем отеческую традицию» (Флоровский. Пути, *op. cit.*, сс. 394 – 395.).

свидетельств отцов и житий святых, что душа имеет свое тонкое, но вещественное тело».<sup>1969</sup>

Резкий, никаких возражений нетерпящий тон, с каким Брянчанинов отстаивает свои частные мнения (теологумены), представляя их качестве ортодоксальных, вселенских истин, заставляет нас сделать некоторые выводы: 1) логически выстроенное и обильно аргументированное (в основном из святоотеческого материала) учение еще не гарантирует безошибочность или «математическую точность» (акривии) православного вероизложения, на которое постоянно претендует наш автор в своей миссии по реконструкции исихастской духовности. Автор остается непоколебимо убежденным, что именно его взгляды выражают истинное учение ПЦ, в то время, когда «доводы Феофана полностью исчерпают вопрос...»<sup>1970</sup>. 2) Из полемики еп. Игнатия с еп. Феофаном Затворником о природе души (см. Приложение № 9) хорошо видно, что факты из св. Писание и Предания могут быть собраны, классифицированы и истолкованы совершенно различным образом и подстроены под целеустановки определенной философской идеи. 3) Видно также, с какой настойчивостью частные (или общепринятые) теологумены могут быть абсолютизированы в качестве ортодоксальных по преимуществу, создавая опасный прецедент по отношению к нетерпимости и сектантскому сознанию.

#### **Приложение № 10: Основы античной психологии. Проблема страстной части души**

Напомним<sup>1971</sup> читателю, что античная психология подразделяет душу человека на две **основные** части - на **разумную** (τὸ λογικόν) и **неразумную** (τὸ ἄλογον).<sup>1972</sup> Иными словами – *только* в своем высшем, существенном, духовном и божественном сегменте душа является *разумной*. Данную модель антропологии можно иллюстрировать посредством облика человеческого тела, где именно **голова** (в своей *сферичности*) лучше всего указывает на *духовную, божественную и вечную* часть в человеческом существе.<sup>1973</sup> Эта **духовная и бессмертная сущность** помещена в смертном, чувственном и материальном одеянии, образуя нечто подобное *колеснице*.<sup>1974</sup> Употребляя символический язык тела, *неразумная* часть помещена ниже головы - в *туловище*. Та часть туловища, которая размещена *ближе* к голове – более благородна, чем та, которая составляет *нижнюю часть тела*.<sup>1975</sup> Согласно другой иллюстрации, представленной Платоном, - *форма души*<sup>1976</sup> уподобляется колеснице, которой руководит ум - νοῦς. И только этому **духовному кормчему** доступно созерцание трансцендентного мира духовных сущностей.<sup>1977</sup> Один из руководимых умом коней имеет *благородную* породу и слушается его командам, а другой, имея *низкопробную* натуру, выполняет приказы ума с великим сопротивлением.<sup>1978</sup> Также в своей *Respublica* Платон убедительно доказывает, что **гнев** или вспыльчивая сила (τὸ θυμικόν) составляет особое подразделение страстной части души.<sup>1979</sup> Если гнев (будучи более благородной частью неразумной души) становится послушным орудием (собакой) в руках разума, то посредством этой неразумной (но более благородной) силы души разум может эффективно обуздывать и са-

<sup>1969</sup> Андрей Лоргус, свящ. *Православная антропология* (М.: Граф-пресс, 2003. Вып. 1.) [online], В Pagez.ru: [просмотрен 11.01.2008], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/lorgus/index.php>.

<sup>1970</sup> Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, с. 395.

<sup>1971</sup> Мы уже коснулись основных фактов проблематики, связанной с античной психологии, когда говорили о сущностных аспектах онтологической трансформации (см. Введение, 1).

<sup>1972</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика. **В кн.:** *Этика*, Москва: изд. АСТ, серия: Philosophy, 2000., с. 61.

<sup>1973</sup> Платон. Тимей. **В кн.:** *Избранные диалоги*, серия: Philosophy, Москва: изд. АСТ, 2004, с. 427.

<sup>1974</sup> Ibid., с. 455.

<sup>1975</sup> Ibid., с. 456.

<sup>1976</sup> Platons. Faidrs. No: *Dialogi un vēstules*, tulk. Ā. Feldhūns, Zinātne 1999, lpp. 152.

<sup>1977</sup> Ibid., с. 154.

<sup>1978</sup> Ibid., сс. 152. 161.

<sup>1979</sup> Platons. *Valsts*, tulk. G. Lukstiņš. Zvaigzne ABC. (IV.gr.XIV – XVI). 101 – 105 cc.

мую низшую и (онтологически) некачественную часть неразумной души – **вожделение** (пожелательную силу, ἐπιθυμητικόν).<sup>1980</sup>

Итак, душа человека имеет **две** основные части - РАЗУМНУЮ и СТРАСТНУЮ (παθητικόν), **не равных** по своему онтологическому качеству и функциям. А страстная часть души, в свою очередь, еще подразделяется еще на две части – одна из которых *непослушна разуму*, а другая – послушна и повинуется разуму.<sup>1981</sup> Повинующаяся разуму часть разделяется на две – на аффективную (τὸ θυμικόν) и чувственно – пожелательную (τὸ ἐπιθυμητικόν).<sup>1982</sup> В итоге это платоновское деление души (в парадигме дуалистической антропологии) без существенных модификаций перенимают практически все греческие отцы Церкви.<sup>1983</sup>

Существенный вклад в античном понимании человека совершен Аристотелем (в его трактате Περὶ ψυχῆς); он обосновал, как *из трех видов души* ярусобразно<sup>1984</sup> образуется **человек, разумное животное** (ζῷον λογικόν).<sup>1985</sup>

Если **растительная душа** (θρεπτικὴ ψυχή), присущая всему живому, наделена способностью расти и питаться (воспроизведение и питание - кн. II, гл. 4), то **животная душа** (τὸ ζῷον) появляется благодаря **ощущению** (διὰ τὴν αἴσθησιν πρῶτως) (кн. II, гл. 2). А кому присуще ощущение, тому присуще также **воображение** (φαντασίαν) и способность к испытанию удовольствия и печали, приятного и тягостного. А кому все это присуще, тому присуще также и **вожделение** (ἐπιθυμία)<sup>1986</sup>: ведь желание есть стремление к приятному» (кн. II, гл. 3). Наконец, появляется существо, обладающее способностью **рассуждения** и **размышления**, которому также присущи способности нижестоящих - растительной и животной души.

Христианские платоники **Немесий Эмесский**<sup>1987</sup> и **Григорий Нисский** интегрируют аристотелевскую схему жизненных ступеней **устройства** человеческой природы в своих построениях. «Природа как бы из *ступенек*, то есть из отличительных признаков (идиом), совершает *путь восхождения* от самого малого к совершенному».<sup>1988</sup> Аристотелевская мысль служит отличным добавлением к платонической трихотомии души, (телеологически) поясняя *восходящую* линию жизненных идиом, иерархическое строение космоса от низших ступеней к разумному и божественному. Лучшие достижения античности (Платона и Аристотеля) синтезируется Григорием Нисским с трихотомическим воззрением ап. Павла (1.Фес. 5, 28). Переломленная через призму оригеновской

<sup>1980</sup> Ibid.

<sup>1981</sup> См.: **Иоанн Дамаскин**. *Точное изложение* (гл. XII «О человеке»), *op. cit.*, с. 83.

<sup>1982</sup> **Немесий**. *О природе человека*, гл. XVI, *op. cit.*, с. 111.

<sup>1983</sup> См.: **Стефан Кашменский, прот.** *Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой*, В серии: Святоотеческая христология и антропология: Выпуск 3, Пермь: Православное общество «Панагия», 2002., с. 13.

<sup>1984</sup> См. „*Stufenreich des Lebendigen*“ (**Störig, H. J.** *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 15., überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart; Berlin; Köln: Vg. W. Kohlhammer, 1990., с. 181).

<sup>1985</sup> См. **Аристотель**. *О душе*. *op. cit.*, сс. 396 – 408.

<sup>1986</sup> εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. (**Аристотέλου**. *Περὶ Ψυχῆς*, Μετάφραση-Σχόλια: Παύλου Γρατσιάτου, ΒΙΒΛΙΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ, ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β', 6., Αθήνα, "Φέξη", 1911, Available: <http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/contents.html>).

<sup>1987</sup> «С неодушевленными (предметами) человек схож по телу и по сложению из четырех стихий, с растениями же, кроме указанного, еще по производительской (σπερματικῆν) и питательной (θρεπτικῆν) силе (δύναμιν); с бессловесными же тварями (животными) он схож не только во всем этом, но и сверх этого... по произвольным движениям, по стремлениям (желаниям), гневу... по чувствительной (ощущающей) и дыхательной силе (способности): ведь это все свойственно людям и неразумным (животным), хотя и не всем все. Через посредство же разума человек соприкасается с бестелесными и разумными существами... Вследствие этого он находится как бы посередине (на рубеже) между разумным и чувственным бытием» (**Немесий**. *О природе человека*, гл. I, *op. cit.*, с. 19).

<sup>1988</sup> **Григорий Нисский, св.** *Об устройении человека*. Перевод, послесловие и примечания В.М. Лурье, АХИОМА, С.–Петербург 2000., гл. VIII, с. 34. См. также: **Г. Нисский, св.** *О душе и воскресении*. *op. cit.*, сс. 217 – 219.

системы, трихотомия ап. Павла тут претерпевает полную трансформацию в духе античного дуализма и эллинистической мистики.<sup>1989</sup> Напомним, что в системе Оригена, отца Александрийского богословия, душа есть лишь «продукт падения духа»<sup>1990</sup>:

Душа есть нечто среднее между немощною плотью и добрым духом («De princíp.», II, VIII, 4.- col. 224.)... В комментариях на ев. от Иоанна (XXXII, 2) душа ясно отличается от духа: «повсюду в Писаниях я находил различие души от духа, и я вижу, что душа есть нечто *промежуточное* между духом и плотью, и она способна и к пороку, и к добродетели. Тогда как дух, который в человеке, исключен из зла»... Кроме того, у Оригена есть и такая мысль: «душа, возвышаясь и следуя за Духом, и отделяясь от тела, не только следует за Духом, но и *обращается в Него*, и отлагает свое душевное и *делается духовной*» («De oratione», 10.). Это подтверждается и словами о том, что душа может беспрестанно совершенствоваться от добра к лучшему и еще более возвышенным ступеням добра («Homil. in Numer.», XVII, 5.). Но можно найти и *обратное* предположение, а именно, что ум (т. е. дух) *обращается в душу* то в большей, то в меньшей степени («De princíp.», II, VIII, 4.- col. 224.).<sup>1991</sup>

Опираясь на (схему ступенчатого восхождения) Аристотеля, **Григорий Нисский** развивает систему христианского спиритуализма в духе Оригена. Трем основным ярусам иерархически построенного космоса соответствуют три ярусобразные части человеческого состава (тело – душа – дух; согласно 1Фес. 5, 23):

говоря «тело» вместо «питательная часть», «душою» означая чувствующее, а «духом» - умное (νοητόν)... Отсюда и Апостол знает три различных произволения, имеюя плотским то, которое печется о чреве, о его сладострастии; душевным - то, что в середине между добродетелью и злом, возвышается над последним, но не вполне причастно первой; духовным - то, которое созерцает совершенство божественного гражданства... В другом же месте, сравнивая среднее с совершенным, говорит: Душевен же человек не приемлет яже Духа: юродство бо ему есть. Духовный же востязует убо вся а сам той ни от единого востязуется (1Кор. 2, 14 - 15), потому как душевный превосходит плотского, так аналогично этому духовный выше душевного.<sup>1992</sup>

Стоит отметить, что в таком же духе рассуждает знаменитый русский исихаст, епископ **Феофан Затворник**:

душа составляет низшую сторону тамошней внутренней жизни, а высшую составляет дух (1, п. 106, с. 89)... человек тоже с одной стороны, что животное с душою; но с другой – он несравненно выше животного, ибо имеет разум - νοῦς, что совершенно соответствует слову дух. Сказать: животное разумное есть то же, что сказать: животное одухотворенное (1, п. 106, с. 98). ... По святому Антонию, душа одного ранга с душою животных. Что нас отличает, это есть ум, что я называю дух (1, п. 106, с. 98 – 99). «В человеке надо различать душу и дух... Душа - низшая сила, или часть той же силы, назначенная на ведение дел земной жизни. Она такого чина, как и душа животных, но возвышена, ради сочетания с нею духа. Дух из Бога, сочетавшись с душой животных, возвел ее на степень души человеческой. Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетьерка или живое тело? Оно было живое тело - было животное в образе человека, с душой животной. Потом Бог

<sup>1989</sup> Согласно новой модели - «дух» (τὸ πνεῦμα) человека превращается в ум – (νοῦς), обозначая теперь разумную и онтологически высококачественную часть души (τὸ λογικὸν); а «душе» (ἡ ψυχὴ) и «телу» (τὸ σῶμα) указывается место по ту сторону человеческой сущности; они теперь должны соответствовать неразумной (ἄλογον) или в страстной (παθητικὸν) части души, имея онтологически отличное качество.

<sup>1990</sup> См. Ориген. *О началах*, *op. cit.*, (кн. II, гл. 8), с. 148. Ведь для Оригена душа – это всего лишь **охлажденный дух**: «Ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван душою; и это душа, в случае восстановления и исправления, снова делается умом» (Ibid., с. 151.).

<sup>1991</sup> **Киприан (Керн)**, архим. *Антропология Св. Григория Паламы*, *op. cit.*, сс. 119 – 120.

<sup>1992</sup> **Г. Нисский**. *Об устройении человека*, гл. VIII, *op. cit.*, с. 34.

вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек - ангел в образе человека... И не понимаю, чем тут смущаться?!..<sup>1993</sup>

Поскольку душа в системе платоновской философии соотнесена с вечными идеями, она отождествляется с умной и разумной сущностью (νοερά καὶ λογικὴ οὐσία).<sup>1994</sup> Иными словами, истинный человек не является той эмпирической и психосоматической целостностью, с которой мы привыкли оперировать в исторической реальности, подразумевая человека. Скорее человек – это его духовная сущность; и истинное место его вечного пребывания – духовный мир чистых сущностей. Все остальное (т.е. страстная или неразумная часть души) является всего лишь **прибавочным**, имеет природу акциденции. Поэтому страстная часть души [«гнев» и «вожделение» (согласно терминологии платоновской трихотомии), или «душа» и «тело» (согласно эллинизированной версии трихотомии ап. Павла)] **не принадлежит к человеческой сущности**. Все это, как говорит Григорий Нисский, *близко к душе (точнее, вокруг души - περὶ τὴν ψυχὴν ἔστι), но не является душой (καὶ ψυχὴ οὐκ ἔστιν)*. Это всего лишь **НАРОСТЫ** (μυρμηκία), возбуждающие зуд. *Приросшие* к мысленной части души, эти наросты *как бы считаются частями души*, однако **«не то, что душа в сущности»**.<sup>1995</sup> Духовная сущность при метафизическом низпадении облекается в смертность, что совпадает с облечением в неразумную природу, с приобщением к жизни бессловесного естества (животных) и усвоением его качеств. Иными словами - биологическая и психологическая жизнь (весь психосоматический состав человека) является своего рода одеждой, "кожаными ризами /χιτῶνας δερματίνοους" (Gen. 3:21). Таким образом, человек приобретает некое «второе естество», присоединенное к первоначально духовному существу.<sup>1996</sup>

Излишне подчеркнуть, какими последствиями чревато данное антропологическое понимание для целей аскетического усовершенствования. Данная система взглядов, где античная онтология и космология, замаскированная под иудео-христианский нарратив (в качестве «волка в овечьей шкуре»), выступает метафизическим обоснованием и оправданием христианского аскетизма (как *возвращение, восхождение* к своим истокам, преодоление, претворение душевного в чисто духовное). Поэтому неудивительно, что христианские платоники часто стараются скрывать «тайную философию» своего «православного» мировоззрения, делая вид, как будто эллинизм после воцерковления «переплавился» и просто стал христианским по существу. Однако дуализм и спиритуализм платонической антропологии можно замаскировать под видом (аллегорически истолкованным фактом) библейского грехопадения. Итак, под *формальной ширмой* исторически понимаемого грехопадения, легко можно затаить совершенно иное понимание «грехопадения», связанное скорее с эллинистической концепцией «метафизического низпадения» духовной сущности. Применяя метод платонической аллегорезы к фактам библейского Откровения, можно ведь оправдать любые спекуляции по поводу истинной человеческой природы. К примеру - «то, что эмпирическая наука называет "человеческим естеством" в библейском и святоотеческом понимании есть уже

<sup>1993</sup> Собрание писем святителя Феофана, выпуск 1.М.1898, (1, п.106, с.19), **В кн.:** *Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника*, изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1998., с. 113 - 115.

<sup>1994</sup> См. **Немесий**. *О природе человека*, *op. cit.*, с. 62.

<sup>1995</sup> **Г. Нисский**. О душе и воскресении. **В кн.:** *Восточные отцы и учителя церкви IV века*, том II., *op. cit.*, с. 216. Греческий текст: *TLG*, 46.56.37.

<sup>1996</sup> Это значит, что такие атрибуты человеческой жизни, как «половое общение, зачатие, рождение, нечистота, кормление грудью, принятие и извержение пищи, постепенное взросление, старость, болезни и смерть» [Свт. Григорий Нисский. *О душе и воскресении*, PG 46, 148C-149A.], возделывание земли "в поте лица", различные профессии, науки, искусства, политика, - словом, все роды деятельности, обеспечивающие выживание в мире, являются частью *кожаных риз*» (См. **Неллас, Панайотис**. *Кожаные ризы*, часть I и часть II, **В библиотеке:** Pagez.ru «Тексты, справочники и документы» [просмотрен 11.01.2008], доступен: <http://pagez.ru/olb/066.php>.)

**познейшее естество**, состояние, вошедшее в силу после падения, а не перевозданная, подлинная человеческая природа.<sup>1997</sup> Таким образом, греческий богослов и религиозный мыслитель **Панайотис Неллас** создает философскую основу для легитимации снятия «кожаных риз», т.е. для дематериализации и онтологической трансформации всего того, что мы привыкли обозначать человеческим. Иными словами - апологеты эллинистического спиритуализма желают довести до сознания своих слушателей, что **нынешнее понимание «человеческого» сугубо неверно!** То, что мы подразумеваем под «человеческим», в лучшем случае означает человека в потенции, а в худшем - «животное».

Хотя общепринято считать, что стоический идеал бесстрастия (*ἀπάθεια*), связанный с *отсечением* страстной части души, существенно отличается от патристического понимания бесстрастия (ибо подразумевает не уничтожение страстной части души, но исцеление последней),<sup>1998</sup> однако, граница, размежевающая античную и православно-аскетическую духовность, весьма зыбка, незаметна и неустойчива.<sup>1999</sup> Поэтому не удивительно, что спиритуализм Григория Нисского без всяких оговорок перенимается в трудах классиков восточного аскетизма, например, у **Исаака Сирина**:

Страсти суть нечто **придаточное**, и в них виновна сама душа. Ибо по природе душа *бесстрастна*... Не принимают сего держащиеся внешнего любомудрия, а подобно им и их последователи. Напротив того, мы веруем так, что Бог созданного по образу сотворил *бесстрастным*. Созданным же по образу разумею относительно не к телу, но к *душе*, которая невидима... Посему должно увериться, что страсти, как сказали мы выше, **не в природе души**.<sup>2000</sup>

Также и **Максим Исповедник** отрицает причастие страстной части души к естеству человека:

ВОПРОС I: Являются ли страсти сами по себе злом, или они зло вследствие употребления ими? Я имею в виду наслаждение и печаль, желание [и] страх и [все] следующие за ними [страсти]. ОТВЕТ. Страсти эти, как и прочие, **первоначально не были созданы с естеством человека**, иначе бы они входили в *определение* [этого] естества. Научившись от великого Григория Нисского, я говорю, что они были внедрены [в человеческое естество] *вследствие отпадения* от совершенства, **приросши** к неразумнейшей части естества.<sup>2001</sup>

Ссылаясь на Максима Исповедника, свою аскетическую систему строит известный возродитель исихазма - **Никодим Святогорец**, трактующий чувственное восприятие человека как состояние отпадения от чисто умственной созерцательности.

Знай, что по св. Максиму, великому богослову, и перевозданный Адам создан от Бога *не воображаемым*. Ум его, чистый и безвидный, будучи и в деятельности своей умом, не принимал сам вида или образа от воздействия чувств или от образов вещей чувственных; но, *не употребляя этой низшей силы* воображения и не воображая ни очертания, ни вида, ни размера, ни цвета сих вещей, высшею силою души, т. е. *мыслью*,

<sup>1997</sup> Ibid., ч. I, <http://pagez.ru/olb/067.php>.

<sup>1998</sup> См. **Армстронг, Х.А.** *Истоки христианского Богословия*, *op. cit.*, с. 140.

<sup>1999</sup> Например Немесий в своем каталоге страстей в одном ряду с печалью (*λύπη*) включает также и сострадание (*ἔλεος*). Таким образом, сострадание в качестве печали из-за чужих бедствий может (чисто стоическом духе) быть рассмотрена как страсть, а не христианская добродетель. Немесию составляет определенную трудность объяснить, как бесстрастная натура может быть сопоставлена с т.с. доброй страстью. Он выходит из положения, говоря, что созерцательная натура «остаётся совершенно бесстрастной, отдавая себя от всего такого и предаваясь Богу. Дельный муж в таких случаях страдает в меру и не переходит границы» (**Немесий**. *О природе человека* (гл. XIX), *op. cit.*, с. 121).

<sup>2000</sup> **Преподобного Аввы Исаака Сирина Слова подвижнические**, Москва: «Правило веры» 1998., с. 18.

<sup>2001</sup> Вопросы к Фалассию (Вопрос 1), **В кн.: Творения преподобного Максима Исповедника**, Книга II, Серия: Святоотеческое наследие, Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова, Москва: Изд.: «Мартис» 1993., с. 28.

чисто, не вещественно и духовно созерцал одни чистые идеи вещей, или их значения мысленные...<sup>2002</sup>

Однако спиритуалистическая трактовка страстной части души отнюдь не является consensus-ом в церковно-патристической традиции. Уже **Тертуллиан** критикует это положение платоновской психологии, при котором только разумное начало считается природным, в то время как две подразделения неразумной души - «вспыльчивое» (θυμικόν) и «вождедевающее» (ἐπιθυμητικόν) приравняется животному уровню существования. Тертуллиан справедливо указывает на личность воплощенного Господа, восприявшего полноту человеческой природы; в Нем наблюдается:

... и разумное, благодаря которому Он учит, благодаря которому Он рассуждает, с помощью которого мостит пути спасения; и вспыльчивое, из-за которого Он на книжников и фарисеев, и вождедевающее, благодаря которому Он страстно желает есть пасху со своими учениками. Итак, нам не всегда следует исходить из неразумного вспыльчивого и вождедевающего, каковы начала, как мы знаем, разумно сходились в Господе. Бог будет негодовать разумно, то есть на тех, на кого должен, и будет страстно желать того, что Его достойно... И апостол говорит о желании: если кто епископства желает, хорошего дела желает... показывает его как разумное. Разрешает и негодование... разумно и негодование, которое происходит из-за любви к дисциплине... порицает неразумную вспыльчивость, которая не той природы, что от Бога, но той, которую внедрил в нас дьявол.<sup>2003</sup>

Здесь просвечивается, что в природе Иисуса Христа мы можем найти такой феномен, как разумная страсть, поэтому можно предположить, что таковые могут иметь законное место и в человеческой природе. Учитывая сказанное, при перестановке акцентов - проблема отнюдь не в страстной части души как таковой, а скорее - в искажении природы человеческой посредством греха. Это значит, что гнев и пожелание – не животные части, прибавленные к нашему духовному естеству, но добрые составные полной человечности. Тем не менее, эти «весьма хорошие» / κατὰ λίαν» (согласно Быт 1, 31) части претерпели искажение вследствие греха; иными словами, на ростом необходимо обозначить грех, а не некую страстную (животную) часть души саму по себе. Реабилитирующую тенденцию в отношении страстной части души мы можем усмотреть в толковании Симеона Нового Богослова:

Некоторые думают, что человеческое естество по природе страстно, по природе подлечит страстям, и в доказательство того указывают на гнев и пожелание. Но дело не так есть, как они говорят, ибо гнев и пожелание даны Богом естеству человеческому не как страсти, каковы они теперь, а как добрые расположения, и человек получил эти блага от благого Бога как признаки, показывающие в нем разумную тварь. Если гнев и похотение даны и безсловесным животным, то даны не в том же значении, как даны они человеку. И плоть человеческая есть плоть, но она не одинакового достоинства с плотями зверей и скотов несмысленных... Таким образом, гнев и пожелание не первоначально суть страсти, но стали таковыми вследствие потери умом нашим здравия. От этого гнев стал безсловесным и пожелание бессмысленным... По причине преступления Адамова расстроились силы естества человеческого, то есть ум, желание, чувство. Почему может он умствовать, но умствует не право; может желать, но желаниями неразумными; может являть ретивость (гнев, раздражение, рвение), но бессмысленно. От сего мысли и помышления его, то, как он о чем думает и как что представляет, и то, что и как чувствует, все это криво и ошибочно.<sup>2004</sup>

<sup>2002</sup> **Никодим Святогорец, преп. Невидимая брань**, Перевод с греческого святителя Феофана Затворника, Глава 26 «Как исправлять воображение и память», Москва: Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003, (см. гл. XXVI), с. 127.

<sup>2003</sup> см. **Тертуллиан. О душе, op. cit.**, с. 66.

<sup>2004</sup> *Слова преподобного Симеона Нового Богослова*, в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана, Изд. второе, Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Выпуск первый, Москва: 1892, (см. Слово XXIV, 2), с. 219.

Эта легкая перестановка акцентов оказывает существенную роль в понимании человека и на аскетическую практику, предполагая не спиритуалистическое трансцендирование человеческой природы и онтологическое претворение душевности в чистую духовность, а скорее - реабилитацию полноты человеческой природы, и нравственное *очищение* доброго человеческого начала от греховных повреждений. Итак, природу акциденции, согласно иудео-христианскому Откровению, имеет скорее грех, а не часть человеческой природы.

#### Приложение № 11: Мотивы оригенизма в мировоззрении Брянчанинова

Представим анализ оригеновского мировоззрения архим. **Киприаном (Керном)**, который поможет нам в распознавании некоторых и весьма существенных элементов оригеновской системы в учении Брянчанинова:

Как известно, для Оригена весь настоящий миропорядок есть следствие всеобщего **премирного падения духов**. Упав, они облеклись в соответствующие им тела... Так. обр., отсюда вытекает, что **история** (земного - Ю.Д.) **мира началась с падения**. У Оригена особенно чувствуется, что **грех** есть начало и причина истории мира и человечества... **Ориген любит подчеркнуть именно МОМЕНТ ОТПАДЕНИЯ, НИЗРИНОВЕНИЯ**... Эта коренная порча окрасила все миропонимание великого александрийского богослова... Создав определенное число духов, Бог создает и определенное количество материи для обитания в ней этих духов («De princíp.», II, IX, 1.- col. 225.). И эта материя, которая по существу своему тоже была совершенна, *падает* соответственно с тем падшим духом, оболочкою которого она служит, и *принимает, более или менее, грубую телесную форму*. Материальная природа тоже отразила на себе падшее состояние духа. И душа живых существ есть *более грубая форма*, когда то **совершенного духа**. Дух («нус») в своем падении *охлаждается* от своего, когда то горящего состояния и, в результате этого охлаждения, *ψυχῶσθαι образуется душа ψυχή* («De princíp.», II, VIII, 3.- col. 222 CD.)... Но... материя; отданная на служение падшим духам, она приняла грубые формы... Предсуществовавшая душа обрекается на жительство в данном теле, как в некоей **темнице** («De princíp.», II, I, 4.- col. 184-186. «In Levit.», VIII, 229.). Тогда эфирное тело духа превратилось в *грубую оболочку* человеческой плоти... Иными словами, возможность земного бытия, личной жизни и истории обусловлена премирным злом. Но т. к. не исключена возможность восстановления падшего, то эта земная жизнь является **местом возможного исправления** («De princíp.», III, V, 4.- col. 328-330.), как бы неким **чистилищем**... Человек, живя здесь на земле, **вспоминает** прежнюю, лучшую жизнь («De oratio», 237.), свою небесную родину... Здесь бесспорно заметен след Платона... Платон, рассуждая об истинном значении имен, утверждает, что слово **σῶμα** произошло от **σῆμα** темница, т. к. тело есть темница, узилище для нашей души («Cratyly», 400 e. Paris, 1931, p. 76.), и что мы находимся как бы в некоей *тюрьме* («Phaedon», 62 b.- p. 8.)... Душа у Платона, падая на землю, соединяется с телом и образует с ним смертное существо. Здесь на земле человек *вспоминает* о небе, о первобытной обители наших душ.<sup>2005</sup>

Оригеновское *низриновение духа* ведь можно удобно переработать в чисто библейских понятиях в целях метафизического оправдания аскетизма. Иными словами – ядро античного спиритуализма можно как бы благовидно прикрыть и невинно **обставить** библейским нарративом. Поскольку церковный *consensus* (имеющий значение догмата) о добром творении не позволяет порицание «земного» (т.е. материального и душевно – чувственного), то это должно совершаться не прямым, но *косвенным* образом. Для данной цели необходимо создать легальное основание для духовного террора против всего материально-чувственного и земного. Поэтому библейский мотив «грехопадения» (Быт 3 гл.) является *особо притягательным* концептом для упомянутых це-

<sup>2005</sup> Киприан (Керн), архим. *Антропология св. Григория Паламы, op. cit.*, сс. 116 – 118.

лей. Теперь нападение на «весьма хорошее» творение (см. Быт 1, 31) становится возможным, мотивированное *испорченностью* изначальной красоты духовного творения после грехопадения (вернее – метафизического низпадения духовного существа в грубо-материальный мир). Таким образом, создается *метафизическое обоснование* для аскетизма (возвращения в духовный мир путем восхождения по онтологической лестнице), хотя и данное оправдание формально обставлено нарративом иудео-христианского Откровения.

Поскольку истинный (богоподобный) человек у Брянчанинова тождественен уму («истинная душа» по Брянчанинову тоже тождественна духу<sup>2006</sup>), то можно сделать вывод: что нормальный модус существования человека до падения – это ангелоподобный.<sup>2007</sup> Таким образом, (оригеновского) *человека-ума* (в тонком теле) Брянчанинов помещает в небесный рай под видом *ангелоподобного* существа. Эти «громкие отзвуки оригенизма»,<sup>2008</sup> конечно, будут иметь далеко идущие последствия для всей антропологической и аскетической системы Брянчанинова. Из-за спиритуалистических предпосылок своей психологии Брянчанинов крайне недоверчив не только по отношению к различным эмоциональным аффектам человека,<sup>2009</sup> но и к человеческой сексуальности. И это не удивительно, потому что в платонической системе взглядов страстная часть души – это всего лишь *приросты*, немощи, не входящее в основание сущности души.<sup>2010</sup> И этот *христианский вариант* античного *спиритуализма*, по словам И. Мейендорфа, «всегда будет привлекать определенные монашеские круги с их исканиями метафизических оправданий аскетизма».<sup>2011</sup>

#### Приложение № 12: Различие «Евангелия» и «Добротолубия» (по Бердяеву)

Евангелие **не есть аскетическая книга** в том смысле, в каком позже появились христианские аскетические книги, аскетические наставления к духовной жизни. Достаточно сравнить Евангелие с "Добротолубием" или с "Подражанием Христу", чтобы почувствовать **огромное различие** стиля, связанное с **духовным различием по существу**. В Евангелии говорит Бог, в аскетических книгах говорит человек. В Евангелии есть **элементы, которые формально могут быть названы аскетическими, НО В НЕМ НЕЛЬЗЯ НАЙТИ АСКЕТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ**, родственной, например, *неоплатонизму*... Евангелие есть книга мессианская, если хотите, революционно-мессианская, а **не аскетическая**. В Библии, в юдаизме не было аскезы в том смысле, в каком он был в индусском религиозном типе, в орфизме, в неопифагорействе, в неоплатонизме. Аскеза явилась гораздо позже, например, у ессеев, но это принадлежит уже эллинистическому миру. Путь **пророческого вдохновения** совсем не был аскетическим путем. Пророчество не отвращается, не отрешается от мира, народа и человечества, а обращено к ним и служит им. Пророчество **не было школой и методом духовного возрастания по ступеням**. Пророк побеждает мир иным путем. Мессианизм очень

<sup>2006</sup> «В Священном Писании и в писаниях святых отцов иногда вообще *душа* называется *духом*, иногда называется *духом* отдельная сила души. Отцы называют эту силу души словесностью или силою словесности. Они разделяют ее на три частные силы: *ум*, *мысль*, (или слово), и *дух*» (*Об образе и подобию*, Том II, *op. cit.*, с. 122).

<sup>2007</sup> Ср. Григорий Нисский. *Об устройении человека*, гл. XVII, *op. cit.*, с. 74. Он рассуждает: «Если восстановленная жизнь такая, как свойственно ангелам, то очевидно, что до преступления жизнь была ангельской (*ισάγγελος*)».

<sup>2008</sup> Ср. Георгий Флоровский, протоерей. *Восточные отцы IV века*, Репринтное издание (Г.В. Флоровский. *Восточные отцы IV века, Из чтений в православном богословском Институте в Париже*, Серия: Богословие отцев церкви, Париж 1931), Москва: второе изд. «Поломник» 1992., с. 161.

<sup>2009</sup> См. о разгорячении крови и нервов (Письмо № 219, Письмо № 217).

<sup>2010</sup> «Все это *близко* к душе, но не душа, а как бы возбуждающие зуд наросты, зарождающиеся в мысленной части души, и они, как *приросшие* к душе, считаются частями его, однако же не то, что душа в сущности» (Григорий Нисский. *О душе и воскресении*, *op. cit.*, с. 216.).

<sup>2011</sup> Мейендорф. *Византийское богословие*, *op. cit.*, с. 51.

глубоко отличается от аскетизма. Евангелие погружено в юдаистическую человеческую атмосферу, и ему чужды пути и методы аскетических и мистических школ Индии и Греции. Иисус Христос в своем человеческом образе совсем не напоминает аскета. Указывают на то, что он провел сорок дней в пустыне. Он не был бы вочеловечен, не был бы и человеком, если бы не испытал борьбы против искушений. Всякий подвижнический и героический путь человека через это проходит. Но Иисус Христос совсем не уходил от мира множественного, от человеческого мира в самых его низинах, он не отрешался от грешного мира, он нисходил к этому миру и смешивался с ним. Он жил среди людей, среди мытарей и грешников, посещал пиры. Фарисеи упрекали его в том, что он не соблюдает правил чистоты, соприкасается с нечистым. Евангелие есть благая весть о наступлении Царства Божьего, **а не раскрытие аскетических методов для спасения души.** Евангелие само по себе не обосновывает никакой аскетической школы. Аскетика есть школа и метод, длинный путь совершенствования и развития. Евангелие же говорит о новом рождении, о благодатном духовном возрождении. В нем все есть прорыв духа в этот мир, а не эволюция, все катастрофично. Разбойник мгновенно обращается ко Христу и наследует Царство Божье. Мытари и грешники впереди идут в царство небесное. Евангелие совсем не есть книга, которая учит **индивидуальному спасению души путем школы и метода.** Оно мессианично, обращено к Царству Божьему. В этом главная разница. Отрицание этого "мира" в Евангелии есть не столько аскетическое отрицание, сколько мессианско-эсхатологическое... Аскеза **индивидуалистична**, - Евангелие **социально** в религиозном смысле слова, в том смысле, в каком социально было пророчество. При этом можно поститься, жить в бедности, жертвовать всеми благами мира. Но это не есть аскетическое упражнение для дела индивидуального спасения. Жертва совсем еще не означает аскезы, смысл ее иной. Евангелие требует не аскезы, а жертвы любви. Аскезы не было в апостольской церкви, ее не было во всем первохристианстве. Христианские мученики не были аскетами. Аскеза возникла позже. Принцип аскезы должен быть определен не по воздержанию, ограничению потребностей, отказу от благ мира, не по жертве собой во имя Бога и ближних, а по отношению к миру и человеку, к множественному, противопоставляемому Единому. Неаскет по принципу может вести более "аскетическую жизнь", чем аскет, и все же не быть аскетом, т. е. принимать на себя муку множественного тварного мира и разделять его судьбу. Принцип аскезы противоположен принципу любви. Евангелие совсем не рекомендует многословия в молитве, совсем не учит спасению через уединенную молитву, и совсем не об этом будет спрошено Христом на страшном суде.<sup>2012</sup>

### **Приложение № 13: Идеал исихастской духовности и исихастская апория (по Хоружию)**

Идеал восточно-аскетической духовности сопряжен с определенными трудностями, которым **С. Хоружий** придает соответствующее название - *исихастская апория*.<sup>2013</sup> Исихастская модель спасения, связанная с пониманием онтологической трансформации человека<sup>2014</sup> (и выстроенная посредством категорий христианизированного эллинизма), по сравнению с пониманием и опытом Западной церкви, действительно является самым «радикальнейшим, максималистским»<sup>2015</sup> религиозным идеалом. Признание всеобщности идеала обожения (θεωσις) требовало признание и пути, ведущего

<sup>2012</sup> Бердяев, Н. А. Смысл аскезы (гл. IV). *В.кн.: Дух и реальность, Основы богочеловеческой духовности*, серия: Философия - психология, Москва: изд. АСТ Хранитель, 2007., сс. 82 – 84.

<sup>2013</sup> Хоружий. С. *Исихазм в Византии и России...*, *op. cit.*, с. 254.

<sup>2014</sup> «Актуальное обретение Божественной природы (хотя и не сущности), становление человека «богом по благодати» (Хоружий. «Владимир Соловьев...», *op. cit.*, с. 185).

<sup>2015</sup> *Ibid.*, с. 202.

к этому идеалу, т.е. всеобщность исихатского подвига.<sup>2016</sup> И это «полновесно – онтологическое, максималистическое понимание спасения человека с неизбежностью подводит к тому, что в икономии спасения необходимы особые усилия человека».<sup>2017</sup> И практика т.н. умного делания (*παράξις νοερα*), ведущая к упомянутой цели, предполагает поглощения всех ресурсов человека безраздельно – все его энергии и способности и все его внимание.<sup>2018</sup> В течении многих веков православная аскеза строилась как духовная практика («умное делание», «умное художество»), рассчитанная на то, что внутренний мир человека и весь уклад его жизни были всецело подчинены и непрерывно заняты ей (краеугольное требование «непрестанной» молитвы). Потому данная практика на деле не мыслилась *вне* монашеского образа существования. Тогда каким же образом таковая практика, не имеющая других целей кроме обожения,<sup>2019</sup> может по существу совмещаться с активной жизнью православного христианина в миру? Ведь формальное «участие» в социуме, как справедливо замечает С. Хоружий, еще не означает внутренне-заинтересованного *участия* в эту жизнь.<sup>2020</sup> О каком же совмещении и равновесии аскетической и социальной активности в таком случае может быть речь, если все ценности, ради которых человек живет, переносятся в сферу внерационального, трансцендентного опыта и вся концентрация человека фокусируется на постижение бесконечно возвышенного божества?<sup>2021</sup> Хотя апория «исихазм - мир», как отмечает Хоружий (как в плане теоретическом, так и практическом), еще весьма далека от разрешения,<sup>2022</sup> тем не менее, идеал восточно-аскетической духовности (обожение) должен оставаться неприкосновенным, которому противопоставляются остальные модели христианской духовности. «И в католичестве, и в протестантстве Церковь ведет самую широкую социальную деятельность, но мы отнюдь не слышим, чтобы сочетание этой деятельности с устремлением к Богу, с молитвенной жизнью выступало бы острой проблемой и рождало апории... Католическое монашество и католическая молитва не знают мистики обожения... и подвиг стремится не столько к актуальному соединению со Христом, жизни во Христе, сколько к «подражанию Христу», нравственному следованию и уподоблению Ему»<sup>2023</sup>.

#### Приложение № 14: Обетования Нового Завета

«Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: "познайте Господа", ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прошу беззакония их и грехов их уже не вспомню более. (Иер. 31, 33 - 34). И заключу с ними вечный завет, по которому Я не отвращусь от них, чтобы благодетельствовать им, и страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня (Иер. 32, 40)... и дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я Господь, и они будут Моим народом, а Я буду их Богом; ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим (Иер. 24, 7). И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы

<sup>2016</sup> Ibid., с. 185.

<sup>2017</sup> Хоружий. «Исихазм в Византии и России: ..., *op. cit.*, с. 210.

<sup>2018</sup> Ibid., с. 238.

<sup>2019</sup> Ibid., с. 239.

<sup>2020</sup> Хоружий. «Владимир Соловьев...», с. 189.

<sup>2021</sup> Ср.: Бычков. *Малая история византийской эстетики, op. cit.*, сс. 28 – 29.

<sup>2022</sup> «Обнаруженная апория является и глубокой теоретической (антропологической) проблемой... в явной и систематической форме проблема не ставилась ни древней, ни современной мыслью, будь то в рамках богословия, философии или психологии» (Хоружий. *Исихазм в Византии и России ..., op. cit.*, с. 240.).

<sup>2023</sup> Хоружий. *Владимир Соловьев..., op. cit.*, с. 202.

будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять (Иез. 36, 26 – 27). И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом (Иез. 11, 19 - 20). Но пророк, укоряя их, говорит: вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды **новый завет**, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в то время, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской, потому что они не пребыли в том завете Моим, и Я пренебрег их, говорит Господь. Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их; и буду их Богом, а они будут Моим народом. И не будет учить каждый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что все, от малого до большого, будут знать Меня, потому что Я буду милостив к неправдам их, и грехов их и беззаконий их не вспомяну более» (Евр 8, 8 - 12). Обетования Нового Завета можно обобщить пятикратным образом<sup>2024</sup>.

1. Это обещание закона в сердце. Закон больше не будет чисто внешним, т.е. фиксированным на каменных плитках, но записанным в разум и сердце верующего, посредством радикальной «хирургии» Божьей (см. 2Кор. 3. 3).
2. Это особые отношения между Богом и Его народом<sup>2025</sup>, который исполняет Закон Бога добровольно и с радостью.
3. Это обещание духовного ведения Бога. Новый Завет открыл Бога наиполнейшим образом (Ин. 1, 14; Евр. 1, 1-3).
4. Это обещание прощения грехов.
5. Это обещание вечного наследия; это «вечный Завет» (Евр. 13, 20) во Христе, посредством которого верующие смогут вечно наслаждаться общением Божьим.<sup>2026</sup>

#### **Приложение № 15: Проблема и причины профанизации лаиков** (по Афанасьеву и Мейендорфу)

«Современная богословская наука готова признать первохристианство харизматической эпохой *«par excellence»* в истории церкви. Что означает это утверждение? Имеет ли оно абсолютный или относительный характер? Была ли харизма достоянием действительно всех? Оказывается, что нет, т. к. согласно собственному утверждению современной богословской науки, не все служения имели благодатный характер. Если одних поставлял Бог - и «иных Бог поставил», по словам Апостола — то других поставляли местные церкви, которые для самих себя создавали служения, необходимые для их жизни. Среди этих служений оказались те, которые в последующей истории стали основой всего церковного устройства. Это служение **епископов и пресвитеров**. Поэтому, когда в истории церкви постепенно исчезают харизматические служения, то все церковные служения переходят к нехаризматикам. Харизматический характер христианства бледнеет: харизма становится редким даром, которого к тому же церковь и не совсем признает. Должны ли мы принять эти тезисы современного богословия, а тем самым признать известный релятивизм харизматического характера первохристианства?... Да, оно признает в учении о таинстве крещения, что вступление в Церковь возможно только на основе благодатного дара, который духовно рождает вступающего в Церковь. Однако это остается неким моментом в жизни христианина. Благодать как будто себя исчерпывает в этом моменте. Поэтому «духовными» являются не все члены

<sup>2024</sup> См. **Williams, J. R.** *Renewal theology, Systematic theology from a Charismatic perspective, Three Volumes in One*, Zoderan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1996., Volume One, p. 299.

<sup>2025</sup> Ев. от Матфея называет Мессию Иисуса Иммануилом (Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον μεθ ἡμῶν ὁ θεός - «с нами Бог»).

<sup>2026</sup> **Grudem, W.** *Systematic Theology, An Introduction to Biblical Doctrine*, Inter-Varsity Press; Zoderan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1994., p. 522.

Церкви, а только некоторые, которые получили особые дары священства... Мы веруем, что в Церкви исполнилось ветхозаветное пророчество: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть...» (Дн. 2,17). Не на некоторое количество, которых может быть больше или меньше, но на всех изливает Господь от Духа Своего. Не некоторые, а **все харизматики**, т.к. все получают дары Духа. Все получили Духа, как «залог (ἀρραβών)» нового эона, которому принадлежит Церковь, пребывая еще в старом. Она есть начало «последних дней (εσχάται ημεραι)»... Мы мало обращаем внимания на то, как необычайна и как дерзновенна мысль о священническом служении всех членов Церкви... Поэтому и те, кто принимают это учение, и те, кто *охотно бы отказались* от него, если бы только оно не содержалось в Писании, не замечают, что в нем и через него выражается «omnis gratia», которую получает Церковь. На служении всех членов Церкви покоилась вся жизнь первохристианства. Из него выросло все церковное устройство, вся дальнейшая судьба которого связана с судьбою этого учения... Иудеи были избранным народом Божиим: «Ты народ святой у Господа, Бога Твоего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Второзак. 14,2)... Бог дал обещание Своему народу: «Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете уделом Моим из всех народов: ибо Моя вся земля. А вы будете у меня царством священников (у 70 βασιλείου ἱεράτευμα) и народом святым» (Исх. 19, 5-6). В Новом Завете таким родом и народом - γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἅγιον — избранным и образованным Господом для Себя стали христиане, которые раньше вообще не были народом, а в Церкви сделались народом Божиим **λαός Θεου**. Церковь есть народ Божий, и каждый верный в ней принадлежит к этому народу. Он — λαϊκός, лаик... потому нельзя быть в Церкви и не быть лаиком, членом народа Божьего. Каждый, кто в Церкви, лаик, а все вместе — народ Божий, и каждый призван, как священник Богу, приносить Ему Иисусом Христом духовные жертвы... Царственное священство стало реальностью и основой жизни Церкви... В Ветхом Завете служение во храме было доступно одному левитскому священству, а в Новом Завете служение в Церкви, как живой и нерукотворенной Скинии, распространяется на всех членов Церкви... Первохристианство было *лаическим движением*... Новозаветный народ **составлен из царей и священников**, он *весь свят*, и в его собрании Господь... Каждый член Церкви призван Богом, Им поставлен, как член Церкви, через сообщение дара Духа. Следовательно, каждый член Церкви призван к жизни, к действованию, к деланию, к служению в Церкви... «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но Духа, потому что буква убивает, а Дух животворит» (II Кор. 3,6). Каждый поставляется для служения *царственного священства*, но служат, как священники Богу и Отцу, все вместе, т. к. только в Церкви есть священство... Поэтому **все** верующие, *а не часть*, как это было в рукотворенном храме, составляют священство в духовном доме, т. к. входить в святилище могут только священники. В «духовном доме»... приносятся «духовные жертвы πνευματικά θυσία» его священниками... «Пресвитеров ваших умоляю я, сопресвитер и свидетель страданий Христовых... пасите Божье стадо, какое у вас... не господствуя **над клирами** (των κληρῶν), но подавая пример стаду» (I Петр. 5, 1-3). Божье стадо, которое пасут пресвитеры, является их **клиром**, который они получили от Бога... По этому каждый лаик в широком смысле является клириком. Он - клирик и потому, что уделом всего народа Божьего, в котором он состоит, является Господь... Апостольская церковь не знала деления на клириков и лаиков в нашем смысле, как и не содержала самих терминов лаик и клирик... В Церкви не может быть безблагодатных членов, как не может быть членов без служения в ней. В Церкви в полноте излита благодать Духа — «от полноты Его мы все прияли, и благодать на благодать» (Ин. 1,16) — на всех ее членов (с.16)... Литургическое различие народа и клира в узком смысле перешло в их отделение, а последнее постепенно привело к появлению двух разнородных слоев или состояний. Богословская мысль возрождает в Церкви ветхозаветную скинию, замененную в Новом Завете

нерукотворенной скинией с единым Первосвященником. Мечом, который окончательно разделил церковное тело на две части, было **учение о посвящении**... Византийская мысль пришла к заключению, что подлинной мистерией посвящения было не крещение, а *таинство поставления*. В силу этого большая часть «посвященных» оказалась «непосвященными», так как они имели только одно таинство крещения. В прежнем широком кругу «посвященных» оказались **мирские** или житейские люди βιωτικοί (с. 19)... Различие между ними заключается в различии их природы. Посвящение меняет природу посвященного подобно тому, как крещение меняет природу вступающего в Церковь... идея посвящения привела в состояние анабиоза учение о царственном священстве. Миряне, как непосвященные, чужды святыне (αγιεροι) и не могут к ней приступать. Они не могут совершать священнического служения, так как не имеют посвящения. *Лаик*, как член народа Божьего, имеет достоинство царственного священства, а *мирской* человек не имеет его. В историческом процессе выяснилось, что не «profanus» делается «sacer», а наоборот «сограждане святым и домашние Богу» (συμλοιται των αγιων και οικειοι του Θεου )» (Еф. 2, 19) **становятся «profani»**... Современное школьное учение не только **минимизировало** учение о царственном священстве народа Божьего, но и взяло его под *подозрение*. Слово Божие оказалось опасным. Во всяком случае, о нем не вполне прилично говорить... Идея посвящения есть продукт богословской спекуляции, а не церковной традиции. Вопреки школе церковная жизнь в догмате, в традиции и в литургическом своем сознании хранит истинное учение о Церкви и о народе Божьем... Отказ от царственного священства народа Божьего, в явной или скрытой форме, есть отвержение даров Духа.... Лишение лаиков их священного достоинства равнозначно с лишением их даров Духа, которыми их Бог напоил в день крещения (I Кор. 12, 13). Церковь учит, что все в Церкви обладают полнотой благодати на пользу всех... В Церкви мы приняли «благодать на благодать» для жизни, действия и служения... Согласно современному школьному учению миряне являются «непосвященными» в противоположность «посвященным», которыми считаются все принадлежащие к священству... В Ветхом Завете помазание имели священники и цари. Служение, на которое поставляется новокрещенный через испрашивание даров Духа, есть царственно-священническое служение... Согласно современному догматическому учению служение в Церкви находит свое выражение в трех областях: священнодействии, управлении и учительстве. Школьные системы богословия усваивают эти области действия церковной иерархии... Школьные системы сделали все, чтобы **обескровить совместное служение народа Божьего и оторвать его от особых служений в церкви.** Вековое стремление в этом направлении дало свои результаты. Оно не убило окончательно дело служения лаиков в Церкви, **но сделав из них мирян, лишенных общей харизмы царственно-священнического служения, оно дало ему неправильное направление**... Для благодатного действия мирян не оказалось места, когда было «забыто» учение о царственно-священническом служении народа Божьего, а поэтому оставалась только возможность для действия их в Церкви на правовой основе... По современному школьному учению миряне исключены из области священнодействия: над ними совершаются священнодействия, но они их не совершают. Это один из величайших *парадоксов* церковной жизни: те, кто призваны Богом и Богом торжественно поставлены в Церкви на царственно-священническое служение, оказались в ней без этого служения. Между тем, это положение мирян не случайность, а является вполне логическим выводом из учения о мирянах, как о непосвященных, т.к. только посвящение открывает доступ к священнодействию... Отстранение лаиков от священнодействия, происшедшее в истории, было результатом проникшего в церковное сознание учения, которое рассматривает их, как непосвященных, *в противоположность клирикам,* особенно священной иерархии, как посвященным. Это отделение постепенно влияло на весь литургический строй жизни, в котором незаметно стирались все следы священнического служения лаиков. С затемнением этого служения вновь появляется

завеса, как в Ветхом Завете, отделяющая святыню от народа... Если лаики - λαϊκοί, то доступ к святыне и в святилище для них закрыт или почти закрыт. Святилище — алтарь — сначала постепенно отделяется от народа, а затем совсем закрывается от него иконостасом. По 69-му правилу Трулльского собора «никому из всех, принадлежащих к разряду мирянь (ἐν λαϊκοῖς), да не будет позволено входить внутрь священного алтаря (θυσιαστηρίου)... «Алтарь отделен только для посвященных, потому что святилище отделено от народа... миряне, как непосвященные, не могут приближаться к святилищу, — от них, как непосвященных, должна быть скрыта по возможности великая мистерия. Желанием *скрыть от непосвященных* то, что делается в алтаре, объясняется и чтение священником про себя тайнодейственных молитв... от непосвященных таинственность произносимых молитв должна быть закрыта. Мистерии *совершается втайне от непосвященных*, и только мисты посвящены в эту тайну. Случайно ли в «Церковных канонах» епископы названы «μύσται»?... древнее предание и учение о священническом достоинстве всех членов Церкви было нарушено во имя возникшего учения о различии между посещенными и непосвященными».<sup>2027</sup>

\*\*\*

«Осуждение Оригена и Евагрия не означало полного исчезновения платонического мировоззрения из византийского христианства. Понимание эллинами мира как "порядка" и "иерархии", строгое платоническое различие между "умопостижимым" и "чувственным" мирами и неоплатоническое группирование существ в "триады" вновь появляется в прославленных сочинениях загадочного автора, жившего в начале VI в. и писавшего под псевдонимом Дионисий Ареопагит... Если для Оригена иерархия сотворенных существ — ангелов, людей, демонов — *плод грехопадения*, то для Дионисия - это нерушимый и Божественный порядок, через который достигается "уподобление Богу и соединение с Ним" ... Наиболее очевидные следствия такой системы проявляются в сфере экклезиологии: для Дионисия церковная иерархия, включающая триады "епископы (иерархи) - священники - диаконы" и "монахи - миряне - катехумены (оглашенные; грешники)", есть не что иное, как лишь земное *отражение небесных чинов*; каждый церковный чин - это личное состояние, а не функция в общине. "Иерарх, - пишет Дионисий, - есть муж обоженный и Божественный, наставленный в святой науке". А если иерарх прежде всего гностик, или посвященный, то нет коренной разницы между его ролью и ролью харизматика. То же самое можно сказать и о прочих чинах... что касается его доктрины иерархий, пусть в этом учении и можно усмотреть искреннюю попытку интегрировать неоплатоническое мировоззрение в рамки христианства, то надо говорить об очевидной неудаче, последствия которой привели к большому смятению и путанице, особенно в Литургии и экклезиологических формулировках. Учение западных схоластов о священном характере, а также нередкая на византийском Востоке путаница между ролью церковной иерархии и "святых людей" восходит, в итоге, к Дионисию... Появление сочинений Дионисия хронологически совпало с поворотным пунктом в истории христианской Литургии. Когда Юстиниан закрыл последние языческие храмы и школы, христианство стало бесспорно религией народных масс в империи... VIII и IX вв. стали свидетелями такого нововведения, как иконостас, - между святилищем и собранием верующих появилась перегородка. Тогда же появилась и ложка - ложка для Причащения стала способом предотвращения прикосновения к священной утвари рук мирян. Все эти нововведения имели целью охранение Тайны, но итогом их становилось отчуждение духовенства от верующих и придание Литургии характера скорее зрелища, чем общего действия всего народа Божия... Писания Псевдо-Дионисия поспособствовали тому же уклону... Мысли автора о благодати Божией, нисходящей

<sup>2027</sup> Н. Афанасьев, прот. *Церковь Духа Святого*, YMCA-PRESS Paris 1971, Посмертное издание под редакцией Андрея К. Фирилласа, преподавателя Патрологии в Русском Православном Богословском Институте в Париже, Рига: Балто-Славянское Общество культурного развития и Сотрудничества, 1994. сс. 35 – 46.

на нижние ступени иерархии через личное посредничество иерархов, сильно повлияли на становление новых византийских литургических форм, которые Дионисий полагал лишь символами, раскрывающими тайны очам верующих. Появления и исчезновения совершающего Литургию священника, покровенность тех или иных элементов богослужения и снятие с них покровов, отворяющиеся и закрывающиеся врата, разнообразные жесты, сопряженные с преподаванием таинств, часто корнями своими уходят в ту жесткую систему иерархической активности, которую описал Дионисий. А Церковь с готовностью принимала это, будучи, также и по иным причинам, озабоченной сохранением таинственного характера культа и недопущения профанации со стороны масс, которые ныне заполнили храмы...<sup>2028</sup>.

#### **Приложение № 16: Роль духовного руководителя в школе исихазма. Традиционное понимание**

**1. О принципиальной необходимости учителя.** «Когда хотим выйти из Египта и бежать от Фараона, то и мы имеем необходимую нужду в некоем Моисее, т.е. ходатае к Богу и по Боге, который, стоя посреди деяния и видения, воздевал бы за нас руки к Богу, чтобы наставляемые им перешли море грехов и победили Амалика страстей. Итак, прельстились те, которые, возложив упование на самих себя сочли, что не имеют нужды ни в каком путеводителе; ибо исшедшие из Египта имели наставником Моисея, а избежавшие из Содомы - ангела. И одни из них т.е. исшедшие из Египта, подобны тем, которые с помощью врачей исцеляют душевные страсти, а другие подобны желающим совлечься нечистоты окаянного тела; потому они и требуют помощника - Ангела, т.е. равноангельного мужа; ибо по гнилости ран потребен для нас и врач весьма искусный».<sup>2029</sup>

«Необходимость в руководителе-отце очевидна сама собою. Всякому, начинающему искать спасения, нельзя браться за это дело самому или содевать свое спасение по своему разумению и хотению; но с первого же раза надо отдать себя кому-нибудь под науку в сем. Вступил он на новый, совершенно безвестный ему путь: пусть же пользуется верным указанием, а не останавливается на одних своих догадочностях. Ходит он сначала как в тумане, или в лесу каком мрачном, и посреди сетей; пусть же подает руку тому, кто может вывести его оттуда и поставить на просторанне нозе его. Он больной: как же можно решиться лечить самого себя в духовных болезнях, тончайших, когда и тела своего не только обыкновенные больные, но и врачи сами не лечат?... Правда, един есть наш Учитель Господь (Мф. 23, 8), и Дух Божий всегда способствует нам в немощах наших (Рим. 8, 26), и помазание Его учит нас всему (1 Ин. 2, 27); но начавший нисколько еще не способен к такому внутреннему непосредственному Божественному водительству»<sup>2030</sup>.

**2. Духовные качества истинного руководителя.** «Не всякий может руководить... истинным руководителем может быть только победивший страсти, и через бесстрастие соделавшийся сосудом Святаго Духа, научающего всему... Путь, ведущий к Богу, можно изучить из книг, из примеров и учения святых отец и указывать его другим: но руководитель должен не указать только, но и вести, и не вести только, но как

<sup>2028</sup> И. Мейендорф, *Византийское богословие...*, *op. cit.*, сс. 53 – 56; 57 – 59.

<sup>2029</sup> См. Иоанн Лествичник, Степень первая, §7. **В кн.:** *Лествица возводящая на небо преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы* (Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С алфавитным указателем. Седьмое издание. Сергиев Посад. 1908), Москва: «Правило веры» 1999. – 671 с. сс. 30 – 31.

<sup>2030</sup> Гл.: «Жизнь под руководством (1-3)», **В кн.:** *Святитель Феофан Затворник. Что потребно покающемуся и вступившему на добрый путь спасения*, Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра "Новая книга" "Ковчег" 1997 [online], Библиотека православного христианина «Благовещение» при храме Благовещения Пресвятой Богородицы в Петровском парке, одобрена Издательским Советом Московского Патриархата [просмотрен 24.01.2008], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz3/Main.htm?mos>.

бы нести на себе. Он должен быть сильным в молитве ходатаем пред Богом и отгнате-лем невидимых врагов; а для сего должен иметь дерзновение и силу веры, наступаю-щей неблаженно на всю силу вражью... Чтобы вести, надобно видеть все распутия, опытно знать их и знать, как они отклоняются; а для сего надобно стоять на некоторой высоте, с коей можно бы обозреть и все пути, и всех идущих, и того между ними, кто вверился. Словом своим, как рукою, он наставит его, как идти прямо, без уклонений, скоро, среди всех распутий без блуждания... Как *зрящий*, он сразу видит все состояние ученика, его настроение, главную боль; и как *опытный знает*, что и как употребить к врачеванию его. – Болезнь всякая, точно узнанная и верно врачуемая целительным против нее лекарством, скоро уступает. Но особенно нужда содействия отца оказывает-ся на переход от деятельной жизни к созерцательной. – Дух зреет, и когда истинно очи-стятся страсти, он естественно парит выпрь. В сем-то парении без руководителя, он большею частию попадает в злые руки врагов воздушных, попадает в прелесть и или погибает, или застаивается на ней. Потому-то всеми отцами решительно заповеду-ется не прикасаться к сему сокровищу без опытного отца, такого, кто знает и сам про-шел путь к нему»<sup>2031</sup>.

**3. Обязанности истинного ученика.** К отцу своему ученик должен иметь пол-ную и несомненную веру, – веру в то, что он знает путь Божий, может доводить по не-му к совершенству и доведет именно и его, что он силен у Бога, и Бог чрез него укажет ему прямой и незаблудный путь; потому все его наставления принимать как совершен-но истинные, решительно-спасительные и Богоугодные. Эта вера должна быть светла, чиста, и никаким даже слабым облаком сомнения не омрачаема; ибо ее ослабление есть ослабление и сердечного союза, а ослабление сердечного союза извращает все дело и делает его бесплодным. Потому должно хранить эту веру как зеницу ока... Во всем следует положиться на отца или стоять в той уверенности, что удовлетворение всякой его нужды будет исправлено молитвою отца, всякое зло отвращено, всякое благо пода-но. "Мене держись, – часто говорит св. Варсонофий, – выведу тебя и скоро введу в по-кой и Богу представлю"; или так: "наследником моим будешь, даров моих сподобишь-ся"... Все сие содержится в вере, в той вере, что Господь ищущий спасения всех, спасет его чрез отца и все сделает для него по вере его... Естественным следствием веры, че-ствования и надежды должно быть успокоение под руководством отца как под безо-пасным кровом. Преданностию ему он пресекает всякое попечение о себе, всякую забо-ту и опасение... Но главнейшее дело ученика – есть искреннее, неразмышляющее, от веры и чистого сердца беспрекословное повиновение учителю своему и отцу во всем до малейшей йоты. Ученик должен быть как бы автоматом, без своей души, которая у него заменяется душой отца. Повиноваться должно в простоте, без размышления и разбира-ния, хорошо ли поведенное или худо, трудно или легко, – постоянно, терпеливо, неук-лонно, без всякого лукавства и сомнения помышлений (Там же, п.5, 9). Держать себя должно в таком настроении, чтоб, что бы ни делалось, делалось не потому, что сам придумал или восхотел, а потому, что так приказано. Нужно что, спроси и сделай; не велят, хоть и с трудом, а терпи... Предался отцу, – и пусть уже творит он из тебя и в тебе, что знает... Из трех подвигов: поста, чистоты и послушания, – первый доводит до половины пути к Богу, второй приводит ко входу, а последний поставляет пред самое лице Господа (Лествич. сл. 4, п.108). Какой покой и мир у него на душе!... Отбившийся от послушания предается своей воле; а от своей воли – и злобе врагов: и погибает. Слушающийся же во всем скоро достигает меры детства или совершеннейшей простоты... Вся же совокупность законных отношений к своему отцу состоит в том, чтоб не иметь своей воли, своего разумения, своего вкуса: все у него должно быть отцово, по его указанию, им измороено и установлено до малейшего движения... Путь послушни-чества, или совершенного отречения от своего ума и воли, и всякого управления собою,

---

<sup>2031</sup> Ibid.

чрез предание себя надежному и Богом данному руководителю – отцу, есть **путь краткий и непродолжительный...**»<sup>2032</sup>

**Приложение № 17: Спор о послушании: полемика между иеромонахом Доримедонтом и игуменом Сергием (Рибко)**

Понятно, что резкость брянчаниновского подхода не приемлема для определенного круга представителей афонского монашества. Спокойным, но решительным тоном иеромонах Доримедонт (Сухинин) старается нейтрализовать претензию на абсолютность и универсальность диспенсационального «откровения» Игнатия Брянчанинова. Согласно **о. Доримедонту**, аскетические познания Брянчанинова имеют лишь *ограничено* ценность. Во-первых, это связано со специфическими условиями России: «на Святой Горе живое монашеское Предание никогда не приходило в такой упадок, как у нас на Родине. Поэтому, если в России святитель Игнатий и другие отцы его эпохи почитаются как *восстановители* Предания, то на Святой Горе к ним относятся больше как к выразителям его – различной точности и глубины».<sup>2033</sup> Метод древнего старчества (т.е. глубокого послушания ученика старцу) продолжает оставаться на Афоне самим надежным путем духовной трансформации, не претерпевшим никаких метаморфоз диспенсационального характера. Во-вторых, Доримедонт не только принижает роль Брянчанинова на общем фоне православно-аскетической традиции, но, цепляясь за чувствительные факты его биографии, находит веское основание упрекать нашего автора в опытном непонимании основного предмета спора. Согласно суждению о. Доримедонта - то, что Игнатием выдается за универсальный путь (для христианства последних дней) есть всего лишь своеобразное выражение личной неудачи в его монашеской карьере. В итоге, о. Доримедонт вырывает из рук брянчаниновской традиции основное орудие – претензию на эксклюзивность (абсолютность и универсальность); учение Брянчанинова о послушании - не более чем «единичное мнение» (т.н. теологумен), основанное на «опытном незнании аскетического делания послушания Старцу».<sup>2034</sup> **Отказ** (послушника Брянчанинова) от многотрудного, но *надежнейшего пути глубокого послушания своему старцу*, является проблемой самого Святителя, а не всего православно-аскетического мира. Ибо *вследствие* своей личной неудачи он избирает «иной путь к Богу – долгий, тернистый и опасный»<sup>2035</sup>. Итак, опыт духовной жизни *без* послушания старцу – «это его личный опыт, в Православной аскетике настолько же **исключительный**, как, например, опыт преподобной Марии Египетской. Такие примеры – *исключения из правил*»<sup>2036</sup>.

Понятным образом, такие суждения раздражают и провоцируют российских ревнителей брянчаниновской традиции, не желающих даже слышать о каком-либо умалении вселенской роли брянчаниновского опыта. А мысль о *новшестве* учения Брянчанинова ревнителям особенно не по вкусу<sup>2037</sup>; они решительно не желают согласиться с подобной релятивацией роли Игнатия Брянчанинова.<sup>2038</sup> «Учение святителя *не являет-*

<sup>2032</sup> Ibid.

<sup>2033</sup> **Доримедонт, иером.** *Учение Святителя о послушании в свете Святоотеческого Предания*, Москва: Издательский Дом «Святая Гора», 2002, с. 3.

<sup>2034</sup> Ibid., с. 4.

<sup>2035</sup> Ibid., с. 4.

<sup>2036</sup> Ibid., с. 5.

<sup>2037</sup> В качестве доказательства диакон Владимир Соколов приводит цитату из «письма святителя Феофана Затворника будущему афонскому старцу Феодосию Карупьскому, который, будучи еще студентом и мечтая о монашеском послушании, искал совета у великого подвижника. Его советы о послушании поразительно сходны с советами святителя Игнатия, возникает даже впечатление, что это написано одним и тем же человеком» (**Вл. Соколов, диакон.** *Отступил ли святитель Игнатий (Брянчанинов) от святоотеческой традиции в учении о послушании?*, **В журн.:** Православная Москва, № 21-22 (279 - 280) ноябрь 2002 г, с. 4 [online], [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://pagez.ru/items/031.php>).

<sup>2038</sup> См. **Сергий (Рибко), игумен.** *Спасительна ли вера в ложь? ...*, *op. cit.*, сс. 21 – 30.

ся неким новшеством: как и все остальное, без исключения, в его книгах, оно основано на святоотеческих писаниях<sup>2039</sup>. Поскольку обе конфликтующие стороны в своей аргументации ссылаются на то же Предание, то читателю остается лишь выбрать ту из традиций толкования исихазма, которая ему более по вкусу. **О. Григорий (Лурье)**, стараясь занять примирительную позицию, изъясняет особое избранничество и призвание святителя Игнатия. Даже в его личной «неудаче» виден особый промысел Божий; освободившись от послушания старцу Леониду, Брянчанинов заимел возможность служить обширным слоям русского общества и популяризировать письменные источники патристически-аскетического Предания. Отказ Игнатия от предназначенного ему «пути Арсения Великого»<sup>2040</sup> можно интерпретировать даже как его *жертвенный акт* в пользу множества христиан, не могущих читать древних отцов в подлинниках.<sup>2041</sup>

**Приложение № 18: Эклезиология Киприана Карфагенского:**  
*«Книга о единстве Церкви (De catholicae Ecclesiae unitate)»*

«Можно ли думать тому, кто не придерживается этого единства Церкви, что он хранит веру? Можно ли надеяться тому, кто *противится* и поступает наперекор Церкви, что он находится в Церкви... Так же и Церковь **одна**, хотя, с приращением *плодородия, расширяясь, дробится на множество*. Ведь и у солнца *много лучей*, но **свет один**; много ветвей на дереве, но **ствол один**, крепко держащийся на корне; *много ручьев* истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет многочисленность, однако при самом истоке все же сохраняется единство. *Отдели* солнечный луч от его начала - единство **не допустит существовать отдельному свету**; *отломи* ветвь от дерева - отломленная потеряет способность расти; *разобищи* ручей с его источником - разобщенный иссякнет... Всяк, *отделяющийся* от Церкви, присоединяется к *жене-прелюбодейце* и делается чуждым обетованию Церкви; оставляющий Церковь Христову лишает себя наград, предопределенных Христом: он для нее чужд, непотребен, враг ее. **Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь**. Находящийся **вне Церкви** мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся **вне ковчега Ноева**... Собирающий в другом месте, а не в Церк-

<sup>2039</sup> Ibid., с. 30.

<sup>2040</sup> Напомним, что по свидетельству оптинской традиции – «если бы (Брянчанинов) остался в послушании — то стал бы, как Арсений Великий (то есть теперь, после ухода, уже никогда не достигнет такой духовной высоты). Ссылка на Арсения Великого объясняет тут очень многое. Преподобный Арсений был (в конце IV века) воспитателем будущих императоров Аркадия и Онурия, блестящим ученым и центральным дворцом. Но, став монахом, он в своем отречении от мира отрекся от всяких интеллектуальных занятий и даже почти от всякого общения с людьми. Возможно, подобный путь готовил и старец Леонид для своего послушника; по крайней мере, смиряя своего "дворянчика", он всё время заставлял его опрощаться и "не мудрствовать"... (см. **Григорий (Лурье)**. *Православие в одиночку...*, *op. cit.*, [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7)).

<sup>2041</sup> «... в первой половине XIX века были почти неизвестны в русских переводах и лишь с трудом достигаемы в переводах славянских: на славянский было переведено больше, чем на русский, но лишь малая часть была издана типографски; в то же время, культура распространения рукописной книги была уже, практически, утрачена. Нужно было читать святых в греческих и латинских оригиналах, благо, оба этих языка были известны святителю Игнатию с детства, а из-за границы можно было выписать прекрасные собрания святоотеческих текстов... Если бы будущий святитель принял на себя послушание "по-оптински", то он навсегда бы отсек себя от главного источника святоотеческой премудрости — книг. Путь Арсения Великого в условиях России XIX века становился слишком рискованным: отсечение интеллектуальных занятий обернулось бы отсечением себя от "божественных Писаний" — как еще преподобный Нил Сорский именовал святоотеческие творения, послушание которым и он, и еще для своего времени, рекомендовал более, нежели послушание человеку... Страшно было *выбирать из двух зол меньшее: расстаться с отцом духовным или расстаться с божественными Писаниями*... Здесь святитель Игнатий *выбирал не только за себя*, и даже не только за своего друга Чихачева и, пожалуй, даже не только за своих будущих учеников и духовных чад. Его выбор был сделан и за тех — а точнее, *для тех*, — кто, не умея читать по-гречески и по-латыни, мог пойти по стопам святителя Игнатия, узнавая уже через его учение "неразбавленное" святоотеческое христианство» (Ibid.).

ви, расточает Церковь Христову... Пусть не обольщают себя некоторые словами, сказанными Господом: идеже еста два или трие собраны во имя Мое, ту есмь посреде их (Мф. 18, 20)... как сами отделились от Церкви, так рассекают и целостность одного и того же места... Неужели, собираясь, они думают, что и Христос находится с ними, когда они собираются **вне** Церкви Христовой? Да хотя бы таковые претерпели и смерть за исповедание имени, - пятно их не омоется и самой кровью. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Не может быть мучеником, кто *не находится в Церкви*... Итак, **не могут пребывать с Богом не восхотевшие быть единодушными в Церкви Божией**, хотя бы они, быв преданы, сгорели в пламени и огне или испустили дух свой, будучи брошены на съедь зверям; однако и это **не будет** для них венцом веры, но будет **наказанием за вероломство**, не будет славным окончанием благочестивого подвига, но исходом отчаяния. Подобный им может быть умерщвлен, но увенчаться он **не может**. **Да он и христианином называет себя так же ложно**, как и диавол часто называет себя ложно Христом... ядовитая пагуба **еретического развращения и расколов** стала более и более выказываться и распространяться. Впрочем... так и должно быть при **кончине века**... При увеличивающейся свирепости врага заблуждение обольщает... Должно *отвращаться* и *бегать* от всякого, отделившегося от Церкви... он дерзает устраивать *другой алтарь*, составлять *другую молитву* из слов непозволительных, ложными жертвоприношениями осквернять истину жертвы Господней... Должно удаляться от намеренно согрешающих, должно даже бежать от них, дабы кто-либо, присоединясь к бесчинноходящим и шествуя с ними по путям заблуждения и порока, совратившись с истинного пути, не сделался и сам виновным в том же грехе... Бог один, и один Христос, одна Церковь Его, и вера одна, и один народ, совокупленный в единство тела союзом согласия. Единство *не должно дробиться*; так же не должно дробиться и одно тело через разрыв связи - не должно разрываться на куски терзанием отторженных внутренностей»<sup>2042</sup>.

#### Приложение № 19: Понимание границ Церкви в православной традиции

Представители радикально-правого крыла ПЦ последовательно отстаивают взгляд Киприана Карфагенского о том, что *сразу же* за границей канонически-православных юрисдикций начинается *совершенно безблагодатная пустыня*. Действуя в радикализме киприановского духа, представители данного крыла стремятся **ограничить действия благодати** и установить для нее жесткие **пределы**. Поэтому неудивительно, что современный представитель монашества, архимандрит **Рафаил (Карелин)**, отнюдь не стесняется чрезмерно «упрощать»<sup>2043</sup> эkkлeзиологическое понимание своей церкви: Православие - это «**единственная на земле вера, которая может соединить человека с Богом**, и Православная Церковь - **единственная Церковь** Истинного Бога и Живаго Христа».<sup>2044</sup> Для Рафаила (Карелина) свет православной Церкви просто не распространяется дальше ее исторических границ, поэтому в его понимании «Православие и ереси отличаются друг от друга не как полнота от неполноты, не как большая степень совершенства от меньшей, а как **истина от лжи**, как **свет от тьмы**, как **жизнь от смерти**»<sup>2045</sup>. «Отсеченная часть тела **тотчас начинает разлагаться и гнить**»,<sup>2046</sup> поэтому

<sup>2042</sup> Киприан Карфагенский, св. Книга о единстве Церкви (De catholicae Ecclesiae unitate), **В кн.:** Творения. В серии: Библиотека отцов и учителей церкви, кн. VI, Общая редакция: проф. А.И.Сидоров, Москва: Паломник, 1999., сс. 235 – 249.

<sup>2043</sup> См.: «Самое простое решение вопроса — **исключить** их (инославных христиан) из тайны Церкви; (Антоний Сурожский, митр. По поводу выражения «нераздельная Церковь», **В кн.:** Беседы о вере и церкви [online], *op. cit.*, [http://www.metropolit-anthony.orc.ru/besedy/a\\_main.htm](http://www.metropolit-anthony.orc.ru/besedy/a_main.htm).)

<sup>2044</sup> Рафаил (Карелин), архим. *Вызов новомодернизма (Октябрь 1998 г.)*, Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева, Москва: «Лествица», 1999., с. 96

<sup>2045</sup> Ibid., с. 30.

<sup>2046</sup> Ibid., с. 85.

нет принципиальной разницы между церковным расколом, христианской ересью, язычеством и сатанизмом. Все, что в отдалении, вблизи, *вокруг*, но **ВНЕ** конфессиональных границ Православия – просто "**СИНАГОГА САТАНЫ**".<sup>2047</sup> На вопрос – «кто такой схизматик?» Рафаилом (Карелиным) дается простой ответ. Схизматик - не «заблуждающиеся христиан», не «инославный христиан», а просто - нехристиан.<sup>2048</sup>

Однако христианское сознание, как справедливо пишет **Н.Афанасьев**, все-таки не может смириться с радикальностью подобных взглядов, пытается внести некий *корректив* в жесткой системе киприановской экклезиологии.<sup>2049</sup> И один из способов, каким православное богословие выравнивает ее крайности – это применение неоплатонического подхода к феномену зла (как *скудости добра*<sup>2050</sup>); иными словами - применением неплатонической онтологии к христианской экклезиологии и сектологии.<sup>2051</sup> Таким образом, достигается определенный результат - хотя **полнота благодати однозначно и бесспорно** находится только в канонических границах ПЦ, но за ее пределами благодать *не исчезает сразу, а постепенно «оскудевает», по мере отдаления той или иной конфессии или секты от Церкви*. Современник Брянчанинова – еп. Феофан Затворник (Говоров) пишет об отпадении от истинной Церкви и «**ниспадении еретиков в ложь и тьму**. Однако это отпадение и низпадение совершается в нескольких **степенях**, предполагающих определенную близость или отдаленность от источника Света.<sup>2052</sup> Несмотря на конфессиональную жесткость данной позиции, допускается хотя бы *минимальный оптимизм* относительно схизматиков и еретиков. Таким образом, не отказываясь от позиции эксклюзивности по отношению к ПЦ, все же появляется возможность:

1) допустить, что *решительное* нахождение «вне» Церкви наступает *не сразу* за каноническим порогом Церкви (мистическое влияние источника света простирается за ее пределами); канонический разрыв не означает *абсолютного* опустошения и оскудения. Иными словами - *каноническая* граница Церкви не всегда есть тем самым и граница *харизматическая*,<sup>2053</sup>

<sup>2047</sup> Ср.: **А. Кураев, диакон**. *Вызов экуменизма*, Издание 2-е, исправленное и дополненное [online], [просмотрен 26.01.2008], UniversalInternetLibrary.ru, доступен <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kuraev/1.shtml#1>.

<sup>2048</sup> «Ересь - не иная традиция, а **иная вера**. Слова "быть просто христианином, верить просто в Евангелие" – бессмысленны» [**Рафаил (Карелин)**]. *Вызов новомодернизма, op. cit.*, с. 21].

<sup>2049</sup> **Н. Афанасьев**. *Una Sancta, op. cit.*, с. 69.

<sup>2050</sup> См.: The Problem of Evil (Chap. IV), **In**: Augustine's *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, Newly translated and edited by Albert C. Outler, Ph.D., DD., First published MCMLV, Library of Congress Catalog Card Number: 55-5021, [cited 26.01.2008], available: <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/history/augustine/enchiridion.html>.

<sup>2051</sup> Блаж. Августин полагал, что между церковной полнотой и безблагодатной пустыней есть переходные области.

<sup>2052</sup> «Была одна Церковь на земле с единою истинною верою. Но пришло искушение - *papa* с своими увлекся суемудрием и *отпал* от единой Церкви и веры. Это **первая степень** ниспадения в ложь и тьму. Между папистами зародились потом *протестанты* и, увлекшись, подобно папе, своим суемудрием, *отпали* от папской веры и церкви. Это **вторая степень** ниспадения в ложь и тьму. От протестантов народилось *английское* суемудрие. Это **третья степень** ниспадения в ложь и тьму. Из английского суемудрия выродилось наконец и то, которым увлекся приезжавший соблазнять наших Англичанин, и соблазнил вашего крикуна вместе с другими. Это **четвертая степень** ниспадения в ложь и тьму. И вот на этой-то степени стоит и ваш крикун, который мечется там у вас по домам и стогнам града с своею проповедью... Ни у папистов, ни у протестантов, ни у Англичан, ни у этих, к которым принадлежит ваш заразитель с зараженным крикуном, нет истины Божией - настоящей, чистой, полной. Она пребывает *только* в единой истинной Церкви православной. То правда, что сами они в обольщении *думают*, что обладают истинною, но истина далека от них (**Святой Феофан Затворник**. *Против лжеучителей*, Москва: "Шпиль" 1892 г. СПб, 1996 [online], **В**: «Тексты, справочники и документы» pagez.ru [просмотрен 26.01.2008], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/065.php>).

<sup>2053</sup> **Г. Флоровский, прот.** О границах Церкви (1934), **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, Москва: изд. "Пробел", 2000., с. 160.

2) возможно также постепенное возвращение к своим истокам через причастие, присоединение<sup>2054</sup> (по восходящей линии), начиная с самих нижних границ, устремляясь ввысь, к все большей степени полноты<sup>2055</sup>, саму вершину которой, конечно, составляет ПЦ. Таким образом, «умеренные» киприанисты признают различные **степени отчуждения** инославных от истинно-церковного тела Церкви. Духовные «координаты» каждого христианского вероисповедания можно определить где-то в диапазоне между *полнотой* благодати и более *ущербной* благодати.

3) Также появляется возможность *допустить* (хотя бы чисто теоретически) наличие благодатных явлений в жизни вне-православных общин и признать наличие даже некоего «доброкачественного» духовного опыта вне границ ПЦ (по принципу: «все, что есть у них хорошего, - это осколки *нашего*»). Согласно смягченной и откорректированной экклезиологии Киприана, сектантов иногда даже можно обозначить учениками *начальной школы* и полностью не отрицать их духовный опыт (расценивая как *неполный*). Хотя основной киприановский тезис – «вне Церкви нет спасения» остается в силе, однако от дефинитивного отправления в ад всех вне-православных христиан данная позиция мудро воздерживается.<sup>2056</sup> В целях ограждения себя от обвинений в криптопантеизме (учение о световых эманациях Божества)<sup>2057</sup>, дисконтинуитет между полнотой благодати и ущербной благодати здесь подчеркивается довольно ясно: признание

---

<sup>2054</sup> Данное понимание не допускает принцип «*воссоединения*», ибо не может быть равноправия посреди христианских исповеданий. Возможно лишь «*причастие*» к полноте или отпадение и низ-падение от нее.

<sup>2055</sup> Анализируя недостатки реформации, Флоровский пишет: «из Реформации нужно вернуться». Однако проблема Реформации связана с проблемой Рима. Рим нуждается в некоей «реформации», тем не менее он «безмерно и несоизмеримо богаче Реформации». ...Рим не без благодати, не вне благодати... И для Рима путь *воссоединения* есть путь *возврата* – возврата к истокам (Г. Флоровский. *Проблематика христианского воссоединения*, *op. cit.*, сс. 177 - 182.).

<sup>2056</sup> «За две тысячи лет православная Церковь так и не решилась ясно и недвусмысленно определить свои собственные границы... Все это позволяет сказать: вне Церкви нет спасения. Вне Церкви нет и не может быть церковных благодатных таинств. Но условия членства в Церкви и мера этого членства, соучастия в жизни тела Христова пока еще строго формально и последовательно церковным преданием не определены... Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению... учение о Церкви **не получило сколь-нибудь развернутого выражения** на Семи Вселенских Соборах и попытки его систематизации предпринимались только в западной схоластической традиции с ее теократическим социологизмом... Церковное сознание в Византии так и не смогло преодолеть разрыва между богословским мнением, склоняющимся к **полному отрицанию** действительности таинства крещения еретиков и раскольников, с церковной практикой, признающей крещение еретиков. Однако **ни то, ни другое мнение не оформлялось в какое-либо принципиальное учение**... Православная Церковь и до сегодняшнего дня остается при практике, не обусловленной богословским учением, или при учении, не оправдывающем практику... Эта неудача согласовать одно и другое вызвана **неясностью догматического учения о Церкви**, в частности, **неопределенностью учения о границах Церкви**, то есть в какой мере и как нарушается церковная ткань по мере удаления от православия и где она окончательно разрушается» (см: Гл. Мнимый модернизм, *В кн.: А. Кураев. Вызов экуменизма*, *op. cit.*, [http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kuraev/1\\_shtml#1](http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kuraev/1_shtml#1)).

<sup>2057</sup> Именно это положение целенаправленно критикует архим. Рафаил (Карелин): «Если в ереси *сохраняется* спасительная благодать, то в завершающем этапе ересь соединится с Православием (восполняющее недостающее) в одну небесную Церковь... как будто разница между Православием и ересью выражается в *количественных величинах*... Если предположить, что ущербная благодать превращается в полную и совершенную, то разница между Православием и инославием в конечном итоге стирается. Христианские конфессии можно представить в виде лестницы, вершина которой - Православие, ... В ересях и сектах не может быть "скудного", "ущербного" и "половинчатого" Христа - это не живой Христос, а только "христоропохожий" мертвый образ... а в учении об *угасающей благодати* мы видим тенденцию заменить Христа - Истину и Жизнь - неизвестной Православию "угасающей благодатью... Православие и ереси отличаются друг от друга не как полнота от неполноты, не как большая степень совершенства от меньшей, а как **истина от лжи, как свет от тьмы, как жизнь от смерти**" [Рафаил (Карелин). *Вызов новомодернизма*, *op. cit.*, с. 30].

т.н. ущербной благодати в общинах раскольников и сектантов еще не означает, что она достаточна для спасения.<sup>2058</sup>

Более оптимистический взгляд в православном русле мышления все же допускает «спасительную благодать» также для инославных христиан, а «**полноту** спасительной благодати Божией»<sup>2059</sup> - исключительно в ПЦ. В данной связи можно выделить взгляды таких православных **инклюзивистов** (в основном - представителей русской диаспоры за границей), как митр. **Антония (Сурожского)**<sup>2060</sup> и **Иоанна (Шаховского)**<sup>2061</sup>. А **Николай Афанасьев** вовсе отказывается от киприановской схемы и предлагает принципиально новый подход, основанный на концепте «евхаристической экклезиологии».<sup>2062</sup> Согласно Афанасьеву, не возможно **объективно** решить, какая из двух церквей (Православная и Католическая) является истинной, поэтому не возможно и объективно судить о том, какая из церквей *должна ПРИ*соединиться к другой. Для этого надо, ведь, чтобы одна из двух церквей *осознала себя находящейся в заблуждении* (а это в терминах универсальной экклезиологии (Киприана) означает признание себя не-Церковью); иными словами - надо решиться на *экклезиологическое самоубийство*. Поэтому, Афанасьев заключает, что соединение церквей в области т.н. «универсальной экклезиологии» Киприана невозможно. Основной проблемой выступает не отпадение какой-либо части, а прекращение общения между евхаристическими собраниями различных групп единой Церкви,<sup>2063</sup> что является, в первую очередь, не грехом против

<sup>2058</sup> Если и утверждается, что «неправославные христиане - **тоже** христиане», то это происходит скорее из икономических и практически-миссионерских целей. Кураев готов пересмотреть безлюбное отношение к сектантам; он великодушно не желает «стилизировать всю жизнь инославных христиан под "прелесть" и сатанизм», он готов даже признать, что иногда пребывание человека вне православия – «**не его вина, а наша**». И все же благодать, действующая вне ПЦ – недостаточная для их спасения: „и чего уж точно не утверждается в моей книге - так это того, *будто благодать, остающаяся у неправославных христиан* (если только она у них остается), *может оказаться достаточной для спасения*. Утверждения этого в книге "Вызов экуменизма" нет, а есть **прямое отрицание**» (см.: Кураев, *Вызов экуменизма op. cit.*). Инославным христианам не отказывают в праве носить имя христиан, но их пребывание в ЦЕРКВИ, в лучшем случае, "полу-отломленное". Иными словами - неправославное христианство смертельно больное, но живо, оно не труп – в этом утверждении весь пафос и «**великодушие**» консервативно-копромиссной позиции.

<sup>2059</sup> См.: «*Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*» (1.18.), Архиерейский Собор РПЦ (2000). *op. cit.*, <http://www.pagez.ru/olb/019.php>.

<sup>2060</sup> Он сомневается в существовании христианства **вне Христа и Церкви**. Согласно его взглядам отцы **границ Церкви не определили и тайна Церкви выходит за пределы ее видимых границ** (см.: **Антоний Сурожский, митрополит**. По поводу выражения «нераздельная Церковь», **В кн.:** Беседы о вере и церкви [online], *op. cit.*, [http://www.metropolit-anthony.orc.ru/besedy/a\\_main.htm](http://www.metropolit-anthony.orc.ru/besedy/a_main.htm)).

<sup>2061</sup> «...среди иновероисповедных христиан есть множество живущих в истине Православия - духом своим... Сектантство - это неправославное искание путей Православия... Если я **духовный дальтоник** не вижу того или иного цвета в природе духовного мира, но остальные цвета вижу так же, как видят все, неужели я отверженный?... Надо открыто признать тот несомненный факт, что среди всех исповеданий веры в истинное Боговоплощение, ...среди всех призывающих Его Святое Имя - есть **духовно рожденные люди**... Все те, коих Православная Церковь *принимает без крещения*, все те суть христиане - **братья православных во Христе**, и отношение к ним должно быть особенно братское, любовное... Если бы Господь ограничил Себя теми законами спасения, которые понятны нашему человеческому уму, нам бы всем пришлось погибнуть» (См. **Иоанн (Шаховской), архиеп.** *Православие и сектанство*, Главы из книги «Листья древа» (Опыт православного духоведения), Нью-Йорк, 1964 г., **В журн.:** Рига: Христианос (V) Альманах. 1996., сс. 263 – 270.).

<sup>2062</sup> Применяя плотиновскую онтологию к экклезиологии, мы освобождаемся от пустоты и решительного «вне» за каноническими пределами Церкви и получаем некоторое «**ущербленное** существование Церкви, некоторые следы Церкви», сознание которого может дать некоторое удовлетворение христианской совести, но, согласно Афанасьеву, является экклезиологическим «non-sens»» (см. **Н. Афанасьев.** *Una Sancta, op. cit.*, с. 69).

<sup>2063</sup> «каковы взаимоотношения католической и православной церкви [с позиций евхаристической экклезиологии]?.. между ними нет братского общения. Для евхаристической экклезиологии и православная церковь, и церковь католическая являются Церковью или, точнее, каждая местная церковь обеих групп остается Церковью, как **до** «разделения», так и **после** него. Я поставил термин «разделение» в кавычках, т. к. собственно *разделения не было и нет*. Церковь Божия во Христе *осталась и остается единой*... Ка-

догматов, а против христианской заповеди любви. Современная РПЦ, стараясь занять среднюю позицию между слишком оптимистической «church-branch-theory» и радикальной позицией Киприана Карфагенского (о полной безблагодатности расколов и недействительности таинств вне ПЦ), мудро уклоняется от «выношения суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия».<sup>2064</sup>

#### Приложение № 20: Что есть ересь? Сложности в определении «ереси» в православном богословии

Православное сознание относится бескомпромиссно по отношению к ереси<sup>2065</sup>, возникающей в его канонической среде. Поэтому оно и называет себя «ортодоксальным» (греч. - ὀρθός, прямой, правый и истинный путь христианской веры), дистанцируясь, таким образом, от всякого рода *инакомыслия* и *ересей*, являющихся искажением этого правильного пути. Но, тем не менее, – **что есть ересь?** И мы скоро вынуждены констатировать, что в рамках богословской традиции ПЦ не выработан единый и точный взгляд, могущий удовлетворить объемный круг проблематических вопросов, связанных с понятиями ереси и еретиков. «Но что такое ересь?», откровенно спрашивает богослов **П.Я. Светлов**,<sup>2066</sup> - «часто ересью называют *всякие ошибки и заблуждения без разбора. Этого делать не следует...*»<sup>2067</sup>. Основным критерием, как полагают православные богословы- «рационалисты», для определения ереси служат четко выраженные формулы Вселенских Соборов. Поэтому в рамках данного понимания мы будем иметь дело с самым УЗКИМ определением ереси, согласно которому «ересь означает **сознательное и преднамеренное** уклонение от **ясно** выраженного и сформулированного **догмата** христианской веры и вместе с тем – *выделение* из состава церковного общества».<sup>2068</sup> Таков общий смысл определений, предложенных, например, **П.Я. Светловым**<sup>2069</sup>, **В. Ильиным**<sup>2070</sup> и других.<sup>2071</sup> Подобные дефиниции позволяют на богослов-

---

ждая группа замкнулась в себе, живет своей собственной жизнью... Прекращение общения между церквями, как причина нарушения единства, основанного на согласии местных церквей, остается в плоскости эмпирической жизни и не касается глубин церковной жизни... Мы совершенно об этом забыли, т. к. в сознании нашем идея евхаристического единства вытеснена идеей единства канонического... Если мы определим отношения между католической церковью и церковью православной, как разрыв братского общения между ними, то можно будет сказать, что возобновление этого общения явилось бы концом великой схизмы... Современное церковное сознание как православной, так и католической церкви, за очень редкими исключениями, воспринимает разделение церквей, как **болезненное состояние, как грех перед Любовью**» (Ibid., с. 91).

<sup>2064</sup> Практика межконфессиональных взаимоотношений была подвергнута пристальному анализу в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославью», принятых на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (2000). (1.15 – 1.17.), *op. cit.*, <http://www.pagez.ru/olb/019.php>.

<sup>2065</sup> Греч. αἵρεσις, англ. heresy «выбор, направление».

<sup>2066</sup> **П. Светлов, прот.** Христианское вероучение в апологетическом изложении, Том I, Третье улучшенное, значительно дополненное и переработанное, издание, Киев: Типогр: С.В. Кульженко, Пушкинская ул. соб. д. № 4, 1910., с. 296.

<sup>2067</sup> Ibid.

<sup>2068</sup> **Барсов, Н.И.** Ересь, **В кн.: Христианство. Энциклопедический словарь в двух томах**, Том I, Редакционная коллегия – С.С. Аверинцев (главный редактор) и др., Москва: Научное изд. «Большая Российская энциклопедия», 1993., с. 534.

<sup>2069</sup> «...ересь есть... заблуждение именно своего рода, особенное – ...ставящими его в особое положение. Ошибки или заблуждения – невольная дань ограниченному разуму; это невольное и несознательное отступление от истины, несовершенное и неполное знание ея, иногда ея отрицание и искажение – в разной мере. Ересь – заблуждение сознательное, свободное; она отрицание или искажение догмата, т.е. истины или учения, ясно выраженных Церковью и известных всякому члену ея, - не только ученым богословам, но и малым детям, учившим катехезис. Рассматриваемая с религиозно – нравственной стороны, ересь есть явное, сознательное восстание на Церковь, отделение от нея, естественно завершаемого юридическим актом отлучения от Церкви, анафемю. Анафема – это лишь констатирование совершившегося фактически отпадения члена от Церкви, заключающегося в гордом и самоуверенном противопо-

ском уровне не смешивать понятие «ересь» с «богословскими мнениями» или даже «ошибочными мнениями», к тому же - не спутать «ересь» с научно-богословской гипотезой.<sup>2072</sup> Как отмечает С. Булгаков: «богословствование же и не может существовать без известной свободы богословского суждения, разумеется, в пределах догматов Православия».<sup>2073</sup> Уже В. Болотов установил и обосновал, что только по поводу догматов не должно быть никакого разногласия; содержание же теологуменов только вероятное; в теологуменах - свобода выбора и принятия (*in dubiis libertas*).<sup>2074</sup> Итак, согласно данному подходу, единственным и объективным критерием для определения ереси могут служить лишь догматы, установленные на Вселенских Соборах (согласно православному вероучению – это высшие и непогрешительные органы Вселенской Церкви).<sup>2075</sup> Поэтому число **беспорных догматов** Церкви не большое; фактически речь идет об *ограниченном количестве соборных определений (т.н. оросов)*. В огромном же большинстве богословских отделов, излагаемых в православной догматике, мы остаемся на зыбкой почве богословской доктрины.<sup>2076</sup> Подразумевая строгое разграничение между догматом и (богословским) мнением, С. Булгаков отмечает, что именно в об-

---

ложении своего личного разума и своего «я» коллективному разуму верующих, всей церкви» (П. Светлов. *Христианское вероучение в апологетическом изложении, op. cit.*, с. 296.).

<sup>2070</sup> «... утверждение неправого мнения, касающегося **основ православного вероучения**, и признание этого учения его автором, вопреки всецерковному осуждению, истинным» (Ильин, В. *Церковная смута и обвинение в еретическом модернизме, В журн.*: "Православная община" № 58, 2000 г: [просмотрен 29.01.2008], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=715&art\\_id=3363](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=715&art_id=3363)).

<sup>2071</sup> См. о проблеме «первородного» греха в Восточной традиции: «Теологумен, действительно, не просто частное мнение или размышление отдельного автора: он обозначает учение, более или менее принятое у отцов церкви. Но у него нет связывающего характера соборного определения» [Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Понимание спасения в православной традиции, *op. cit.*, с. 13.].

<sup>2072</sup> См. защитная статья Ильина по поводу обвинения С. Булгакова в еретизме: «Конечно, эта гипотеза, как и всякая гипотеза, подлежит возможности *оспаривания и обсуждения* с выставлением *аргументов и контраргументов* — именно уже потому, что по этому поводу нет точных догматических формулировок ... что ереси никакой нет, а есть в крайнем случае учено-богословская *проблема* или *мнение*, основанное на огромном материале от Священного писания, св. отцов, иконографии, литургики и церковной архитектуры» (Ильин, В. *Церковная смута и обвинение в еретическом модернизме, op. cit.*, [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=715&art\\_id=3363](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=715&art_id=3363)).

<sup>2073</sup> «Разве история патристики не знает различия целых богословских школ, или направлений, каковы, например, школы Антиохийская или Александрийская? Разве апологеты и отцы церкви в своем мыслительском и писательском облике всегда походят друг на друга? Разве мы не имеем среди церковных писателей столь различных между собою, как отцы восточные и западные, Дионисий Ареопагит и, положим, Тертуллиан?... Разве это же **различие** не повторяется и в новейшее время и в нашей Русской церкви... этому истолкованию сам я придаю значение *лишь богословского мнения*, гипотезы, которая, конечно, подлежит богословской критике. Однако в своих пределах и оно имеет право на существование в вопросе, по которому отнюдь не существует общеустановленного богословского учения...» (С. Булгаков, прот. *Объяснение* (печатаются по: Церковный вестник Западно-Европейской епархии. № 5. 17 (30) ноября 1927 г.) [online], *В журн.*: "Православная община" № 58, 2000 г: [просмотрен 08.01.2008] доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=715&art\\_id=3361](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=715&art_id=3361)).

<sup>2074</sup> Русская Православная Церковь и Экуменическое движение (историко-богословское обозрение), *В кн.*: *Православие и экуменизм, документы и материалы 1902 – 1997, op. cit.*, с. 25.

<sup>2075</sup> «Как происходит или получается догмат?... Догматы определяются или преподаются церковью не тайно или молчаливым исповеданием веры, но явно, открыто и торжественно ясным голосом всей Церкви на *вселенских Соборах, определениями вселенских Соборов*. Вселенские Соборы или непосредственно устанавливали догматы по поводу различных ересей, или санкционировали своим признанием вероопределения поместных соборов, утвержденных ею и вероисповедания частных лиц... в конце концов, **значение догматов имеют лишь истины веры, определенные вселенскими Соборами**, как *непогрешимыми органами вселенской церкви*. Вероизложения частных лиц и поместных церквей, неодобренные прямо вселенскими Соборами, могут иметь догматическую ценность *лишь в меру своего согласия* с одобренными на соборах символами или вероизложениями и с догматическими определениями *семи Вселенских Соборов*» (П. Светлов. *Христианское вероучение в апологетическом изложении, op. cit.*, сс. 300- 302.).

<sup>2076</sup> «Учение о св. Троице (символ веры) и, главным образом о Богочеловеке (определения 7 Вселенских Соборов). Уже в области пневматологии мы вступаем на почву теологуменов (Болотов)» (С. Булгаков. *Догмат и догматика, В кн.*: Живое предание, Православие в современности, *op. cit.*, сс. 8 – 9).

ласти *полемического богословия* больше всего и возникают т.н. *quasi* – **догматы**, относительный характер которых не всегда достаточно осознается.<sup>2077</sup> Данный подход позволяет, конечно, иметь широкое основание для экуменического диалога; поэтому и православные экуменисты не медлят заявить, что объявление западного христианства еретичным (т.е. принципиальное перенесение понятия "ересь" и "еретики" ко всему западно-христианскому миру католиков и протестантов) является несчастным недоразумением. Оптимистическая весть этих экуменистов состоит в том, что "еретики" - это ведь только те носители и распространители лжеучений, которые как "ереси" были осуждены Вселенскими Соборами и официально отлучены от Церкви. Продолжая настаивать на примат ПЦ и на статус католиков и протестантов в статусе *отпавших* от Православия, экуменисты все-таки отказываются приписать им статус еретиков. Для данного подхода католики и протестанты – «наши *отделенные братья*»<sup>2078</sup>. Другие *расширяют* узкие пределы соборных постановлений (в определении ереси), справедливо указывая на существование таких богословских мнений, которые имеют *практическое* значение догматов<sup>2079</sup> (например, создание мира *ex nihilo* в строгом смысле не является догматом, однако практически им является). Однако ими также осознается опасность создания (*quasi*) *догматов по всем вопросам*, и, соответственно, определять ересь в самом широком смысле. Тогда «ересь» удобно может служить в качестве идеологического инструмента по принципу - «кто нам неприятен, тот и не православен».<sup>2080</sup> Проблема-тичность же *расширения* понятия ереси очевидна; это ведет к сектантскому сознанию, изоляционизму и нетерпимости, граничащей уже с фанатичной ненавистью к инославиям и к глубоким внутренним противоречиям внутри самой православной Церкви.<sup>2081</sup> Своевольное употребление термина «ересь» в *самом широком смысле* приводит к тому, что православные часто и легко обвиняют даже друг друга в ереси, в «отступлении от учения Отцов», в «обновленщине», в «расколах» и т.п. Возможно по этой причине **Вл. Лосский** колеблется в однозначном применении понятия «ереси» к догматическим разногласиям т.н. *нового периода*, заменяя «ересь» более мягким термином «михии»

<sup>2077</sup> «В богословствовании отлагаются богословские **мнения**, из которых кристаллизуются *теологемы*, которые в течении некоторого времени – иногда продолжительного - времени практически получают значение **quasi** – **догматов**, не будучи ими в строгом смысле этого слова. (Ibid., с. 21).

<sup>2078</sup> «Католики *отпали от общения* с Православной Церковью, **но** не были осуждены соборно как еретики, хотя у них неправильная, с нашей точки зрения, екслезиялогия (и филиокве). Англикане и протестанты явились продуктом Реформации; никогда в общении с Православной Церковью они не были осуждены ни Вселенскими, ни Поместными Соборами, и каноны Древней и Византийской Церковью не имели их в виду, когда издавались, *хотя и* в догматике, и в екслезиялогии, и в основах канонического устройства они *во многом заблуждаются по сравнению* с верой, Преданием и наследием Древней Церкви. Однако еретиками Церковь соборно и официально их не объявляла. Официально и канонически они *заблуждающиеся в вере наши братья во Христе*, братья по единству в крещении и по их сопричастности Телу Христову (т.е. Церкви как Телу Христову) вследствие крещения, действительность которого у них как Таинства мы признаем. Это наши **отделенные братья**, которым мы свидетельствуем Истину Святого Православия, Предание и неповрежденную веру Древней Церкви, *продолжением которой является Православная Церковь*» [Русская Православная Церковь и Экуменическое движение (историко-богословское обозрение), *op. cit.*, сс. 19 – 20].

<sup>2079</sup> «Следует отличать от богословских мнений некоторые вероучительные истины, которые признаются всей полнотой Православной Церкви, но которые в *строгом смысле не являются догматами*, поскольку никогда не обсуждались и не утверждались Вселенскими Соборами, однако имеют значение, не меньшее, чем догматы, которые на Соборах обсуждались. Не обсуждались они, как правило, по той простой причине, что относительно этих истин в Церкви никогда не было никаких серьезных споров, собирать по поводу них Вселенский Собор было бы бессмысленно (**О. Давыденков, иер. Догматическое богословие**, *op. cit.*, с. 22).

<sup>2080</sup> «Сказал св. Василий Великий по поводу клеветы его недругов, обвинявших пастыря Кесарии Каппадокийской в аполлинарианстве» (**Ильин, Вл. Церковная смута и обвинение в еретическом модернизме**, *op. cit.*, [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=715&art\\_id=3363](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=715&art_id=3363)).

<sup>2081</sup> «Unter ihrer formalen Einheit in Dogma, Kirchenrecht und Liturgie verbergen sich oft tiefe Wesensunterschiede...» (**Onasch, K.** Orthodoxe Kirche, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft, IV Band, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986, S. 1706.).

(«φιοιχεία»... к *прелюбодеяние, развращение*). *Первый* большой период истории Церкви оканчивается «торжеством Православия», что значит окончательную победу вселенской Церкви над тринитарными и христологическими ересями.<sup>2082</sup> Но основной, нас интересующий вопрос, - каким именем мы теперь должны обозначить и как определить догматические разногласия между православным Востоком и римско-католическим Западом?<sup>2083</sup> Согласно Вл. Лосскому, ошибочные мнения этого **нового периода** (касающиеся понятий *Святого Духа и Церкви*) сохраняют, как правило, «объем» догмата в его целостности..., и не могут быть прямо обозначены ересью. Но, так как они «производят смещение и развращение этой полноты», то он предлагает термин «**михии**» («φιοιχεία») как более подходящий для выражения специфического характера ложных учений *пневматологической* и *экклезиологической* эпох. И присовокупляет различающее пояснение: «**Ереси** могут сравниться с грехом убийства: откровенно отсекая своих приверженцев от целостности Церкви<sup>2084</sup>... «**Михии**» же более схожи с плотскими грехами, всегда скрытыми, неискоренимыми до конца.<sup>2085</sup> Главная ересь (или михия) пневматологической эпохи – **филиоквизм**, имеющей, по мнению Вл. Лосского, «гибельные последствия для благочестия, религиозной жизни», все же остается *спорным вопросом* в православном богословии.<sup>2086</sup>

Однако, взирая с позиций православной мистики - вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь - не имеет схоластический характер; она была необходима лишь для сохранения мистического ядра – правильного (православного) опыта соединения человека с Богом.<sup>2087</sup> Поэтому данная школа православного богословия (при помощи апофатизма) дистанцируется от крыла рационалистов («дог-

<sup>2082</sup> «**Первый большой период**, длившийся до Торжества Православия, разделяется на две эпохи. Первая заканчивается в конце IV в. ...она утвердила догмат Троицы... Эта тринитарная для Церкви и мира эпоха продолжалась 350 лет, закончившись разделением Империи и вторжением варваром в конце IV в. Вторая эпоха длилась с конца IV в. до середины IX вв. В это время Церковь защищала догмат о Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге и истинном Человеке, против несториан, монофизитов и других ересей, связанных с ними, каково, например, иконоборчество, являющееся следствием монофизитства. Истинный догмат был утвержден пятью Вселенскими Соборами и рядом Отцов – св. Кириллом Александрийским, св. Папой Львом Великим, св. Максимом Исповедником... Эта христологическая для Церкви и мира, длившаяся 450 лет, заканчивается в середине IX в. *торжеством Православия* в 843 г... После Торжества Православия, от святителя *Фотия* берет начало **новый**, включающий две эпохи **период**, в котором Церковь защищает догматы о Святом Духе и о Церкви, необходимые для веры в сошествие Святого Духа и для чаяния нашего обожения, происходящего в Церкви. (**Лосский, В.** *Догмат Церкви и экклезиологические ереси*, пер. с французского и примечания В.В. Тюшагина, **В журн.:** Богословские труды № 38, Издательский совет Русской Православной Церкви, Москва 2003, с. 241 - 242).

<sup>2083</sup> «С другой стороны, что же скажем мы о **новых ересях**, не прекращающих нападать на Церковь и **после** этой даты Торжества? Торжество над ересями не было окончательным? Или что новые заблуждения, заблуждения против Святого Духа и Церкви, **не являются более ересями?** На этот вопрос мы будем вынуждены ответить **положительно**...» (Ibid.).

<sup>2084</sup> Ibid., с. 242.

<sup>2085</sup> Ibid., с. 243.

<sup>2086</sup> «В. В. Болотов участвовал в работах Петербургской комиссии и изложил собственные взгляды в своих прославленных "Тезисах о филиокве" (Христианское Чтение, 1913 и отдельно - 1914 г.. на немец яз. - уже в 1898 г.). Они имеют громадное и решающее значение в истории споров о "Филиокве" и являются образцом научной точности, патристической эрудиции и объективности в методологии церковно-исторических и богословских исследований...Применяя ...правило разграничения догмата и теологумена к различиям в понимании характера "Филиокве" между Востоком и Западом, В. В. Болотов после тщательного анализа всего богословского патристического наследия пришел к решающим для дискуссии со старокатоликами выводам, которые сформулировал с математически-логической точностью в своих знаменитых 27 тезисах ... "Следовательно, "Филиокве", как богословское частное мнение не может считаться "непреодолимым препятствием" для восстановления общения между Восточной Православной и Старокатолической Церковями (т. е. Восточной и Западной)" (Тезис 27)» (*Русская Православная Церковь и Экуменическое движение*). *op. cit.*, сс. 23 - 24.). См. также: **Савва (Тутунов), монах.** *Filioque: ересь или особое мнение? Православное богословие XX века о Filioque*, Москва: Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2006, сс. 21 – 30.

<sup>2087</sup> **Лосский, В.Н.** *Очерк мистического богословия*, *op. cit.*, с.10.

матистов» и «*quasi*-догматистов»<sup>2088</sup>), усматривая основной критерий ортодоксальности именно в (правильном) МИСТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ. Представителями мистической школы неустанно подчеркивается, что Православие - это не схоластика, не «система знаний»<sup>2089</sup>, но ОПЫТНОЕ БОГОСЛОВИЕ.<sup>2090</sup> Ведь догмы сами по себе - не более чем «ОРОСЫ»<sup>2091</sup>, т.е. только (внешние) границы живого религиозного опыта,<sup>2092</sup> ибо факт и опыт кафоличности предшествуют любым умозрительным определениям. Поэтому и еретичность распознается и оценивается ими на фоне некоего истинно-православного опыта. Еретики (согласно данному пониманию) учат об "истине", не подтверждаемой опытом и верой кафолической Церкви. Поэтому именно несоответствие опыту и вере кафолической Церкви и есть критерий различения ереси от Православия. «Разделение христианского мира не есть просто разделение в доктринальных формулах, но разделение в самом опыте веры»<sup>2093</sup>. И в данном контексте А.И.Осипов указывает именно на фактор православной аскетики, выступающей якобы гарантом в приобретении аутентически-православного опыта. Ведь аскетическое богословие выдвигает определенные требования к духовной жизни христианина и является решающим фактором, могущим правильно и реально вести его по пути жизни, а не смерти.<sup>2094</sup> Итак, посредством апофатически-мистического подхода отрешившись от основного аргумента православных «рационалистов» (абсолютизма вселенских определений), определенные круги православного мышления начинают определять сущность Православия преимущественно в мистических категориях, вступая уже на почву некоего живого опыта. Представитель Радикального крыла архим. Рафаил (Карелин) также уверен, что истинная граница между Православием и инославием пролегает именно в мистической жизни,<sup>2095</sup> сам он вполне уверен, что обладает четкими ориентирами для навигации в этой стране мистического опыта:

---

<sup>2088</sup> Х. Яннарас старается «исключить всякое "объективированное" понимание ортодоксии» в смысле (уже упомянутого) *quasi*-догматизма и его установка понятна – возможно ведь злоупотребить ортодоксальностью, сделать из нее «прокрустово ложе, на котором подвергают ампутации саму жизнь ради приспособления ее к требованиям догмы» (см. Яннарас, Х. *Вера церкви. Введение в православное богословие*, *op. cit.*, сс. 209 – 211.). «Считать, что Православие тождественно учебнику догматического богословия — это все равно, что считать, будто Россия сводится к своим пограничным столбам» (А. Кураев. *Догмат и ересь...*, *op. cit.*, <http://www.philosophy.ru/library/vopros/31.html>).

<sup>2089</sup> Ibid.

<sup>2090</sup> См. Фельми, К. Х. *Введение в Современное Православное Богословие*, Москва: 1999. сс. 9 – 29.

<sup>2091</sup> Греч. - ὄρος - рубеж, граница.

<sup>2092</sup> «Знаменательно, что первым наименованием догмата было греческое слово *horos* - предел, граница (лат. *terminus*). Сегодняшние догматы - это "пределы", установленные Вселенскими Соборами; это те отвлеченные положения, в которых Церковь выражает свой опыт веры, указывая границы, отделяющие истину от ее еретических искажений» (Яннарас, Х. *Вера церкви*, *op. cit.*, с. 46). Диакон Кураев даже смело утверждает, что «догмат не является выражением истины... это вехи, пределы, стоящие на границах традиции, но не выражающие полноту. Православная догматика — это не истина. Это — указатель на нее... Истина есть Христос. Путь к Нему есть Церковь и ее евхаристическое Таинство» (Кураев, А. *Догмат и ересь*, *op. cit.*).

<sup>2093</sup> См. § 2.11. **В статье:** Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, Архиерейский Собор РПЦ (2000). <http://www.pagez.ru/olb/019.php>. См. также: Лоссий, В. *Очерк мистического богословия*, *op. cit.*, сс. 13 – 14.

<sup>2094</sup> «В лице единого голоса своих аскетических писателей, предупреждающей о вполне реальной в духовной жизни опасности уклонения от истины и впадения в так называемую прелесть... При этом отпадение от истинного пути духовной жизни, по мысли всех православных учителей Церкви, касавшихся этого вопроса, равносильно отпадению от Церкви. Оно приводит к духовной гибели и к духовному, в истинном смысле этого слова, разделению христиан, независимо от степени их психологического, идеологического или любого другого, в том числе и доктринального, единства» (Осипов, А. И. *Православное понимание экуменизма* [online], *В журн.*: "Православная беседа" 1996, №2 [просмотрен 29.01.2008], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/books/osip13/Main.htm>).

<sup>2095</sup> Рафаил (Карелин), архим. *Вызов новомодернизма (Октябрь 1998 г.)*, Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева, «Лествица», Москва, 1999.с. 14.

У католиков и протестантов могут быть серьезные исторические, научные исследования, кропотливые работы по археологии, лингвистике и т.д., но когда дело доходит до **мистики**, то здесь как раз открывается самая глубокая **пропасть** между Православием и инославием... Человек, живущий ритмами Церкви, становится *одного духа с ней*. Ему, может быть, будет трудно философскими терминами определить богословские вопросы, но его душа внутренней интуицией **почувствует**, где **благодать и истина**, а где фальшь и ложь, где *родное* и где *чужое*... Православный мистический опыт, протекающий в русле церковной жизни, *ориентируемый* на церковное предание, особенно на **аскетическую литературу**, имеющий живую традицию старчества, дает возможность различать *истину от лжи, богообщение - от демонообщения, голос духа - от своих страстей*. Это **ВНУТРЕННЕЕ ЧУВСТВО ИСТИНЫ** как *полноты жизни и света* дает мистическому опыту *реальность и достоверность* - это и есть дар различения духов... Вне Церкви ориентиры разрушены. Человек идет как бы во тьме, он слышит голоса, но не знает, кто стоит перед ним и кто зовет... Мистика неразрывно связана с догматикой и литургикой. В общинах, где *догматика загрязнена, а литургия исковеркана, не может быть правильного духовного опыта*... **Можно ли назвать**, не оскорбляя Православие, благодатным опытом визионерство католических аскетов, экстазы пятидесятников с их сумеречным состоянием, "рождение" Духом Святым баптистов, которое представляет собой преждевременную радость о якобы уже совершившемся их спасении. **Можно ли назвать** благодатным опытом состояние лжемистических сект, ритуальные хороводы хлыстов, энтузиазм духоборов (Дух Святой "накатил"), пророчества мормонов, медитации квакеров и т.д.? **Может ли быть** благодатным религиозный опыт *католиков*, которые отрицают саму благодать как вечную несотворенную энергию Божества и считают ее сотворенной служебной силой? **Может ли быть** благодатным опыт *протестантов*, которые отвергли Церковь с ее таинствами, сломали все объективные критерии истинности внутреннего опыта и превратили его в субъективное состояние слепого, который не знает, кто стоит перед ним.<sup>2096</sup>

Позволит ли эта захватывающая, таинственная, но трудно измеримая категория мистического религиозного опыта **избавится от полного произвола** в определении ереси? Видно, что никаких четких критериев или ориентиров (для различения благодатного и ложного опыта) кроме *пафоса субъективных чувств* и переживаний Рафаил (Карелин) не предлагает. Благодатный опыт для него - «**не** душевное, эмоциональное, а **духовное** состояние», как «**переживание присутствия** и действия благодати Божьей в душе человека как *совершенно новое* и ни с чем не сравнимое видение духовного мира», как «мистическая встреча с Христом и начало преображения человека в его первозданной красоте».<sup>2097</sup> Однако спор о том, каким образом субъект переживает присутствие Божье (или у кого переживание просто душевное, а у кого духовное) может быть весьма затруднительным и бесплодным. При таком подходе будет трудно или вероятнее всего - невозможно найти **объективных** критериев для оценки мистических переживаний «духовности», «жизни» и «света».<sup>2098</sup>

**Н. Бердяев**, с одной стороны, также сознает, что глубже всех конфессиональных распрей и противоположностей лежит определенный **мистический опыт**. Более того - «**типы мистического опыта** могут порождать церковные разделения»<sup>2099</sup> и что «различием в строе мистического опыта и объясняется различие в мировых путях православного Востока и католического Запада».<sup>2100</sup> В следующем сравнении Н.Бердяев

<sup>2096</sup> Ibid., сс. 28. 50. 74. 27.

<sup>2097</sup> Ibid., с. 26.

<sup>2098</sup> Фельми изъясняет *церковность* православного опыта в отличии от «личного» опыта или «переживания» в пиетизме или неопиетизме (**Фельми. Введение...**, *op. cit.*, с. 12). А экспозицией, квалификацией, организацией, критериологией и герменевтикой исихастского опыта занимается Хоружий (**Хоружий, С. К феноменологии аскезы**, *op. cit.*, сс. 187 – 350.).

<sup>2099</sup> **Бердяев, Н.** Гл. Творчество и мистика. Оккультизм и магия, **В кн.: Смысл творчества**, *op. cit.*, с. 270.

<sup>2100</sup> Ibid., с. 268.

характеризует основные и существенные различия мистического опыта христианского Запада и Востока:

Есть глубокое различие в первоначальном отношении к Богу и Христу. Для католического Запада Христос объект, Он вне человеческой души, Он предмет устремленности, объект влюбленности и подражания. Поэтому католический религиозный опыт есть вытягивание человека ввысь, к Богу. Католическая душа – готична. В ней холод соединяется со страстностью, с распаленностью. Католической душе интимно близок конкретный, евангелический образ Христа, страсти Христовы. Католическая душа *страстно влюблена в Христа*, подражает страстям Его, принимает в своем теле стигматы. Католическая мистика *насквозь чувственна*, в ней есть *томление* и *мление*, для нее *чувственное воображение* есть путь. В ней напрягается антропологическая стихия. Католическая душа восклицает: мой, мой Иисус, мой близкий, мой любимый. В католическом храме, как и в душе католической, есть холод – точно сам Бог не сходит в храм и в душу. И душа страстно, томительно рвется вверх, к своему объекту, к предмету любви. Католическая мистика – *романтична*, полна *романтического томления*. Католическая мистика – *голодна*, в ней *нет насыщенности*, она знает *не брак, а влюбленность*. Католическое отношение к Богу как объекту, как к предмету устремления создает *внешнюю динамичность* католичества. ...

**Православная мистика** не чувственна, *чувственность считает «прелестью»*, отвергает *воображение*, как ложный путь. В православии нельзя сказать: мой Иисус, близкий, любимый. ... И *нет* в православной мистике *томительной страсти*. Православие – *не романтично*, оно реалистично, *трезво*. Трезвение и есть мистический путь православия. Православие – сыто, духовно насыщено. Мистический православный опыт – *брак, а не влюбленность*.<sup>2101</sup>

С другой же стороны, согласно суждению Н. Бердяева, **«оба пути – подлинно христианские»**.<sup>2102</sup> Такого рода философский оптимизм, конечно, не приемлем представителем жестко-православного конфессионализма, однако они могут быть поставлены перед новой проблемой. Если радикальная линия разделения (между Православием и инославием) проводится между различными духовными (мистическими) опытами, тогда как объяснить различный (или иногда даже противоречивый) опыт в рамках одной и той же (сакраментальной и аскетической) Традиции? Возможно ведь **столкновение различных опытов** и различных т.н. «видов святости».<sup>2103</sup> Какой же из них истинно православный и вполне благодатный, а какой – ложный или *с примесью* чужой традиции? Если существуют различные православные методы, ведущие к спасению, то острота вопроса о последовании некому «единому» пути и опыту отцов (уклонение от которого на миллиметр грозит духовной смертью) сразу же снимается. Возможно, мы действительно можем говорить о более или менее едином опыте в рамках одного течения или школы (например, синайского или афонского исихазма<sup>2104</sup>), но этим ведь не исчерпывается вся совокупность православной Традиции, содержащей в себе многообразие различных школ мышления, подходов и опытов. Итак, чем **уже** определен истинно православный или благодатный опыт, тем **шире** можно определять спектр ложного и прелестного опыта (при том – не только в инославии, но и самой ПЦ и даже в

<sup>2101</sup> Ibid., сс. 268 – 269.

<sup>2102</sup> Ibid., с. 269.

<sup>2103</sup> Гуревич, А.Л. Еремина, В.М. Духовное становление православного христианина у святителя Игнатия (Брянчанинова) и архимандрита Софрония (Сахарова): сходство и различие, **В кн.: Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний**, По материалам силуанских чтений, Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001., с. 213.

<sup>2104</sup> См.: «Сборник "Добротолюбие"», антология духовной жизни восточного монашества, охватывающий тысячулетний период, читается как единая цельная книга, т.к. опыт отцов Церкви внутренне един» [Рафаил (Карелин). *Вызов новомодернизма*, *op. cit.*, с. 78].

рамках консервативного крыла православных богословов, опирающихся на опыт Игнатия Брянчанинова).<sup>2105</sup>

Как мы уже видели из изложенного, голос православной Традиции по вопросу понимания еретичности не выражен с безусловной ясностью, что позволяет увидеть богословскую относительность и культурно-политическую обусловленность воззрения И.Брянчанинова, отнеся его теологумен о природе ереси к *радикальному* крылу Традиции. Более того - мы наблюдаем некую непоследовательность в самой системе Брянчанинова: сам св. Игнатий вынужден констатировать факт т. н. «*смешенной*» *духовности* у выдающегося русского святого **Димитрия Ростовского**, однако он не в состоянии удовлетворительно объяснить наличие данного феномена.<sup>2106</sup> Руководствуясь жесткой логикой киприановской экклезиологии такого явления не должно было иметь место. Если противоречия между духовным опытом Востока и Запада столь глубоки и непримиримы, то названные святые православно-аскетической традиции (Димитрий Ростовский и Тихон Задонский) не могли не ощутить этот внутренний конфликт, в противном же случае создается *опасный прецедент* для всей системы взглядов Брянчанинова. Если православный опыт этих авторитетных святых (без душегубительного вреда) мог быть дополняем инославными источниками, то почему это не может происходить и во множество других случаях?

Еще несколько слов об идеологическом влиянии школы святителя Игнатия. Иногда Брянчанинов увещевает видеть в еретиках врагов чисто *духовного* порядка, которых нельзя победить *плотскими нападками* на «плоть и кровь» (см. Еф. 6, 12).<sup>2107</sup> Однако полемический дух *епископа – беспощадного стража истинной духовности* часто берет вверх над любвеобилием *епископа – пастыря*. Как же искреннее смирение, любовь и соболезнование может совмещаться с реальным *hate speech* (языком вражды – *англ.*) в его литературном наследии? Прямо или косвенно духовная школа Брянчанинова вдохновляет своих последователей к *религиозной нетерпимости*, не только заостряя противоречия в плюралистическом обществе современности, но и в самой внутрицерковной среде РПЦ. Тенденции к *изоляциялизму* в русском православии успешно конвергирует с т. н. «православным фундаментализмом»<sup>2108</sup> и русским национализмом,

<sup>2105</sup> См. брошюру с шокирующим названием: **Рафаил (Карелин), архим.** *Какое согласие между Христом и... профессором А. И. Осиповым? О догматических заблуждениях преподавателя МДАиС, "Крест св. Нины" 2002.* [online], [просмотрен 29.01.2008], доступен: <http://www.pravoslavie.by/podpod.asp?id=369&Session=110>.

<sup>2106</sup> **Димитрий Ростовский** (Даниил Саввич Туптало) († 1709), с одной стороны – «носит на себе *печать благодатного помазания* и сообщает это помазание читателям своим», а с другой стороны – его сочинения признаются Святителем «*не совсем чистыми*, не вполне в Восточном характере», из-за сильного влияния на него латинизма (см. Письмо № 404, с. 651). Объяснение данное явление просто «значительным *недостатком*» на фоне изложенного (брянчаниновского) учения о природе ереси кажется слишком упрощенным. Притом, если св. Димитрий Ростовский находился под влиянием *католицизма*, то святитель **Тихон Задонский** (Тимофей Савельевич Соколов) († 1783), также одна из мегазвезд православной духовности, как отмечает Г.Флоровский, вдохновлялся трудами *протестантского пиетизма*: «*Кроме отцов читал и любил новых западных писателей. Особенно любил он «Ардта прочитывать».* И вряд ли случайно его главная книга носит то же название, что и книга Ардта: «Об истинном христианстве»... (его) особенная подверженность унынию, эта особая искушаемость тоской, какая-то безытная обнаженность души, - все это *совсем не обычно в русском подвиге*. Все это напоминает скорее «темную ночь» по Иоанну от Креста ...» (Г. Флоровский. *Пути...*, *op. cit.*, сс. 123 – 124).

<sup>2107</sup> «Словопрение - самое слабое оружие против еретиков, оружие более *вредное*, нежели полезное. Оно делается таким *сообразно свойству душевного недуга - ереси*. Гордая ересь не терпит обличений, не терпит победения. От обличений она ожесточается; от победений приходит в неистовство. Это доказали бесчисленные опыты. Побеждается ересь **кротким увещанием**; еще удобнее - **молчаливым приветствием, смирением, любовью, терпением и долготерпением, молитвою** прилежною, исполненною **соболезнованием** о ближнем и **милосердием** к нему. Ересь не может быть побеждена человеком, потому что она изобретение, начинание демонское» (*Понятие о ереси и расколе*, *op. cit.*, с. 459).

<sup>2108</sup> «Среди новых социальных явлений, возникших в постсоветский период, все чаще привлекает к себе внимание такое явление, как *православный фундаментализм*» (**Костюк, К.** *Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки*, Церковно-общественный вестник. Москва 22.07.2006., *op. cit.*,

«защищающих веру свою без надежды на Бога, без любви к человеку»<sup>2109</sup> и забывая, что Православие призвано «побеждать только сиянием своим, а отнюдь не пушкой - стальной или словесной».<sup>2110</sup>

Явление т.н. «ереси», инославия и сектантства в условиях плюралистического общества можно оценивать с совершенно других позиций, во всяком случае, без вражды, предвзятости и осуждения.<sup>2111</sup> Можно подойти к данному вопросу с позиций глубокой скорби и личной ответственности (самых) православных за отделение братьев (от полноты истины), усматривая в этом не только вину «отделившихся», но и свою собственную.<sup>2112</sup> Однако вместо признания своей вины политически ангажированное православие избирает совершенно противоположную тактику – *самооправдания* (возлагая всю вину и ответственность на внешних и внутренних врагов) и *самовосхваления*, при этом разжигая массовый психоз *нетерпимости* и *фанатизма*. Тем самым РПЦ, ставшая удобным идеологическим инструментом в руках русского национал-шовинизма и империализма, вступает в противоречии с самой сущностью православного опыта<sup>2113</sup>, состоящем в покаянии и глубоком смирении. Православие призвано «все ...оживлять и одухотворять»<sup>2114</sup>, а не *угнетать* и *умерщвлять* под эгидой борьбы за чистоту веры. Выступая против сектантства в духе сектантства, происходит подмена вселенского Православия сознанием сектантского конфессионализма и национальной Церкви.

В итоге, - «каким судом судите, [таким] будете судимы; и какою мерою мерите, [такою] и вам будут мерить» (Мф.7, 2). Брянчанинова можно обвинить в порождении того же (т.е. сектантского сознания и фанатизма), чего он сам с зилотством старается

---

<http://www.ateism.ru/articles/fundament.htm>). Автор предлагает к обсуждению чрезвычайно актуальную, однако почти не рассматривавшуюся в современной научной литературе тему о вызревании в российском обществе фундаменталистских тенденций и об их влиянии на православную церковь, на общественное сознание в целом. Он вскрывает *социальные корни* этого явления, рассматривает его *психологические и культурологические аспекты*, подходы к решению этических проблем современности. Основная мысль, которую стремится подчеркнуть автор, заключается в том, что *православный фундаментализм – неправославен*; более того, по своей сути он противоположен христианскому миропониманию.

<sup>2109</sup> **Иоанн (Шаховской), архиеп.** *Православие и сектанство, op. cit.*, с. 270.

<sup>2110</sup> *Ibid.*, с. 266. «Но вот мы видим, что кто-то выучился быть учеником Христовым без нас. Что же?...

Будем ли мы *против него восставать*, как хотели апостолы восстать против тех, кто *"не ходит с ними"* (Лк 9,49)... Нам не ясен путь Духа в этом человеке? Но разве мы поставлены судить о путях Духа, если плоды Духа ясны нашим глазам? *От плодов велено знать*... В чем же тогда будет наше Православие?... Немилосердно мы должны только изгонять грубый дух мира сего из своего сердца. И тогда наше Православие засияет. Ибо средство немислимо оправдать целью. Нельзя Православие защищать по-язычески или по-иудейски. Чистота Евангельского Духа - Православие Святое - должна защищаться евангельски, бесстрашно, мудро, с великою любовью к той душе, за которую пролита Богочеловеческая кровь... Надо открыто признать тот несомненный факт, что среди всех исповеданий веры... есть духовно рожденные люди... Некоторые православные **по-сектантски защищают свое Православие**, орудуя текстами Писания или канонами, как палками, браня сектантов, или своих же православных (примеры древних и новых расколов), защищая веру свою без надежды на Бога, без любви к человеку... Если бы Господь ограничил Себя теми законами спасения, которые понятны нашему человеческому уму, нам бы всем пришлось погибнуть (*Ibid.*, сс. 267 – 270.).

<sup>2111</sup> «Кто-то сказал, что наличие сектантства показывает религиозность народа. Можно сказать и так: наличие сектантства показывает православность народа, его горение духа, его стремление к идеалу, его жажду не внешней религии, но внутренней, жажду своего сердечного завета с Богом. И это по существу есть Православие» (*Ibid.*, с. 265.).

<sup>2112</sup> В наличии сектантства православный, а тем более священник, всегда более виноват, чем сектанты. Думать так - не является ли думать по- православному, беря на себя вину и ответственность за отделившихся братьев. Иначе не будет Христовой правды - если не взять на себя вину. Человеческую правду сложно осуществить в признании виновными сектантов, но Христова правда иная, "безумная" для мира, мудрая лишь - для Бога (*Ibid.*, с. 265.).

<sup>2113</sup> Православие является «ядром русского национального бытия», а исихастский аскетизм (со своим существенным акцентом на **постоянное покаяние** [**Епископ Каллист (Уэр)**. *Внутреннее царство*, пер. с англ., Киев: Дух і літера, 2004., с. 26.] – «ядром ядра» (см. **Хоружий, С.** *Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы, op. cit.*, сс. 208 – 209).

<sup>2114</sup> **Иоанн (Шаховской).** *Православие и сектанство, op. cit.*, с. 267.

уничтожить. В следующей характеристике признаков фанатизма (представленной Н.Бердяевым) нетрудно усмотреть определенное сходство с уже знакомыми чертами Игнатия Брянчанинова.

Психологически фанатизм связан с идеей спасения или гибели. Именно эта идея *фанатизирует душу. Есть единое, которое спасает, все остальное губит*. Поэтому нужно целиком отдаться этому единому и *беспощадно истреблять все остальное*, весь множественный мир, грозящий погибелью... Человек, в котором нетерпимость дошла до каления, фанатизма, подобно ревнивцу *всюду видит лишь одно, лишь измену, лишь предательство, лишь нарушение верности единому*, он *подозрителен и мнителен, всюду открывает заговоры против излюбленной идеи, против предмета своей веры и любви*... Фанатик, одержимый манией преследования, видит вокруг козни дьявола, *но он всегда сам преследует, пытает и казнит*. Человек, одержимый манией преследования, который чувствует себя окруженным врагами, — очень опасное существо, он всегда делается гонителем, он-то и преследует, а не его преследуют... Фанатику *дьявол всегда кажется страшным и сильным, он верит в него более, чем в Бога*... Фанатическая нетерпимость есть всегда *глубокое неверие в человека*, в образ Божий в человеке, *неверие в силу истины*, т.е., в конце концов, *неверие в Бога*... Фанатик *всегда нуждается во враге*... Человек, *помешанный на отыскании и обличении ересей, на отлучении и преследовании еретиков*,.. Патологическая *ненависть к ереси* есть одержимость “идеями”, которая поставлена выше человека... *Фанатизм крайней ортодоксии в религии носит сектантский характер*. Чувство удовлетворения от принадлежности к *кругу избранных есть сектантское чувство*. Фанатизм очень накаляет волю и организует для борьбы, для причинения мучений и для перенесения мучений. У самого мягкого, кроткого фанатика, сознающего себя человеколюбом, заботящимся о спасении душ и обществ, есть *элемент садизма*. Фанатизм всегда связан с явлением *мучительства*... Фанатики ортодоксии *думают, что они люди смиренные, ибо послушны истине церковной, и обвиняют других в гордости*. Но это страшное заблуждение и *самообольщение*. Пусть в Церкви заключается полнота истины. Но почему ортодокс воображает, что именно он обладает этой истиной Церкви, именно он ее знает? *Почему именно ему дан этот дар окончательного различения церковной истины от ереси*, почему именно он оказывается этим избранныком?... Человек, допустивший себя до *фанатической одержимости*, никогда не предполагает такой возможности о себе. Он, конечно, *готов признавать себя грешником, но никогда не признает себя находящимся в заблуждении, в самообмане, в самодовольстве*... Аскеза фанатика (а фанатики часто бывают аскетами) нисколько не побеждает поглощенности собой, нисколько не обращает его к реальностям... **Ортодоксия — это он**. В конце концов, это всегда оказывается *единственным критерием ортодоксии*.<sup>2115</sup>

## Приложение № 21: О существенных признаках гностицизма

Важные соображения относительно связи гностицизма с монашеским аскетизмом представляет **Е.А.Торчинов**:

«... прежде чем говорить о монашестве, необходимо охарактеризовать такие явления, как **гностицизм**, **неоплатонизм** (в его эллинской и христианской формах) и **апофатическое богословие**. Здесь мы ограничимся лишь беглым анализом перечисленных учений в контексте проблемы формирования теории и практики монашеского делания, иноческого подвига»<sup>2116</sup>.

«Гностицизм, объявленный формировавшийся епископальной церковью **ересью**... и в конце концов практически полностью **искорененный**... После своего расцвета во II и отчасти в III в. гностицизм постепенно приходит в упадок и как таковой **исчезает**. Но **исчезнув в качестве самостоятельного религиозного течения**, гностицизм оказал **огромное влияние** на историю христианства. И дело здесь не в том, что гностические и

<sup>2115</sup> Бердяев, Н. О фанатизме, ортодоксии и истине, *op. cit.*, <http://www.nationalism.org/patranioia/berdyayev-fanaticism.htm>.

<sup>2116</sup> Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния, *op. cit.*, сс. 467 – 469.

манихейские идеи питали христианские ереси на протяжении всего средневековья (павликаны, богомилы, катары, альбигойцы и др.). Прежде всего, аскетико-созерцательная и мироотрицающая установка гностицизма глубоко трансформировала онтологический оптимизм исходного иудео-христианства. Сколько бы ни принималось на церковных соборах постановлений, осуждающих *дуализм*, презрение к плоти и **мировоззренческий аскетизм**, реальное эмоциональное мироощущение христианства (независимо от догматических определений) стало пессимистическим и аскетическим, и тьнь теоретически анафематствуемого дуализма добра и зла пала на христианское мироощущение. И, как нам представляется, именно гностицизм сыграл решающую роль в появлении христианского монашества и пустынножительства (процесс его создания подтолкнули и обмирщение и огосударствление церкви после императоров Константина и Феодосия), той традиции, которая разработала оригинальные христианские формы психотехники. В настоящее время есть много оснований говорить именно **о гностических истоках монашества.** Главное из них – обнаружение грандиозной библиотеки раннехристианской литературы, прежде всего гностической, в Наг-Хаммади (Хенобоскион) в Египте. Этой библиотекой, расположенной в песках Фиваиды, пользовались прежде всего аввы – египетские отцы-пустынники IV-V вв. И именно гностические тексты, казавшиеся уже почти умершими и полузабытыми, определяли и составляли, по существу, весь круг их чтения (значительный сектор которого заполняли апокрифические евангелия). Позднее монашество не только порвало с гностицизмом (поддержав, правда, в V в. монофизитство, учение как бы промежуточное между гностическим докетизмом и халкидонской ортодоксией), но и стало знаменем и воинством правоверия. Но **гностическая закладка аскетизма**, борьбы с аффектами и плотскими соблазнами осталась в нем навсегда».<sup>2117</sup>

Некоторые принципиальные характеристики гностической космологии и сoteriологии описаны немецким богословом Е. Лозе, которых мы можем без особой натяжки проследить в аскетическом мировоззрении Игнатия Брянчанинова:

Die dualistische Grundsetzung, der sich überall in Vorstellungen und Aussagen gnostischer Kreise durchhält... durch die Verneinung der Welt und das Streben nach Erlösung des wahren Menschen spricht sich ein neues Verständnis des Lebens aus, das die Welt als fremde verurteilt und nach dem Weg zum Heil sucht, durch den die Seele zu ihrer eigentlichen Heimat zurückgelangen kann, die ihr längst entschwunden ist... In den Mythos von der Schöpfung sind zu einem guten Teil auch alttestamentlich-jüdische Vorstellungen aufgenommen worden, die jedoch eine *schwerwiegende Veränderung* erfahren haben. Denn in der Schöpfung ist nicht alles sehr gut geworden, sondern *die Welt ist böse*. Der Urmensch, der am Anfang gebildet wurde, ist nicht durch seine Schuld in die Lage gekommen, in der sich die Menschen nun befinden, sondern durch einen schicksalhaften Fall ist er in die Welt hineingeraten und in ihr festgehalten worden. Die Mächte, die über die Welt wachen, haben ihn *überwältigt*, ihn *trunken gemacht* und *ingeschläfert*, damit er seine Herkunft aus der himmlischen Heimat vergisst und nicht mehr weiß, woher er kam. Die Beschreibung der Schöpfung gipfelt darin durchaus den alttestamentlichen vergleichbar- in der Erzählung von Erschaffung und Geschick des Menschen, der sich in einer ihm feindlich gegenübergestellten Welt vorfindet. Wird er sich dessen bewusst, so ist damit der erste Schritt zur Heimkehr getan, die er nur in der Abkehr von der Welt vollzogen werden kann. Mit dem Verständnis der Schöpfung ist also die Sicht des Menschen auf das engste verbunden... Da im Menschen weiterhin ein göttlicher Funke schlummert, hängt alles davon ab, ob dieser Funke wieder zum Leuchten gebracht werden kann oder ob er erlöschen wird. Die kosmischen Gewalten haben ein vitales Interesse daran, ihn nicht aus der Gefangenschaft, Schlaf, Trunkenheit und Selbstvergessenheit freizugeben... In der Soteriologie wird die Frage nach dem Heil beantwortet. Weil **Gott, der in der weiten ferne** über die Welt thront... darum muß die Seele wieder aufsteigen in die obere Welt, aus der die einst herabgefallen ist... Damit das geschehen kann, muß der Mensch aus Schlaf und Trunkenheit wachgerüttelt werden und muß er sich darüber klar werden, dass die Welt fremd ist. Diese Erkenntnis kommt dem Menschen durch den Ruf zu, der ihm als göttliche Offenbarung trifft... Die Gnosis macht dem Menschen klar, dass er nicht in diese Welt

<sup>2117</sup> Ibid., cc. 470 – 471.

gehört, und fordert von ihm, dass er sich von dieser Welt trennt. Diese Entweltlichung kann sich dann...dahin auswirken, dass der Gnostiker sich von der Welt abkehrt und in Askese allem entsagt, was die Welt bietet... Da der Ruf zur Erlösung auf verschiedene Weise übermittelt werden kann, ist der gnostische Mythos grundsätzlich offen für die Aufnahme einer Erlösungsgestalt.<sup>2118</sup>

Некоторые обобщения относительно характерных признаков гностицизма в представлении Е.А.Торчиновым:

Каковы же наиболее характерные черты гностического учения, мировосприятия и гностических религиозных образов? **1)** Установка на принципиальный **эзотеризм**. Все люди делятся гностиками на «телесных» (соматики, гилики), «душевных» (психики) и «духовных» (пневматики). Из них только последним доступны тайны гносиса — высшего и подлинного мистического знания. **2)** Весь видимый **материальный мир — зло**. Это темница духа, поработанных материей и аффектами частиц божественного света, оказавшихся во власти небытия и хаоса. Освобождение из темницы мира достигается через причастность божественному знанию (гносису) и через постижение природы собственного духа как частицы единственного истинного Бога - Абсолюта, Отца Нерожденного.

**3)** Чувственный мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте, или вторжения сил мрака в миры света... **4) Мифологизм языка** описания. Гностики предпочитают описывать как теософские таинства внутрибожественной жизни, так и процессы миропорождения и спасения не понятийным, а образным, мифо-поэтическим языком. **5)** Представление **о спасении как полном избавлении от материальности и уходе из чувственного космоса**. **6)** Спасение достигается **через практику строжайшего аскетизма** (известны сообщения и о крайнем либертинизме, например, у карпокра-тиан, однако, скорее всего, они не заслуживают серьезного к ним отношения), преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия. **7) Ведущее настроение гностицизма - чувство экзистенциальной разорванности человека**, его *затерянности* в злом и *чуждом материальном мире*, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от **истинной родины человека**, того духовного пространства, где дух человека в-себе-и-у-себя — от плеромы Отца Нерожденного. Этот **экзистенциальный пессимизм**, особенно подчеркивающийся в монографии Г. Йонаса, преодолевает сам себя в вере в окончательное освобождение и возвращение в плерому божественной жизни»<sup>2119</sup>.

Заметим еще, что гностицизм в христианской среде проявлял поразительную способность к адаптации; представления из иудео-библейского Откровения заимствовались гностиками и вставлялись в совершенно чуждую систему мышления (что часто сбивало с толку ортодоксальную церковь); находчивость гностиков в данной связи для многих оказывалось соблазнительным.<sup>2120</sup>

#### Приложение № 22: *Две концепции космоса (согласно Г. Йонасу)*

«Вселенная рассматривалась (греками) как совершенный образец **порядка**... заметной стороной порядка является **красота**, а его внутренним принципом — **разум**... физическая вселенная, обозначенная именем «космос», рассматривалась, как божественное бытие и часто открыто называлась **богом**, в конечном итоге даже **Богом**... мир должен рассматриваться как одно *одушевленное и разумное, и даже мудрое целое*. Уже Платон... называл его высшим разумным бытием, «богом» и «поистине живым творе-

<sup>2118</sup> Lohse, E. *Grundrisse zum Neuen Testament*. Das Neue Testament Deutsch - Ergänzungsreihe, hrg. von Jürgen Roloff, Band 1: Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen-Vandenhoeck & Ruprecht- 1989, SS. 187- 193.

<sup>2119</sup> См.: Вступительное слово Е. Торчинова, **В кн.: Йонас, Г. Гностицизм (Гностическая религия)**, *op. cit.*, <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>.

<sup>2120</sup> См.: Brox, N. Irenäus von Lyon, **In:** Martin Greschat (Hrsg.). *Gestalten der Kirchengeschichte*, Band I, Alte Kirche I, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1984, S. 89.

нием с душой и разумом»... Мони́зм стоиков привел к полной *тождественности* космического и божественного, вселенной и Бога... задачей человека является теоретическое созерцание и практическое «подражание» вселенной, последнее объясняется в более полном утверждении как «подражание порядку небес по образу и верности их жизни» (Cicero, Cato Major XXI . 77). *Почитание* космоса есть почитание того **целого**, *частью* которого является человек... Но в то же время человек *не просто часть*, подобно другим частям составляющая вселенную, но благодаря обладанию *разумом* часть, которая тождественна руководящему принципу целого...

ГНОСТИЧЕСКОЕ **НАПАДЕНИЕ** на классическую позицию *отобрало* это наиболее ценное понятие космоса для его наиболее **радикальной переоценки**... Будет преувеличением сказать, что божественность космического порядка превратилась в свою *противоположность*... Мир, освобожденный от божественной сущности, имеет свой порядок: порядок *пустоты* божественности... «Космос», следовательно, становится во вновь появившемся взгляде на вещи **подчеркнуто ОТРИЦАТЕЛЬНЫМ ПОНЯТИЕМ**... Гностический Бог не просто *внемирен* и *над* мирен, но в своем конечном значении *противомирен*... *пропасть* никогда полностью не закроется: Бог и мир, Бог и природа, дух и природа *разъединились*, стали **чужими** друг другу, даже **противоположными**. Но если эти двое чужды друг другу, тогда и человек и мир чужды друг другу... Существует базовый опыт *абсолютного разрыва* между человеком и тем, где он ощущает себя временно проживающим, — миром. Греческая мысль была способна к грандиозному выражению человеческой принадлежности миру (если не откровенно земной жизни), и через познание, что вызывает любовь, стремилась увеличить близость с родственной сущностью всей природы: гностическая мысль вдохновлялась мучительным открытием человеческого космического одиночества, **полной непохожести** его бытия на бытие вселенной во всем объеме. Это **ДУАЛИСТИЧЕСКОЕ НАСТРОЕНИЕ** лежит в основе всей гностической позиции и объединяет очень разнообразные, более или менее систематические выражения, которые эта позиция получила в гностическом ритуале и вере... Дуализм между человеком и миром постулируется в качестве его метафизического *двойника* — дуализма между миром и Богом... Теологический аспект утверждает, что божественность не принимает участия в заботах о физической вселенной: что истинный Бог, *строго надмирный*, не открыт и даже не указан миру, и, следовательно, **Неизвестный, совершенно Другой, непознаваемый** с точки зрения любой мирской аналогии. Соответственно, космологическая позиция утверждает, что мир есть творение не Бога, но некоего низшего принципа... Но следует отметить, что **негативность понятия «космос»** не просто знаменует отсутствие божественных значений во вселенной: его сочетание с такими словами как «тьма», «смерть», «неведение» и «зло» показывает его связанным с качеством, противоположным божественному... Таким образом, *тьма мира* обозначает не только бытие, чуждое Богу и лишенное его света, но также бытие силы, отчужденной от Бога. Короче говоря, оно обозначает, в конечном счете духовное, не просто физическое явление, и парадоксальным путем гностический космос есть *теологическая сущность*, как и у стоиков. Соответственно, мир имеет **свой собственный дух**, его бог — князь этого мира... Как мир — то, что отчуждено от Бога, так Бог есть то, что отчуждено и освобождено от мира. **Бог как отрицание мира обладает нигилистической функцией по отношению ко всем внутренне-мировым приспособлениям и ценностям**... С теологически серьезной точки зрения, насколько стоический космос был *объектом любви, благоговения и доверия*, настолько же серьезно гностический космос являлся **объектом ненависти, презрения и страха**...

С точки зрения античности это не просто странный взгляд, но явное **богохульство**... Трактат Плотина против гностиков» (Энн. II. 9) — красноречивое доказательство этой реакции. Даже заглавие провозглашает эту полемику против *клеветников мира*, и работа полностью дышит *негодованием*, с которым *древнее почитание космоса* относилось к глупости и самонадеянности подобных учений.

Отрицая славу этого творения и этой земли, они делают вид, что для них была создана новая земля, к которой они уходят отсюда [гл. 5]. Они порицают это Все... и порочат его правителя, и отождествляют Демииурга с Душой, и приписывают ему те же страсти, как и у определенных душ [гл. 6]. Следует указать им, если только они будут благодарны принять указание, относящееся к природе этого, поскольку они отказываются и легкомысленно клеветают на вещи, которые заслуживают чести [гл. 8]. Этот космос также от Бога и смотрит на него [гл. 9]. Затем он, который порицает природу космоса, сам до конца не осознает, что делает и куда ведет его подобная наглость [гл. 13]. Кроме того, разве не презрение к космосу и его богам содержится и другие прекрасные вещи в нем могут однажды стать благами... Как можно быть благочестивыми, отрицая, что Провидение проникло в мир и в каждую вещь?.. Кто те, что так неблагоразумно самонадеянны, так упорядочены, и пронизательны как Все? [гл. 16].

Подобный протест был провозглашен приобретающей вес Церковью, которая, несмотря на собственно христианские **акосмические тенденции**, все еще была наследником античности с позиции отвержения антикосмического дуализма. Взамен греческой имманентности божественного во вселенной существовала библейская доктрина творения мира и управления им Богом, которая предоставляла доказательство против гностического противопоставления Бога и мира»<sup>2121</sup>.

#### **ПРИЛОЖЕНИЕ № 23: Напряжение между эксклюзивистскими и инклюзивистскими тенденциями в православной традиции**

С одной стороны невозможно игнорировать факт, что с самого начала своего существования христианство противопоставляло свое Откровение (духовно) невозрожденной «софии (мудрости) века сего» (τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου, - 1.Кор. 1, 20). Проповедь Христа распятого (Χριστὸν ἐσταυρωμένον) для данной «мудрости» всегда является соблазном и безумием (σκάνδαλον и μωρία). И в тесной связи с данной оппозицией («Христом - премудростью от Бога» и «мудростью мира сего») мы узнаем об еще одной оппозиции - душевного и духовного человека.<sup>2122</sup> Поэтому, в каком то смысле настороженное отношение к человеческому творчеству и невозрожденной культуре заложено уже в библейских нарративах: с одной стороны - после грехопадения творческое начало реализуется в мире, прежде всего, через часть человечества, активно восставшую против Бога, а последним пророком, завершающим Ветхий Завет, являлся пророк и аскет - Иоанн Креститель.<sup>2123</sup> Поэтому и в раннехристианской письменности достаточно часто говорилось о том, что человеческая цивилизация, искусство и культура имеют демоническое происхождение, что они появились в результате отпадения человека от райского блаженства (именно среди потомков Каина, который “пошел от лица Господ-

<sup>2121</sup> Йонас, Г. Гностицизм (Гностическая религия), *op. cit.*, <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>).

<sup>2122</sup> «**Душевный человек** (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος) не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием (μωρία); и **не может** разуместь, потому что о сем надобно судить **духовно** (οὐ δύνатаι νοεῖναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται)» (1.Кор. 2, 14).

<sup>2123</sup> «Первым строителем городов становится братоубийца Каин, а первыми музыкантами и ремесленниками — его потомки. И после Потопа человеческое творчество, выразившееся в строительстве Вавилонской башни и города, выступает как противление Богу. Можно вспомнить и то, что уже в исторические времена все мировые цивилизации, реализующие творческое начало человека, такие, как Древний Египет, Вавилон, Ханаан, позже Греция и Рим, предстают в Библии в оппозиции Богу. В то же время изобретения Божии это, как правило, люди ничего не производящие и живущие вне города, в шатрах или под открытым небом. Это — Авель, Авраам, Иаков, Моисей, Давид и многие пророки. Да и к созданию Израильской государственности и культуры в Библии отношение неоднозначное (1 Цар. 8:7)» (**Вл. Лапшин, свящ.** О проблеме отношения к творчеству (Москва. Апрель, 2002 г.), *Христианос* № XI Альманах, Рига: Фиап 2002., с. 14).

ня»<sup>2124</sup> Неудивительно, что в русле данной традиции - разного рода мирская мудрость понималось как инспирированная сатаной, а мудрецы и художники были «обладаемые поселившимся внутри их змием... не сознавая живущего в них греха, сделались пленниками и рабами лукавой силы, и никакой не получили пользы от своего знания и искусства».<sup>2125</sup> **Тертуллиан** видит в языческой философии корень всех бед: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae?* (букв. "Так что же общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?").<sup>2126</sup> Из этого проистекает единственно верный вывод, - «мы не имеем здесь *постоянного* града", но ищем *будущего*» (Евр. 3:14) и «спасайтесь от рода сего развращенного» (Деян. ап. 2, 40). Известны и основные причины такого отношения: **1) Эсхатологическая ориентация**: В ожидании близкой парусии<sup>2127</sup> христианам было некогда заниматься проблематикой взаимоотношений языческой культуры и Церкви. Духовная ориентация первохристиан всецело принадлежала будущему эону.<sup>2128</sup> Только после решительного поворота (2.половина II века), связанного с т.н. «замедлением/отсрочкой пришествия»<sup>2129</sup>, произошла *переустановка* христианского сознания и обращение к решению множества задач, связанных с положением индивидуального христианина (и Церкви в целом) в мирском обществе. **2) Экклезиологическая самозащита**. Враждебное отношение большинства христиан к современной культуре связано с т.н. *гностицистским кризисом* (2.половина II века). Поэтому причину зла многие видели в философии и «масса христиан не хотела ничего знать вне *простой веры* и очень неблагоприятно смотрело на тех, кто занимался философией».<sup>2130</sup> **Тертуллиан**, желая искоренить зло в самом *корне*, объявил, что истинный источник всякого заблуждения – дух любознательности; Евангелие исключает как его, так и основывающееся на нем *стремление к исследованию*.<sup>2131</sup> «Христианин, *продолжающий искать*, тем самым доказывает, что не имеет веры. Тертуллиан стремится внушить верующим, что они должны оставаться в пределах **простой веры**... не знать ничего, что противоречит правилу веры, это высшая мудрость... *Страх перед ересью* породил исключительное предубеждение против философии... Не находили лучшего средства остановить развитие гностицизма, как *закрыться* от всякой культуры, подавить не только всякое разви-

<sup>2124</sup> **Иларион (Алфеев), пером.** *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, с предисловием митрополита Суражского Антония, Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998., с. 106.

<sup>2125</sup> См. Беседа 45, **В кн.**: Преподобного отца нашего Макария Египетского *духовныя беседы, посланник и слова*, Перевод с греческого при Московской Духовной Академии, изд. четвертое, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1904, Репринтное издание: Москва: «Правило веры» 1998., с. 289.

<sup>2126</sup> «Итак: что Афины - Иерусалиму? что Академия - Церкви? что еретики - христианам? Наше установление - с портика Соломонова (поначалу апостолы учили в так называемом Портике Соломона в Иерусалиме Деян 3, 11), а он и сам передавал, что Господа должно искать в простоте сердца (Прем. 1,1)» (**Тертуллиан.** *О прескрипции еретиков (De praescriptione haereticorum* [Глава 7: «Умствования - главный источник ересей; христианину довольно одной веры»], перевод на русский язык, комментарии - Издательская группа "Прогресс" - "Культура", Москва: Общая редакция и составление А.А.Столярова, 1994 [online], [просмотрен 31.01.2008], доступен: [http://www.krotov.info/library/19\\_t/ter/tullian\\_contrum.htm#7](http://www.krotov.info/library/19_t/ter/tullian_contrum.htm#7)).

<sup>2127</sup> «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся» (1Кор 15, 51); «вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего (παράγει γὰρ τὸ σῆμα τοῦ κόσμου τούτου)» (1.Кор. 7, 29 - 31). См. также: *Пастырь Ермы* (кн. III, 1.подобие)// *Писания мужей апостольских*, Рига: Латвийское библейское общество, 1992, сс. 239 - 240.

<sup>2128</sup> «Sie leben in der Zukunft und für die Zukunft» (**Aland, K.** *Geschichte der Christenheit*, Band 1: Von den Anfängen bis an der Schwelle der Reformation, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991, с. 91.).

<sup>2129</sup> «Der Gedanke eines Aufschubs der Parusie» (Ibid., с. 95.).

<sup>2130</sup> **Сагарда.** *Лекции...*, *op. cit.*, с. 407.

<sup>2131</sup> «Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины - после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить» (**Тертуллиан.** *О прескрипции еретиков* (Глава: 7), *op. cit.*, <http://www.krotov.info/library/t/tertull/contrum.htm#7>).

тие мысли, но даже искоренить самую любознательность. Ясно, что эти принципы были убийственны для научного богословия, для всякой научной мысли.<sup>2132</sup> Однако в традиции ранней Церкви это не единственный способ реагировать на гностический кризис. «Если пред глубоким духовным пониманием христианства, на какое притязал гностицизм, церковная вера казалась *скудной и ограниченной*, то необходимо было системам гностиков противопоставить **равноценное теоретическое построение**».<sup>2133</sup>

**ИУСТИН** первый из древнецерковных писателей стремился перекинуть мост между христианством и языческой наукой,<sup>2134</sup> представляя христианскую церковь как законную наследницу всех богатств антично-интеллектуальной культуры.<sup>2135</sup> И этим мостом, позволяющим *положительное* осмысление античной культуры,<sup>2136</sup> послужила т.н. **МЕТАФИЗИКА ЛОГОСА**. Посредством этого философского моста стало возможным соотнесение лучших достижений античной культуры с иудео-христианским Откровением.<sup>2137</sup> Ключевое понятие стоической философии - "логос" нашло свое место в христианском лексиконе, являясь впоследствии ключевой точкой соприкосновения (и основанием для диалога) христианства с античной мыслью.<sup>2138</sup> Согласно данной метафизике, Христос - Божественный Логос есть «СЛОВО, коему причастен весь род человеческий (πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε). И эта концепция тут же создает почву для **антропологического оптимизма**: даже в своем естественном состоянии человек может находиться в относительной гармонии или дисгармонии с Логосом: «те, которые жили *согласно со Словом*, суть христиане (οἱ μετὰ λόγου βιωσαντες Χριστιανοὶ εἶσι), и напротив - «те прежде бывшие, которые жили *противно Слову*, были бесчестными, *враждебными Христу* и убийцами людей».<sup>2139</sup> Поэтому и все правдивое, когда-либо и кем-либо сказанное – в своей сущности является христианским<sup>2140</sup>: „Ὅσα οὖν παρὰ πάσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστίν” (Apol. II, 13).<sup>2141</sup> Конечно, Христос христиан-

<sup>2132</sup> Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, сс. 407 - 408.

<sup>2133</sup> Сагарда, Н.И. *Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.) — ее главнейшие направления и характерные особенности*, Речь на годовичном акте С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1910 года [online], [просмотрен 31.01.2008], доступен в Православном образовательном портале «Слово», <http://www.portal-slovo.ru/rus/theology/6240/6814/>.

<sup>2134</sup> Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, с. 270.

<sup>2135</sup> Kapitel II. § 2 Mythos und Logos – Versuche zur Metaphysik, *In: Handbuch der Dogmen – und Theologiegeschichte*, Band 1 («Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität»), Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, SS. 75 - 77.

<sup>2136</sup> Heussi, K. *Kompendium der Kirchengeschichte*, Siebzehnte Auflage, unveränderter Nachdruck der 12. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988., S. 47.

<sup>2137</sup> Армстронг, Х. А. *Истоки христианского богословия, Введение в античную философию*, Санкт-Петербург 2003, с. 183.

<sup>2138</sup> Томин О. П. *Философский аспект межрелигиозного диалога в римском обществе во II–IV вв. н.э.* [online], *В журн.:* „Credo” № 5 (23) '00. Теоретический философский журнал [просмотрен 31.01.2008], доступен: <http://www.orenburg.ru/culture/credo/23/6.html>.

<sup>2139</sup> Святой Иустин, философ и мученик. *Творения*. М., "Паломник" - "Благовест", 1995. сс. 31 – 105 [online], [просмотрен 31.01.2008], доступен в Библиотеке Якова Кротова: <http://www.krotov.info/acts/02/02/iustin.html>). Греч. текст: **Justinus Martyr. Apologia I**, 46, TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) [CD - Rom] Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997.)

<sup>2140</sup> „Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что *познавал отчасти сродное* с посеянным Словом Божьим (ekastoj ga/t tij a)po\ me/rouj tou= spermatikou= qeiou lo/gou to\ suggene'j o(rw'zn kalw'zj e)fqe/gcato:). А те, которые противоречили сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и неопровержимого познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам христианам (13.4 osa ouAn para\ pa=si kalw'zj eirhtai, h(mw'zn tw'zn Xristianw'zn e)sti:)... Все те писатели **посредством врожденного семени Слова** могли *видать истину, но темно* (pa/ntej dia\ th=j e)nou/shj e)mfu/tou tou= lo/gou spora=j a)mudrw'zj e)du/nanto o(ra=n ta\ onta). Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости: а иное *то самое*, чего причастие и подобие даровано по Его благодати” (Apol II, 13).

<sup>2141</sup> Цит. по: Heussi, K. *Kompendium der Kirchengeschichte*, *op. cit.*, с. 47. Ср. также: Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου (Sir 1, 1). См. также: Сагарда. *Лекции...*, *op. cit.*, сс. 268 - 270. Handbuch der Dogmen – und Theologiegeschichte, Band 1, *op. cit.*, с. 77. Армстронг, Х. А. *Истоки христианского богословия, Введение в античную философию*, *op. cit.*, с. 183.

ского Откровения понимается как высшее и совершенное самооткровение божественного Логоса. Язычники могли обладать Им лишь *частично*, к тому же - истина Логоса у них была *перемешана* с фантазиями (Apol. I, 44). Данное понимание (частичного откровения Логоса у язычников) изъясняет недостатки, ошибки и противоречия античной науки, но, тем не менее, это не меняет факта, что **семена Логоса** (λόγοι σπέρματικοί) рассеяны по всему сотворенному миру.<sup>2142</sup> Бесспорно, такая позиция, связанная с *антропологическим оптимизмом*, намечает совершенно другой подход к культурной проблематике. А именно – это ярко выраженная *инклюзивистская* тенденция, противопоставляющая эксклюзивистскому отношению к миру и культуре. **Климент Александрийский** живо описывает противостояние этих двух отношений в раннем христианстве:

Некоторые же боятся эллинской философии, как дети маски (μορφολυκέϊα), опасаясь, что она приведет их к заблуждению» (Стром. VI, 80.5)<sup>2143</sup>. «Некоторые полагают, что они достаточно разумны от природы, и поэтому предпочитают ни с философией, ни с диалектикой дела не иметь, ни даже естественных наук не изучать, довольствуясь лишь простой и чистой верой» (Стром. I, 43.1).<sup>2144</sup> Некоторые спрашивают: «...какова польза от знания причин и того, каким образом, к примеру, движется Солнце или другие звезды, или зачем знать геометрические теоремы, диалектику и тому подобные науки, аргументируя, что знание это бесполезно для проповеди предания, поскольку эллинская философия – это человеческое разумение и не может научить истине» (Стром. VI, 93.1).<sup>2145</sup> «Не обошел я вниманием и расхожее мнение тех, которые по невежеству своему говорят, что заниматься нужно лишь самым необходимым и укрепляющим веру, а делами внешними и избыточными пренебрегать, ибо они попусту утомляют нас и влекут к предметам, удаляющим от спасения. Они утверждают, что философия проникла в жизни людей на погибель им от некоего злого и коварного выдумщика» (Стром. I, 18. 2 - 3).<sup>2146</sup>

Итак, для представителей традиции «светлого космизма и радостного аскетизма»<sup>2147</sup> в Православии, восходящей к Иустину и богословам Александрийской школы: Клименту Александрийскому – Оригену – Каппадокийским отцам и др., основой и по-

<sup>2142</sup> «10.2 osa ga'r kalw½j ajei e)fqe/gcanto kai euron oi filosofh/santej hÄ nomoqeth/santej, kata\ lo/gou me/roj di' eu(re/sew/j kai qewriaj e)sti pnhqe/nta au)toij. 10.3 e)peidh\ de\ ou) pa\nta ta\ tou= lo/gou e)gnwisan, oj e)sti Xristo/j, kai e)nantia e(autoij polla/kij eißon) „И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано **соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова**, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противные самим себе” (Apol. II, 10)... „Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим (ekastoj ga'r tij a)po\ me/rouj tou= spermatikou= qeiou lo/gou to\ suggenej o(rw½n kalw½j e)fqe/gcato:). А те, которые *противоречили* сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и *неопровержимого* познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, **принадлежит нам христианам** (13.4 osa ouÄn para\ pa=si kalw½j eirhtai, h(mw½n tw½n Xristianw½n e)sti:). Ибо мы, после Бога, почитаем и любим Слово нерожденного и неизреченного Бога, потому что Оно также ради нас сделалось человеком, чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление. Все те писатели **посредством врожденного семени Слова** могли видеть истину, но темно (pa\ntej dia\ th=j e)pou/shj e)mfu/tou tou= lo/gou spora=j a)mudrw½j e)du/nanto o(ra=n ta\ onta). Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости: а иное *то самое*, чего причастие и подобие даровано по Его благодати” (Apol II, 13).

<sup>2143</sup> **Климент Александрийский**. *Строматы. Том III, Книги 6 – 7*, Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого и комментарии Е.В.Афонасина. Серия: Библиотека христианской мысли. Источники, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко 2003, [Книга шестая, раздел X (80. 1-5)], с. 47.

<sup>2144</sup> **Климент Александрийский**. *Строматы. Том I, Книги 1 – 3*, Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого и комментарии Е.В.Афонасина. Серия: Библиотека христианской мысли. Источники, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко 2003, [Книга первая, раздел IX (43.1 – 45.1)], с. 102.

<sup>2145</sup> **Климент Александрийский**. *Строматы. Том III, Книги 6 – 7, op. cit.*, [Книга шестая, раздел XI (93.1)], с. 53.

<sup>2146</sup> **Климент Александрийский**. *Строматы. Том I, Книги 1 – 3, op. cit.*, [Книга первая, раздел I (18. 2-3)], сс. 86 – 87.

<sup>2147</sup> См. **Панарин А.** *Православная цивилизация в глобальном мире, op. cit.*, <http://www.moskvam.ru/2001/06/panarin.htm>.

доплекой для их антропологического оптимизма является МЕТАФИЗИКА ЛОГОСА, позволяющая установить определенный континуитет между лучшими достижениями (нехристианского) человечества и христианством, культурой человечества и (сверхъестественным) христианским Откровением (иными словами - между *revelatio generalis* и *revelatio specialis*). **КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ** взял на себя смелость, оправдать гносис, тот самый гносис, который тогда был синонимом ереси,<sup>2148</sup> он соединяет христианскую ортодоксию с безграничным восхищением перед греческой философией.<sup>2149</sup> Позаимствовав у Иустина метафизику Логоса, Климент отождествляет Закон – Педагог ап. Павла со своей собственной концепцией **Логоса – Педагога**.<sup>2150</sup> Таким образом, философия для эллинов – это тоже, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий к Христу как Закон (Строматы 1, 5. 28).<sup>2151</sup> Климент весьма оптимистичен даже насчет (якобы небесного) происхождения всех мирских наук (Строматы 1, IV, 25.4).<sup>2152</sup> Итак, Климент – один из столпов Александрийской школы богословия, воспринимал цивилизацию и культуру как плод творчества человека под водительством Божественного Логоса.<sup>2153</sup> А мегазвезда Александрийской школы – **ОРИГЕН**, также оперируя с оптимистическим концептом Иустина, утверждает *причастие* и *участие* всех существ в Боге Отце – источнике существования и в Логосе: все существа имеют свое *существование* в Отце, свою *разумность* – через причастие Сыну<sup>2154</sup>; лишь *святость*, получае-

<sup>2148</sup> **Киприан (Керн), архим.** *Александрийское богословие. В журн.: Le Messenger, Вестник русского христианского движения № 164, op. cit., с. 99.*

<sup>2149</sup> **Армстронг, Х. А.** *Истоки христианского богословия..., op. cit., с. 188.*

<sup>2150</sup> **И. Свиридов, прот.** Педагог Климента Александрийского, **В кн.: Педагог. Творение учителя церкви Климента Александрийского**, Перевод с греческого Н.Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова. Вступительная статья прот. И.Свиридова. Учебно-информационный экуменческий центр ап. Павла, 1996., с. 13.

<sup>2151</sup> „Итак, до пришествия Господа философия была необходима эллинам как учение праведности (ei'j dikaiosunhn Ellhsin a)nagkaia filosofia). Но и ныне она полезна как средство привлечения к истинному благочестию (pro'j qeose/beian ginetai). Она представляет собой *предварительное образование* (propaideia) для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путем доказательств. ...Виновником всяких благ является Бог, но одних, например, Ветхого и Нового заветов – непосредственно, других же, например, философии, – опосредованно. Возможно философия изначально была даром Бога эллинам до того, как он обратился к ним явно. (ta'xa de\ kai prohroume/nwj toij Ellhsin e)do/qh to/te prin hA\ to'n ku'rion kale/sai kai tou'j Ellhnaj: e)paidagwgei ga'r kai au)th\ to\ Ellhniko'n w'qj o( no/moj tou'j Ebraiouj ei'j Xristo'n). Итак, философия является **пропедевтическим** учением (proparaskeua/zei), пролагающим и выравнивающим путь к Христу, который приводит ученика к совершенству” [**Климент Александрийский. Строматы. Том I, Книги 1 – 3, op. cit., (Книга I, V; 28, 1 - 3), сс. 91 - 92.**].

<sup>2152</sup> «Писание общим именем **мудрость** называет вообще все мирские науки и искусства, и таковых множество, ибо примерами их являются все, до чего человек дошел своим умом. Однако всякое знание и умение происходит от Бога, как это становится очевидным из следующих слов Писания (Exod. 31: 2–5)... Ремесло способствуют особому развитию некоторых чувственных способностей. Так у музыкантов, например, особенно развит слух, у ваятелей – осязание, у певцов – голос, у парфюмеров – обоняние, у резчиков печатей – зрение. А у тех, кто посвятил себя образованию, также вырабатывается особое чувство. Соответственно, у поэта особенно развито чувство ритма, у софиста – чувство стиля, у диалектика – умение выбрать правильный силлогизм, а у философов – умение ориентироваться в их теориях. Именно такого рода чувство помогает изобретателям делать новые открытия. Оно направляет нас во время опыта по правильному пути, совместно с навыком к научным занятиям усиливая нашу страсть к познанию» [Ibid., (Книга I, IV; 25.4 - 26, 1 – 4), с. 90].

<sup>2153</sup> **Иларион (Алфеев), иером.** *Жизнь и учение св. Григория Богослова..., op. cit., с. 107.*

<sup>2154</sup> «Все *разумные* существа причастны Слову, т.е. разуму и, таким образом, носят в себе как бы некоторые *семена* Премудрости и правды, которая есть Христос... апостол показывает, что все имеют участие во Христе, когда говорит: "Да не речеши в сердца твоем: кто взыдет на небо? сиречь Христа свести; или кто снидет в бездну? сиречь Христа от мертвых возвести. Но что глаголет Писание? Близ ти глагол есть, во устех твоих и в сердце твоем" (Римл. 10, 6—8.). Этими словами апостол показывает, что Христос, как Слово или разум, находится в сердце всех, и именно по участию в Нем они — разумны... Кто знает, до каких пор человек не имеет греха, и с какого возраста он бывает виновен за грех, тот ясно увидит из этих слов, в каком смысле говорится, что люди имеют грех вследствие участия в Слове или в разуме. Дело в том, что от Него они получили способность к разумению и знанию, и собственно уже вложенный внутрь их разум производит в них различение добра и зла... Далее, Евангелие научает также и тому, что все лю-

мая чрез причастие к Духу Святому, относима к специфически-христианскому достижению.<sup>2155</sup> Такое видение, без сомнения, предъявляет основание для принципиальной «богоспособности» естественного человека и надежного континуитета между естественным и сверхъестественным Откровением (*revelatio generalis* и *specialis*). Данная метафизика является надежным философски-богословским основанием для позиции **инклюзивистов**, хотя и ясно, что участие всех разумных существ в Отце и Логосе отнюдь не означает их причастия к божественности в смысле актуальной святости. Таким образом, Ориген достигает примирения античной науки с христианской верой, иными словами - высшей культуры с Евангелием на почве церковного учения.<sup>2156</sup> И уже «воцерковленный» Ориген продолжает оказывать сильное влияние на дальнейшее развитие православно-богословской мысли: можно сказать, что почти все богословы IV и V вв. богословствовали на основании (или на фоне) оригеновской системы.<sup>2157</sup> Согласно И. Мейендорфу, Ориген предлагает систему мышления, которую «действительно можно именовать христианским вариантом греческой философии».<sup>2158</sup> Однако даже, несмотря на осуждение Оригена Церковью, «без знания его учения невозможно понять логику развития христианского богословия первых пяти веков, так как его учение лежит в основе всех основных течений восточной православной мысли того времени».<sup>2159</sup> Прежде всего, влияние оригеновской системы сказалось на **Каппадокийских отцах** (хотя они не усвоили крайностей Оригена), они были проникнуты духом его богословия.<sup>2160</sup> Преобладание платоновских и неоплатоновских влияний в мышлении каппадокийцев, не мешало им иногда воспользоваться точными понятиями аристотелевской школы для перевода библейско-церковной догмы на точный язык современных философских понятий.<sup>2161</sup> Получивши разностороннее образование, отцы каппадокийцы высоко ценили образованность и ученость и пропагандировали античную ученость на христианской почве.<sup>2162</sup> Основная их мысль - внешние науки не бесполезны для христианина; напро-

---

ди — не вне общения с Богом... Если понимать слова (в Быт. 2, 7) в приложении ко всем вообще людям, то, значит, все люди имеют участие в Боге [**Ориген. О началах** (Origenes. De principiis), перевод с латинского, Санкт-Петербург: Амфора 2000 (Глава третья: «О Святом Духе» I, 3, 6), с. 56.]

<sup>2155</sup> Ibid., (I: 3, 7) с. 57.

<sup>2156</sup> Сагарда. Лекции..., *op. cit.*, с. 461.

<sup>2157</sup> Ibid., с. 564.

<sup>2158</sup> И. Мейендорф. *Византийское богословие*, *op. cit.*, с. 49.

<sup>2159</sup> И. Мейендорф. *Введение в святоотеческое богословие*, Конспекты лекций, *op. cit.*, с. 7. См. также: «Ориген неотразимо влиял на своих последователей направлением своего богословия и печать своего гения наложил на то направление богословской мысли, которое известно под именем **Александрийской богословской школы**; он утвердил в ней... идеалистический отпечаток, преобладание умозрения и мистики; здесь всегда перевешивает момент неизреченного, сверхчувственного и таинственного, — отсюда предпочтение платоновской философии в форме господствующего неоплатонизма» (Сагарда. *Древнецерковная богословская наука...*, *op. cit.*, <http://www.portal-slovo.ru/rus/theology/6240/6814/>).

<sup>2160</sup> Сагарда. Лекции..., *op. cit.*, с. 619.

<sup>2161</sup> Ibid., с. 620.

<sup>2162</sup> См. **Василий Великий**. Беседа 22: «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями», **В кн.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския**. Ч. IV. — Москва, 1993. Репринтное воспроизведение издания: *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския*. Ч. IV. — Москва, в типографии Августа Семена, 1846. [online], [просмотрен 01.2. 2008], доступен в Библиотеке святоотеческой литературы: <http://www.orthlib.ru/Basil/beseda22.html>. См.: «Св. Василий, с одной стороны, защищает дозволенность для христиан изучения классической литературы и в тоже время предостерегает от чрезмерного увлечения и безусловного доверия к ней... пока юноши, по своему возрасту не могут постигать смысла Священных Писаний, они могут упражнять духовное око и на других произведениях, не чуждых истине... Чтение этих писаний должно быть лишь средством из их учения и примеров научиться добродетели. Юноши должны, подобно пчелам, усваивать себе из них только нужное, родственное истине, и оставлять без внимания все прочее» (Сагарда. Лекции, *op. cit.*, с. 643). См. также: «Григорий (Назианзин) не только критикует заблуждения философов и их нравственный облик: на страницах его сочинений можно встретить немало похвальных слов в адрес философов, а также мысли о том, какую пользу может извлечь христианин из занятий философией. Продолжая традицию апологетов II в., александрийских дидакалов III в. (Климента, Оригена), и развивая идеи, выраженные его ближайшим другом Васи-

тив, он должен *заимствовать из них* все служащее нравственному совершенствованию и интеллектуальному росту.<sup>2163</sup> Следуя Оригену в аллегорическом истолковании Исх.12:35-36,<sup>2164</sup> каппадокийцы были убеждены, что все лучшее, что только было накоплено человеческой цивилизацией вне христианства, все полезное во внешних науках должно быть ассимилировано христианством. Все научное и интеллектуальное богатство, унаследованное от античной культуры, должно быть поставлено на службу христианству.<sup>2165</sup> В общем итоге: Церковь отнюдь *не прокляла* наследия эллинизма, но поступила с ним как с сокровищем; на соборах, наряду с пророками Ветхого и апостолами Нового Завета, звучали выдержки из Эклогии Вергилия и Логики Стагирита.<sup>2166</sup> История христианской мысли стояло перед рядом богословских задач<sup>2167</sup>, решить которые она не могла на основании только одного Откровения, но взывала и к помощи философии.<sup>2168</sup> Церковь «перевела» иудео-христианское Откровение с понятийного языка еврейской культуры на язык греческой культуры, и это было в известной степени «эл-

---

лием в “Советах юношам”, Григорий в монументальной поэме “О добродетели”, адресованной одному из своих учеников, говорит о том, как христианский юноша может воспитывать себя на примерах, заимствованных из жизни философов... Вслед за Василием Великим, он проводит в сущности очень простую мысль о том, что все полезное и поучительное в философии следует принимать, а все вредное - отбрасывать... Григорий описывает философа как ангелоподобное существо, совмещающее в себе совершенства античных мудрецов со святостью христианина» [Иларион (Алфеев). *Жизнь и учение св. Григория Богослова, op. cit.*, с. 120].

<sup>2163</sup> Ibid., с. 101.

<sup>2164</sup> В послании Оригена к Григорию Чудотворцу (Πρὸς Γρηγόριον ἐπιστολή): Светские науки, смотря по употреблению, могут принести и пользу, и вред. Как израильтяне при исходе из Египта взяли с собой сокровища и одежды для устройства из них сосудов храма и украшений святилища, так и светские науки могут служить для созидания или украшения Дома Божия или привести к греху и идолослужению (золотое тельцо) (См. Сагарда. *Лекции..., op. cit.*, с. 459.).

<sup>2165</sup> «Я думаю, что всякий имеющий ум, *признает* ученость (*paideusin*) первым для нас *благом*. И не только эту благороднейшую и нашу (ученость), которая, ставя ни во что изысканность и пышность в слове, имеет (своим предметом) одно спасение и красоту умосозерцаемого, но и ученость внешнюю, которой многие христиане, по невежеству (*κακῶς εἰδοτες*), гнушаются как ненадежной, опасной и удаляющей от Бога... Поэтому не должно унижать ученость, как некоторые делают, но нужно признать глупыми и необразованными тех, кто, придерживаясь такого (мнения), желал бы, чтобы все были подобны им, чтобы в общей массе была незаметна их собственная (глупость) и чтобы избежать обличения в невежестве. (Сл. 43, 11, 1-29)... обскурантизм, необразованность, нежелание и неспособность впитать в себя все многообразие культурного достояния человечества несоместимы с христианством, считает Григорий. Ему глубоко чуждо такое восприятие христианства, при котором оно мыслится как некая полу-катакомбная секта, враждебно настроенная по отношению ко всему окружающему миру. Напротив, христианство должно быть открытым по отношению ко всему лучшему из накопленного в человеческой истории... Вместе с Оригеном и Григорием Нисским он убежден, что египетские сокровища, под которыми аллегорически понимается *языческая ученость*, не должны быть оставлены “новым Израилем”- христианами в руках “египтян”- язычников; христианам следует “*заимствовать*” их, т.е. ассимилировать, усвоить, *сделать своими*, при этом, разумеется, отвергнув идолопоклонство (Сл. 45, 20-21)... языческая ученость не принадлежит язычникам: их мудрость - не их собственная, но Христа, Божественного Логоса, у Которого они похитили ее, а теперь должны вернуть христианам... подлинным творцом человеческой культуры является сам Бог; люди творческих профессий, созидающие мировую цивилизацию - лишь *орудия* в Его руках (Сл. 4, 106, 8 - 108, 1)... Идеалом Григория был человек разума - христианин высокой интеллектуальной культуры, энциклопедической образованности, отличающийся обширными познаниями в разных областях и открытым взглядом на мир. Спсобность разумного мышления (logos) роднит человека с Божественным Словом (logos)» [Иларион (Алфеев). *Жизнь..., op. cit.*, сс. 102 – 105].

<sup>2166</sup> Киприан (Жерн), архим. *Александрийское богословие*, Le Messanger, *op. cit.*, с.100.

<sup>2167</sup> Например, учение Плотина о трех ипостасях (за исключением субординационизма) послужило толчком для разработки учения о Лицах Св. Троицы. Учение о несубстанциальной природе зла и иерархической упорядоченности мира (у Августина); учение о Боге и космической иерархии Псевдо-Дионисия Ареопагита; защита бессмертия и бестелесности души (Максим Исповедник) (Лега В.П. *Философия Плотина и Патристика. op. cit.*, с. 41.).

<sup>2168</sup> Киприан (Жерн). *Александрийское богословие, op. cit.*, сс. 100 – 101.

линизацией» Откровения – частично готов признать Г. Флоровский.<sup>2169</sup> «Нужно прямо сказать: «составляя догматы» Церковь выражала Откровение на языке греческой философии».<sup>2170</sup> Таким образом, официальноцерковному христианству не суждено было замкнуться в некую «эсхатологическую секту»,<sup>2171</sup> иными словами – тертуллиановски-аскетическая и (радикально) эксклюзивистская версия христианства «не прошла».<sup>2172</sup> Можно, конечно, формально декларировать свою непричастность к философии, как это делает Брянчанинов, но невозможно отвергнуть *фундамент античности*, на котором зиждется все восточно-христианское здание и сознание. Если же последовательно развивать и применять идею культурного сепаратизма и изоляционизма к самой православно-церковной Традиции, то она вдруг оказалась бы крайне опустошенной.<sup>2173</sup>

#### **Приложение № 24: Полная трансформация внутреннего мира: преодоление воображения и мышления**

Характерной чертой *платонической спиритуальности*, согласно **И.В. Попову**, является

страстный порыв к духовному, сверхмирному, трансцендентному. Истинная жизнь, единственно достойная человека, полагается в жизни ума (νοῦς), погруженного в размышлении о действительно существе, о чистых идеальных образах, искаженное отображение которых дает этот мир теней. Задача человека – возвысится над царством призраков, окружающих нас и постепенно выйти из этой пещеры... Эта основная цель развития человека может быть достигнута при наличии двух условий: ум должен для этого отрешиться от внешних чувств восприятия, подняться выше даваемых ими ощущений, во вторых, мысль человека должна очиститься от омрачающего влияния чувствований и страстей. Ощущения внешних чувств – зрения, слуха, осязания – постоянно обольщают ум... Поэтому душа постепенно должна отделяться и отрешаться от тела и сосредоточиваться в себе самой... Отсюда философ должен позаботиться о том, чтобы освободить и очистить свою душу от всех этих наростов чувственности и страстей.<sup>2174</sup>

Бог греческих философов совершенно свободен от страстей, поэтому идеал жизни философа – подражать, *уподобиться* Богу в его бесстрастии.<sup>2175</sup> Аскетическое богословие, воцерковившее предположения платонической онтологии и антропологии, видит, что *только* личностное ядро человека (его «ум»- νοῦς, созданное по образу и подобию Божью), оказывается способным к общению с Богом «без всякого посредника».<sup>2176</sup> Бог - Ум (*вне* всех страстей, чувств и всего чувственного, вне всякого вида, цве-

<sup>2169</sup> См.: „Hellenisierung der christlichen Gedankenwelt“: **Heussi, K.** *Kompendium der Kirchengeschichte*, op. cit., с. 46.

<sup>2170</sup> **Г. Флоровский.** Богословские отрывки, **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, op. cit., с. 130.

<sup>2171</sup> **Киприан (Керн), архим.** *Александрийское богословие*, op. cit., с. 97.

<sup>2172</sup> **Шишков, А.М.** Философия как «Служанка теологии»: удался ли схоластический эксперимент? **В кн.:** *Христианство и философия*, Сборник докладов конференции 27 января 2000 г., научный редактор П.П.Гайдено, редактор Н.А.Ваганова, Москва: Отдел религиозного образования и катехизации РПЦ 2000., с. 60.

<sup>2173</sup> Мы должны бы отказаться, например, от церковно-юлианского календаря, который является воцерковленным синтезом лучших научных достижений древнего мира (**Зелинский, А.Н.** *Конструктивные принципы древнерусского календаря*, Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеймонова монастыря в г. Москве, 1996, сс. 3 – 65); от символического реализма (См.: **Киприан (Керн), Антропология, op. cit., с. 335.; **Кунцлер, М.** *Литургия церкви*, книга первая, перевод с немецкого, Москва: «Христианская Россия» 1995., с. 144.; **А. Шмеман, прот.** *Таинство и символ* (пер. с англ., впервые опубликовано: «Православная община» № 32. М., 1996, сс. 39 – 53), **В кн.:** *Литургия и предание*, Серия: «Lex Orandi», Киев: изд. «Пролог» 2005., с. 179. и др.).**

<sup>2174</sup> **Попов, И.В.** Труды по патрологии, Том I, *Святые отцы II – IV вв.*, Сергиев Посад: 2004, сс. 63 – 64.

<sup>2175</sup> **Шпидлик, Ф.** *Духовная традиция восточного христианства*. Систематическое изложение, Паолине, М. 2000, с. 315.

<sup>2176</sup> **Г. Бунге, иером.** *Вино дракона и хлеб ангельский: учение Евагрия Понтийского о гневе и кротости*, перевод с немецкого, Рига: ФиаМ 2004, с. 23.

та, меры и места, совершенно безобразен и безвиден) создает по образу Своему личностное ядро человека (его умную душу) также бесцветным, безобразным, «безвидным и чистым».<sup>2177</sup> Согласно филокалийскому отцу Никодиму Святогорцу<sup>2178</sup> «первозданный Адам создан от Бога **не воображательным**; его ум, *чистый* и *безвидный*, и в деятельности своей не воспринимал в себе вида или образа от воздействия чувств или от образов чувственных вещей. Не употребляя этой **низшей силы души** - *не воображая* ни очертания, ни вида, ни размера, ни цвета сих вещей, **высшею силою души**, т. е. мыслью, **чисто**, невещественно и духовно созерцал одни чистые идеи вещей, или их значения мысленные».<sup>2179</sup> Отсюда следует, что «воображение есть такая сила души, которая **по природе своей не имеет способности пребывать в области единения с Богом**».<sup>2180</sup> *Грехопадение* (т.е. метафизическое низпадение) человека связано, в первую очередь, с *ложным употреблением ума*; человек оставил истинно-разумную жизнь и погружается в различные *чувственные образы и мечтания*, таким образом, становясь на один уровень с неразумными животными.<sup>2181</sup> (см. также: Приложение № 9).

Животное (το ζῷον) впервые появляется благодаря **ощущению** (διὰ τὴν αἴσθησιν)... ведь где есть ощущение, там и **представление** (φαντασίαν), печаль, и радость, а где они, там необходимо есть и **желание**... ведь желание есть стремление к приятному... итак, животным, обладающим чувством осязания, присуще также **стремление**.<sup>2182</sup> *Φανταστικόν* (Способность представления) у Немесия есть сила НЕРАЗУМНОЙ души, функционирующая через пять внешних чувств, не подчиняется λογικόν и является посредствующей ступенью и границей между разумной и неразумной душой.<sup>2183</sup> А *φαντασία* (воображение) есть состояние неразумной души, происходящее от чего-либо представляемого (*φανταστοῦ*). Наконец «фантазм» (*φάντασμα*- призрак) есть напрасное состояние, возникающее в неразумных частях души независимо от какой-либо представляемой вещи. Предмет представления (τὸ φανταστον) порождает *φαντασίαν*. Иоанн Дамаскин (в главе περὶ τοῦ φανταστικου) суммирует выше сказанное следующим образом: «Представление (*φανταστικόν*) есть сила неразумной души, действующая при посредстве органов чувств (*Δύναμις τῆς ἀλόγου ψυχῆς διὰ αἰσθητηρίων ἐνεργουσα*), называемая также чувством (*αἴσθησις*)... Воображение (*φαντασία*) же есть состояние (страсть) неразумной души (*ἐστὶ πάθος τῆς ἀλόγου ψυχῆς*) производимое каким-нибудь чувственным предметом (*ὑπὸ φανταστοῦ τινος γινόμενον*). Мечта-призрак (*φάντασμα*) есть напрасное состояние (*διάκενον*), происходящее в неразумных частях души *без* всякого чувственного предмета».<sup>2184</sup>

<sup>2177</sup> Никодим Святогорец, препод. *Невидимая брань*, Перевод с греческого святителя Феофана Затворника, Глава 26 «Как исправлять воображение и память», Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, М. 2003, сс. 125. 129.

<sup>2178</sup> Nicodemus the Hagiorite or Nicodemus of the Holy Mountain (1749 - 1809).

<sup>2179</sup> Ibid., с. 127.

<sup>2180</sup> Ibid., с. 126.

<sup>2181</sup> «Но человекоубийца диавол, как сам пал от мечтания о богоравенстве, так довел и Адама до того, что он *стал мечтать умом своим* о равенстве Богу и пал от такого своего мечтания; и за то из мысленной оной, равноангельской, чистой, разумной и безобразной жизни низринут был в эту чувственную, многосоставную, многовидную, в образы и мечтания погруженную жизнь, в состояние неразумных животных. Ибо **быть погруженными в образы или жить в них и под влиянием их есть свойство неразумных животных**, а не существ **разумных**» (Ibid., с. 127.).

<sup>2182</sup> См.: «ἐἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία» (**Аристотелюс**. *Περὶ Ψυχῆς, Μετάφραση-Σχόλια*: Παύλου Γρατσιάτου, ΒΙΒΛΙΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ, ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β', 6., Αθήνα, "Φέξη", 1911, <http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/contents.html>. (русский текст: **Аристотель**. *О душе*, **В кн.: Сочинения в четырех томах, Том 1, *op. cit.*, сс. 397 – 399).**

<sup>2183</sup> См.: *примечание №2, В кн.: Немесий. О природе человека, op. cit.*, с. 85.

<sup>2184</sup> **Иоанн Дамаскин**. *Точное изложение православной веры*, «Лодья» Москва, 1998., с. 160; (греч. текст: *Expositio fidei* 31.t1 TLG [CD-ROM] Workplace, 6.01, 1997 Silver Mountain Software).

Из данных предпосылок проистекает, что «большинство восточных подвижников не допускают любой элемент воображения в богомыслии»,<sup>2185</sup> ведь на духовное созерцание способна лишь высшая сила души – ум (νοῦς).<sup>2186</sup> Итак, к специфическим отличиям исихастского метода (в отличие от методов христианской мистики на Западе) принадлежит решительное устранение образов и борьба с образами в духовном процессе восхождения. И это по той простой причине, что образы держат внимание вовне, независимо даже от религиозного содержания образов. Согласно исихастскому пониманию молитвенного процесса, как мы уже знаем, концентрированное внимание должно находиться внутри, т.е. в сердце.<sup>2187</sup> А воображение становится **мостом**, посредством которого **демоны** могут проникнуть в душу молящегося и смешаться с ней.<sup>2188</sup> В данном контексте Брянчанинов раскрывает для нас механизм, при котором человек, непосвященный в аскетическую науку, подвергается (демонической) власти **ПРЕЛЕСТИ**, и, сам того не понимая, постоянно находится в мире *иллюзий*. Согласно его словам, между умом и чистой страной Духа (между *умом* человеческим и *Богом*) находится ДВОЙНАЯ стена, состоящая из образов и мнений.<sup>2189</sup> Важно напомнить, что «**образы**» - это впечатления видимого мира», искажающие духовное видение реальности; однако это искажение еще и усугубляется посредством «**понятий**», которых ум составляет из материала чувственных образов. Таким образом, образуются «**мнения**» (они также являются впечатлениями чувственного мира, только имеющие *отвлеченный* характер). Из жизни образов в уме составляется плотской, а из мнений душевный разум. Таким образом, (искаженный ложью) ум человека, превращается в **лжеименный разум**, который в своей познавательной деятельности способен лишь к употреблению образного и абстрактно-дискурсивного мышления (т.е. *воображение* и составление *мнений*), которые в общей сложности приводят духовно не трансформированного человека к ложному познанию духовной реальности, т.е. к *прелести*. Поэтому в данной парадигме эллинистической духовности, без **умерщвления воображений и мнений** духовно-адекватное восприятие реальности не возможно.<sup>2190</sup> И если для духовно не продвинутых (неофитов) еще допускается частичное пользование воображением («нелепое мечтание упраздняется благолепным»), то *опытные* аскеты должны вовсе отказаться от использования способностей низших частей души в духовном подвиге:

они «всякое вообще отменяют мечтание и *непотребное* и *благопотребное*, так что и следа его не остается... под действием **чистой молитвы**, ради *простого* и *безобразного* привержения ума к Богу... поелику всякий помысел входит в сердце *через* воображение *чего либо чувственного* (чувственное же **мешает** умственному); то божественный свет Божества тогда уже начинает осиявать ум, когда он упразднится от всего и делается **совершенно безвидным** (никакого вида и образа не представляющим).<sup>2191</sup>

<sup>2185</sup> А. Мень, прот. *Практическое руководство к молитве*, Фонд имени Александра Меня, М., 1999, с. 97.

<sup>2186</sup> «Святые отцы утверждают, что разум есть важнейшая характеристика Бога. Следовательно, νοῦς - место пребывания Бога – «вещий» по своей природе, «божественен и богоподобен»... Существует различие между νοῦς и δίανοια. Размышление ни у Платона, ни у христианских мистиков не совпадает с *созерцанием*. Есть «чувство», духовное чувство. Только *видение* духовной действительности дает право говорить о ней» (Шпидлик, Ф. *Духовная традиция ...*, *op. cit.*, с. 388.).

<sup>2187</sup> См. Хоружий. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 232.

<sup>2188</sup> «И не древние только, но и новейшие мыслители, желая любомудрствовать и говорить о Боге и о божественных, простых и **недоступных воображению и фантазии таинствах** (ибо в этом труде должна работать высшая сила души - ум) и приступив к сему делу прежде очищения своего ума от страстных видов и воображательных образов чувственных вещей, вместо истины нашли **ложь**» (Святогорец. *Невидимая брань*, *op. cit.*, сс. 127 - 128.).

<sup>2189</sup> Письмо № 163, с. 322.

<sup>2190</sup> Ibid.

<sup>2191</sup> Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанофоулы. Наставление безмолвствующим, В сотне глав. **В кн.:** *Добротолубие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского дополненное*, Том V «Поломник», сс. 413 - 414.

Тут мы уже приблизились к важнейшим предпосылкам эллинистической мистики, определяющим основной характер духовности православных исихастов. На пути *вертикально структурированной*<sup>2192</sup> мистической духовности необходимо отрешение не только от деятельности низших частей души, - воображения, но в перспективе и *само МЫШЛЕНИЕ* как таковое должно *упрощаться и преодолеваться* по мере восхождения души к своим духовным истокам. Поскольку платиновский Бог (Благо) *не является* мыслящей Личностью, то всякое существо, употребляющее мышление, тем самым доказывает свое *несовершенство*.<sup>2193</sup> Мышление ведь стимулируется и рождается *желанием* Блага, а самому Благу *незачем мыслить*, ибо для него нет, и не может быть *другого* блага, кроме него Самого (V. 6. 5).<sup>2194</sup> Основная проблема усматривается в том, что мышление (по своей природе) *двойственно*, оно всегда представляет в себе *множество* (для мыслящего субъекта всегда необходимо мыслимый объект), а *не чистое единство* (V. 6.4).<sup>2195</sup> Бытие абсолютное единое и *простое* не требует для себя *никакого другого начала*; бытие же *множественное* и даже только двойственное всегда предполагает такое начало.<sup>2196</sup> В конечном итоге мышление должно *быть превзойдено в пользу полного и чистого безмолвия*. Однако данное преодоление этого атрибута человеческого существования не должно совершаться скачками, имеется путь, метод для постепенного упрощения мышления. Мыслящее существо, пишет Плотин, может мыслить или что-нибудь *иное*, или *самого себя* (V. 6.1).<sup>2197</sup> И *первый правильный шаг* к упрощению мышления – это *мышление самого себя*, ибо «мыслящий самого себя *не сознает себя субстанционально отдельным от своего мыслимого объекта*, напротив того - мыслящий субъект и мыслимый объект при таком мышлении составляет *одно существо* (ἓν ὄν). Поэтому такой вид мышления следует считать **высшим**, т. к. он в себе же имеет свое мыслимое».<sup>2198</sup> Выражаясь иными словами – если «чувственное созерцание может быть сравнено с *линией*, а *умственное* – с **кругом**...»,<sup>2199</sup> то ум, начинающий мыслить самого себя, постепенно удаляется от линейной двойственности (я и объекты внешнего мира) и, посредством кругового движения, возвращается к себе самому (т.е. своей духовной сущности). А уже через самого себя ум постоянно упрощается до состояния полного безмолвия (или экстаза), состояния, где вовсе исчезает разница между субъектом и объектом. В той же схеме эллинистической мистики восхождения (или возвращения) к Единому мыслит столп исихазма – Григорий Палама:

ум не как зрение, которое видит все прочие видимые вещи, а себя не видит... Он и во всем прочем действует, рассматривая, что ему необходимо — Дионисий Ареопагит называет это **прямым движением ума**, — и к себе самому возвращается и действует на себя самого, самого себя созерцая, что Дионисий<sup>2200</sup> называет **круговым движением**

<sup>2192</sup> Хоружий. *К феноменологии аскезы*, *op. cit.*, с. 10.

<sup>2193</sup> «В самом Благе нету места для мышления, так как существо, которое мыслит, тем самым выражает, что благо находится *вне* его» (Плотин. *Избранные трактаты*, Научное издание, Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000., с. 98.).

<sup>2194</sup> Плотин. *Пятая эннеада*, **В серии:** „Plotiniana“, перевод с древнегреческого и послесловие Т.Г. Сидаша, научное издание, Санкт-Петербург: изд. Олега Абишко, 2005., сс. 188 - 189.

<sup>2195</sup> Ibid., с. 187.

<sup>2196</sup> Ibid.

<sup>2197</sup> Ibid., с. 183.

<sup>2198</sup> Плотин. *Избранные трактаты*, *op. cit.*, (V. 6.1) с. 93.

<sup>2199</sup> «... с тем, однако, ограничением, что круг делим на части, тогда как ум неразделен» (Плотин. *Пятая эннеада*, *op. cit.*, V. 1.7, с. 19). См. также в переводе: Плотин. *Избранные трактаты*, *op. cit.*, V, 1.7, с. 16).

<sup>2200</sup> Дионисий говорит о *прямом, круговом и спиральном* движении души («Корпус Ареопагитикум»). О божественных именах, (пер. под ред. Г.М. Прохорова) (см. гл. 4, 8, 9), **В кн.:** *Восточные отцы и учителя церкви V века*, Антология. Составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Иллариона (Алфеева), Москва, изд. МФТИ, 2000., с. 281.

ума»<sup>2201</sup> ... ум, не рассеивающийся по внешнему... — стало быть, он может *выходить* вовне! а выходя, нуждается, конечно, в *возвращении*, почему Василий и продолжает: „...возвращается к самому себе, а через самого себя к Богу восходит как бы неким надежным путем”. Ведь **круговому движению ума**, говорит незаблуждающийся созерцатель умопостигаемого неба Дионисий, *невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание*<sup>2202</sup> ... для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно «монахами» [«едиными»] по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и сдерживать его там? Особенно уместно учить *смотреть в самих себя* и посредством дыхания вводить собственный ум вовнутрь начинающих<sup>2203</sup> ... как говорит один из великих учителей, после падения внутреннему человеку свойственно уподобляться внешним формам, то неужели *монаху*, который старается **возвратить свой ум вовнутрь себя и хочет, чтобы он двигался не прямым, а круговым и неблуждающим движением**, не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке?<sup>2204</sup> ... Мы ... вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже **еще и внутрь его самого**.<sup>2205</sup>

Таким образом, **неоплатонизм** сыграл существенную роль в становлении христианской **теории духовного делания** с его концепцией чувственного мира как последней ступени удаления от Единого<sup>2206</sup> и с его теорией онтологического **восхождения**, предполагающей **постепенный выход из мира чувственного и множественного к абсолютной простоте и безмолвию**. П. М. Минин, указывая на классические ступени духовно - мистического восхождения неоплатоников, отмечает, что

κάθαρσις, в своем последнем основании есть не что иное, как отречение от *внешнего* мира, а θεωρία - отречение от *внутреннего* мира, т.е. от *содержания сознания*, чтобы в конечном результате достигнуть **экстазис - отречение от своего "я", от своей индивидуальности**. Таким образом, θεωρία носит тот же отрицательный характер, что и κάθαρσις, и в самом существе есть тоже очищение, только направленное на содержание человеческой мысли.<sup>2207</sup>

Таков глубинный смысл самоотречения согласно пониманию эллинистической мистики: это не столько отречение от *примеси* зла в **нравственном** смысле, сколько от **метафизическо зла** *материальности, телесности, чувственности и множественности*. В конечном итоге **само человеческое состояние** должно быть *превзойдено*. Н. Бердяев называет данную модель «старой мистикой», в которой «преобладало *пантеистическое* мирочувствие и богочувствие», и которая «несет на себе печать **подавленности личности человеческой**».<sup>2208</sup> В итоге пантеистическая мистика **совсем отрешается от человеческой природы и растворяет** человека в божественном бытии:

Пантеистическая мистика не знает *самобытной* творческой энергии человека, она не антропологична, для нее *индивидуальность* человека есть грех и *отпадение*.<sup>2209</sup> Это – мистика **безобразная и безличная**. В опыте мистиков преобладает тип **пассивности**, божественной пассивности, в которой *утихает* и *замирает* человеческая природа, **до конца отрешается от себя во имя жизни в Боге**. Эта мистика во всех своих формах

<sup>2201</sup> Григорий Палама, св. *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, Серия: История христианской мысли в памятниках, Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова, Москва: «Канон» 1995, Триады I, 2. 5, с. 46.

<sup>2202</sup> Ibid., Триада I, 2.5., сс. 45 – 46.

<sup>2203</sup> Ibid., Триада I, 2.7, с. 47.

<sup>2204</sup> Ibid., Триада I, 2. 8, с. 49.

<sup>2205</sup> Ibid., Триада I, 2. 4, с. 45.

<sup>2206</sup> «В этике неоплатоников господствовала аскетическая установка, что не мешало им *резко отвергать учение гностиков о мире как абсолютном зле...*» (Торчинов. *Религии мира: опыт запредельного. оп. cit.*, с. 471).

<sup>2207</sup> Минин П.М. *Мистицизм и его природа. оп. cit.*, [http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism\\_1.htm](http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism_1.htm).

<sup>2208</sup> Бердяев, Н. *Смысл творчества, оп. cit.*, с. 262.

<sup>2209</sup> Ibid. с. 263

отрицает человека, его я и его творчество. Это – мистика *ЕДИНОГО*, враждебная человеку и отвергающая мистический смысл *множественности бытия*, которая принимается западной христианской культурой.<sup>2210</sup> Что такое йогизм, какова его религиозная основа? Для религиозного сознания йога человек есть падение, нет прибыли в божественной жизни от человека, человек целиком должен перейти в Божество. Поэтому в *йогической мистике* не может возникнуть и вопроса о творческом призвании человека. Сознание йога не знает лица, ни Божьего, ни человеческого. Сознание это не знает и космоса. «Существует только единственный путь достижения свободы – цели человечества, путь отрешения от этой *маленькой* жизни, этого маленького мира, от этой земли, небес, тела, земных чувств, путь отрешения от всех вещей»... Мистика Индии вся *безлика*, не видит личности человеческой в ее *метафизической самобытности*... то же отрицание человека и лица есть и в мистике *неоплатонической*... **Множественность и индивидуальность не обладают для него метафизической реальностью**. Человек *исчезает* в Божестве. Сознание Плотина *родственно* сознанию Индии, это та же линия... У Плотина впервые в европейской религиозной философии нашло себе гениальное выражение негативное, отрешенное понимание Единого, Божества, – мистика, **до конца очищенная от мира и от всякого бытия**... **Но неоплатоническая метафизика и мистика единого перешла и в христианскую метафизику и мистику**.<sup>2211</sup> Так, *негативная теология*, связанная с Псевдо-Дионисием Ареопагитом, *целиком примыкает* к неоплатонической мистике единого... Нет никаких положительных путей от нашего множественного и сложного бытия к бытию единому и простому, есть лишь **негативный путь отрешения**. Этим, в сущности, **утверждается несоизмеримость человека и Божества**. **Неоплатоническая мистика и связанная с ней негативная теология проходят мимо христианского откровения о богочеловечестве**<sup>2212</sup>, о глубоком родстве и слиянии природы человеческой и природы Божественной, слиянии не истребляющем, а утверждающем человека в абсолютной жизни. Существует **официальная церковная мистика Востока и Запада, мистика православная и мистика католическая**<sup>2213</sup>... Православная мистика не чувственна, чувственность считает «прелестью», отвергает изображение, как ложный путь. В православии нельзя сказать: мой Иисус, близкий, любимый... И нет в православной мистике **томительной страсти**. Православие – **не романтично**, оно реалистично, **трезво**. Трезвение и есть мистический путь православия. Православие – сыто, духовно насыщено. Мистический православный опыт – брак, а не влюбленность... **Православный мистический опыт не благоприятствует культуре, не творит красоты. В православном мистическом опыте есть какая-то немота для внешнего мира, невоплотимость**. Православная энергия не переливается на путь истории. Сытость православного опыта не творит во вне, человек не напрягается и не вытягивается. В этом различии путей религиозного опыта скрыта великая тайна... Мистика всегда лежит глубже конфессиональных церковных распрей и противоположностей. **Но типы мистического опыта могут порождать церковные разделения**<sup>2214</sup>... Есть мистический опыт, который хочет вернуть к состоянию первоначального покоя в лоне Божьем и отвергает всякое движение, всякую творческую динамику, т.е. самый смысл мирового божественного развития.<sup>2215</sup>

Сказанное о платонических влияниях в аскетическом понимании о самоотвержении мы можем дополнить некоторыми гностическими аспектами видения чувственной реальности. Земное существование для **гностиков** характеризуется чувством *заброшенности, страха, ностальгии*. Земная жизнь описывается гностиками как «сон», «опьянение» и «забвение»; душа как бы спит, погруженная в материальной чувственности. Более того - души «любят» спать, будучи заброшены в сон точно так же, как и

<sup>2210</sup> Ibid. с. 264.

<sup>2211</sup> Ibid. с. 265.

<sup>2212</sup> Ibid. с. 266.

<sup>2213</sup> Ibid. сс. 268 – 269.

<sup>2214</sup> Ibid. с. 270.

<sup>2215</sup> Ibid.

во тьму.<sup>2216</sup> Поскольку сфера искусства, этот мир «образов и грез»,<sup>2217</sup> то согласно платонически - гностическому пониманию духовного восхождения она не способствует достижению *иррациональной и сверхчувственной* цели. Итак, данная сфера бытия должна быть *превозйдена*.<sup>2218</sup> Ибо не видя пребывающей ценности в чувственном космосе, ни в способностях страстной части души, мистик - спиритуалист должен постепенно преодолеть свою чувственную природу, «дематериализоваться» («развоплощаться»)<sup>2219</sup>, чтобы «охлажденный» дух, ставший душою, снова преобразилось в дух, т. е. восхождением по *онтологической лестнице* снова приобрела свою ноэтическую (умную) сущность.<sup>2220</sup> Отсюда и объяснима *вертикальная* структура («κλίμαξ - лестницы») исихастского подвига и раскрывается специфический характер православной духовности (в сравнении с римо-католицизмом и протестантизмом). Исихастский подвижник, он же - **христианский «йогин»**, спиритуалист и гностик<sup>2221</sup>, отрешаясь от чувственно-материального космоса (внешнего и внутреннего) посредством определенной методики (т.н. умной молитвы), постепенно возвращает душе (т.е. уму) ее *первоначальную* пневматическую *чистоту* в процессе онтологической ауто-трансформации. Согласно точным правилам практикуемая «Иисусова молитва», в качестве своеобразной *мантры* способствует *отрешению* от воображения, от линейного мышления и, благодаря *собираанию* своих энергий внутри себя самого и упрощаясь, восходить по онтологической лестнице до состояния полного безмолвия и обожения. И, по освобождении от всякой *инородной примеси*, душа-ум легко и необходимо устремляется в *сверхчувственный* мир. Поэтому, начав с отречения от *внешнего* мира, истинный мистик не успокоится до тех пор, пока не окончит работу над своей внутренней трансформацией, однако путем уже не этически - нравственным, но *метафизическим* очищением и самоотречением.<sup>2222</sup>

## Приложение № 25. Таблицы

Таблица II, 1.2

<sup>2216</sup> См. Часть первая. Гностическая литература. Основные догматы и символический язык, **В кн.: Йонас Г. Гностицизм: Гностическая религия, op. cit.**, <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>. См.:

«...Довольно нагляделись на все земное: кажется, надо бы научиться, и твердо знать, что все земное превратно, что всякая горечь и радость земныя минут, яко сон обманчивый, преходят и не возвращаются» (Письмо № 575, с. 790).

<sup>2217</sup> См.: **Пестов, Н.Е.** *Современная практика православного благочестия*, в 2-х томах, Том первый, С-Петербург: Сагисъ 2001, с. 177.

<sup>2218</sup> **Торчинов.** *Религии мира...*, op. cit., с. 471.

<sup>2219</sup> См.: О проблеме и влиянии оригенизма (**И. Мейендорф.** *Византийское богословие, op. cit.*, с. 52.).

<sup>2220</sup> **Ориген.** *О началах, op. cit.*, с. 151.

<sup>2221</sup> Согласно Е. Торчинову (5. признак гностицизма) в гностических системах мы имеем дело с «представление о спасении как полном избавлении от материальности и уходе из чувственного космоса» (**Торчинов.** *Религии мира: опыт запредельного...*, op. cit., с. 469).

<sup>2222</sup> См.: **Минин П. М.** *Мистицизм и его природа. op. cit.*, [http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism\\_1.htm](http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism_1.htm). Хотя П. Минин (в начале своего труда) указывает на существенное различие между христианской и нехристианской мистикой: материально – чувственный мир не рассматривается христианами как *метафизическое зло* (с. 342), однако при дальнейшем анализе (понятия обожения у Дионисия) он пишет: «Обожение в своем существе есть процесс **не религиозно-этической природы, а метафизической**. Оно означает «возвращение» человека в первоначальное единство Божества... реальное причастие человеческого духа божественной природе совершается **через отрешение человека от чувственно – феноменальной стороны бытия...** Καθαρσις есть **освобождение человеческого духа от всего чувственно-материального содержания**, или, по выражению Дионисия, «от всякой *разнообразной примеси*». Καθαρσις **включает** и этической момент, но последний стоит на *заднем* плане и носит **метафизический оттенок...** Καθαρσις Дионисия, как и καθαρσις у Плотина, есть скорее **метафизическое удаление от несродной духу природы чувственно-материальной стороны бытия, чем этической препобеждение нравственного зла** (**Минин, П.** Главные направления древне – церковной мистики, **В сборнике: Мистическое богословие**, Киев: изд. Христианской Благотворительно – Просветительской Ассоциации «Путь к истине» 1991., сс. 352 – 353).

<p><b>Образ</b> Триипостас- наго Боже- ства</p> <p><b>ХРАМ БО- ЖИЙ</b></p>	<p><b>УМ + СЕРДЦЕ</b> (точнее - <i>верхняя</i> часть сердца) или <b>ДУХ</b> че- ловека (πνεῦμα) (также νοῦς) или «<b>ДУША</b>» в <i>дихотомической</i> перспективе <i>Три</i> способности:   <p style="text-align: right;"><b>Ум</b> - <i>мысль</i> или <i>внутреннее слово</i></p> <p style="text-align: right;"><b>Слово</b> (изображает <b>Сына-Логоса</b>)</p> <p style="text-align: right;"><b>Ощущения духовные (= дух</b> <b>человека)</b> (изображает Духа Святого)</p> </p>	<p style="text-align: center;"><b>Словесная</b> способность души</p>
<p><b>Периферия</b> души</p>	<p>сила <b>ревности</b> (или <b>естественный гнев</b>)</p> <p>сила <b>желания</b> (или <b>сила воли</b>)</p> <p>+ <i>тело</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>страстная</b> часть души</p>

Таблица II, 2. 2

<p style="text-align: center;"><b>СПАСЕНИЕ</b> (претенденты: православные <i>миряне</i>)</p>	<p style="text-align: center;"><b>СОВЕРШЕНСТВО</b> (претенденты: <i>монашествующие</i>)</p>	
<p>Плотски-душевное состояние</p>	<p style="text-align: center;">недоступно</p>	<p style="text-align: center;">доступно</p>
<p>Доступно <i>всем</i> православным Христианам, живущим в миру согласно Закону Божью</p>	<p style="text-align: center;">всем мирянам</p> <hr/> <p>и <b>монашествующим</b>, подвигающимся <i>телес- ным/душевым</i> подвигом (= <b>Марфа</b>)<sup>2223</sup></p>	<p style="text-align: center;">монашествующим, подвигающимся <i>душев- ным/духовным</i> подвигом (= <b>Мария</b>)<sup>2224</sup></p>

Таблица II, 2. 4. 2

<sup>2223</sup> «Телесный подвиг очень часто скрадывается весьма важным *недостатком*. Недостаток этот заклю-  
чается в том, когда подвижник упражняется в подвиге безрассудно, когда дает подвигу излишнюю цену,  
когда совершает телесные подвиги для них самих, ошибочно заключая в них и ограничивая ими все жи-  
тельство свое, все богоугождение свое. С такою неправильною оценкою всегда сопряжено уничтожение  
духовного подвига, стремление отвлечь от него занимающихся им. Это случилось с Марфою. Она сочла  
поведение Марии неправильным и недостаточным, а свое более ценным... Точно! Телесный подвиг, еще  
*не озаренный духовным разумом*, всегда имеет в себе много суетного и излишнего. Трудящийся в нем,  
хотя и трудится ради Бога, но трудится в ветхом человеке» (Поучение на 54 зачало Евангелия от Луки,  
А.П., Том IV, с. 346).

<sup>2224</sup> «Занимающимся телесным подвигом очень полезно знать, что есть другой подвиг, подвиг *несравнен-  
но высший*, подвиг *душевный*, подвиг, осеняемый Божественною благодатью... телесное делание, одно  
само по себе, когда ему не содействует делание ума во внутренней клети... (уподобляется – Ю.Д.) ло-  
жеснам бесплодным и сосцам сухим, потому что телесное делание разуму Божию приблизиться не мо-  
жет» (Ibid., с. 347.).

1. Принадлежность к ПЦ	1. Живая и правильная вера во Христа	1. Вера	1. Вера
2. Молитва	2. Принадлежность к ПЦ) и жительство по заповедям <sup>2226</sup>	2. Принадлежность к ПЦ	2. Покаяние
3. Творение душевной и телесной милостыни		3. Покаяние	3. Крещение
4. Раскаяние		4. Причастие	4. Жизнь по евангельским заповедям
5. Терпение скорбей		<i>или</i>	5. Таинство Евхаристии
6. Чтение божественных книг <sup>2225</sup>		1. Правильная вера и принадлежность ПЦ ( <i>спасительные таинства годны только в недрах ПЦ</i> )	6. Таинство исповеди <sup>2228</sup>
		2. Исполнение заповедей <sup>2227</sup>	

## БИБЛИОГРАФИЯ

**Августин, епископ Гиппонский.** *Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви*, Творения. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.; Киев: Алетея; УЦИММ-Пресс, 1998. сс. 3 – 73 [online]. **В библиотеке-каталоге:** «Путем отцов» [просмотрен 15.01.2008] доступен: <http://aleteia.narod.ru/august/enchiridion.htm/august.htm#1>.

Augustine's *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, Newly translated and edited by Albert C. Outler, Ph.D., DD., First published MCMLV, Library of Congress Catalog Card Number: 55-5021 [online], [cited 26.01.2008], available: <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/history/augustine/enchiridion.html>.

**Августин (Никитин), архимандрит** (Доцент Ленинградской Духовной Академии). *Взаимоотношение христианства и культуры* [online], **В журн.:** «Православная община» Свято-Филаретского института, [просмотрен 02. 2. 2008], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=260&art\\_id=2525](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=260&art_id=2525).

**Аверинцев, Сергей.** София – Логос Словарь, **В собрании:** *Собрание сочинений*, под редакцией Н.П. Аверенцовой и К.Б. Сигова, Киев: изд. Дух и литера, 2006. – 912 с.

**Aland, Kurt.** *Geschichte der Christenheit*, Band 1: Von den Anfängen bis an der Schwelle der Reformation, Zweite, durchgesehene Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991. – 471 S.

<sup>2225</sup> *Поучение к простому народу ...*, Том IV, *op. cit.*, сс. 356 – 367.

<sup>2226</sup> *Поучение в двенадцатую неделю. О спасении*, Том IV, *op. cit.*, сс. 199 – 203.

<sup>2227</sup> *Поучение в тридцатую неделю*, Том IV, *op. cit.*, сс. 317 – 323.

<sup>2228</sup> *Слово о спасении и о христианском совершенстве*, Том II, *op. cit.*, сс. 313 – 317.

**Александр Мень, протоерей.** *Исагогика. Курс по изучению Священного Писания, Ветхий Завет*, Москва: Фонд Александра Мень, Общедоступный Православный Университет, 2000. – 631 с.

**Александр Мень, протоерей.** *Практическое руководство к молитве*, Издание второе, переработанное и дополненное, Москва: Фонд имени Александра Мень, 1999. – 222 с.

**Александр Мень, протоерей.** *Дионис Логос Судьба. Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра*, Серия: В поисках Пути, Истины и Жизни IV, Москва: Фонд имени Александра Мень 2000. – 396 с.

**Александр (Шмеман), протопресвитер.** Таинство и символ (пер. с англ., впервые опубликовано: «Православная община» № 32. М., 1996, сс. 39 – 53), **В кн.:** *Литургия и предание*, Серия: «Lex Orandi», Киев: изд. «Пролог» 2005. 175 – 193 сс.

**Александр Шмеман, протопресвитер.** *Исторический путь Православия* (Нью-Йорк, 1953 г.) [online], Библиотека православного христианина, [просмотрен 28.12.2007], доступен: ВЭБ-Центр "Омега": <http://www.wco.ru/biblio/books/shmeman1/Main.htm>.

**Александр Шмеман, протопресвитер.** *Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию*, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2001. - 62 с.

**Александр Шмеман, протопресвитер.** *Русское богословие: 1920-1972* (статья 1967) [online], перевод с англ. "Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey", **В кн.:** *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 16, No. 4, 1972, pp. 172-194 (eng), [просмотрен 28.12.2007], в Библиотеке Якова Кротова, доступен: [http://www.krotov.info/libr\\_min/25\\_sh/shme/man\\_39.html](http://www.krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html).

**Андрей Кураев, диакон** (профессор Св.-Тихоновского Богословского Института в Москве). *Вывод экуменизма*, Издание 2-е, исправленное и дополненное [online], [просмотрен 26.01.2008], UniversalInternetLibrary.ru, доступен <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kuraev/1.shtml#1>.

**Андрей Кураев, диакон.** *Догмат и ересь в христианском предании* [online], **В журн.:** Вопросы философии - № 9, 1994, Философский портал: philosophy.ru, [просмотрен 08.01.2008] доступен: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/31.html>.

**Андрей Лоргус, священник.** *Православная антропология* (М.: Граф-пресс, 2003. Вып. 1.) [online], В Pagez.ru: [просмотрен 11.01.2008], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/lorgus/index.php>.

**Андреев, И. Н.** *Святитель Игнатий (Брянчанинов) и «Школа молитвы» митрополита Антония Сурожского (Блум)* [online], **В интернет-журнале:** «Антиэкуменизм» [просмотрен 28.12.2007], доступен: [http://stopoikumena.org.ru/knignoe/kn\\_surog.htm](http://stopoikumena.org.ru/knignoe/kn_surog.htm).

Augustine's *Enchiridion* on Faith, Hope, and Love, CHAP.IV: The Problem of Evil, Newly translated and edited by ALBERT C. OUTLER, Ph.D., D.D.First published MCMLV, Library of Congress Catalog Card Number: 55-5021, <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/history/augustine/enchiridion.html>.

**Антоний, митрополит Сурожский.** По поводу выражения «нераздельная Церковь», **В кн.:** *Беседы о вере и церкви* [online], [просмотрен 26.01.2008], доступен в Электронной библиотеке "Митрополит Антоний Сурожский": [http://www.metropolit-anthony.orc.ru/besedy/a\\_main.htm](http://www.metropolit-anthony.orc.ru/besedy/a_main.htm).

**Антоний, митрополит Сурожский.** *Человек пред Богом*, Второе, дополненное издание, составитель Е.Л. Майданович, Москва: «Поломник» 2000. – 382 с.

**Антоний, митрополит Сурожский.** Мы должны нести в мир веру (Интервью, взятое Михаилом Эпштейном в Лондоне в апреле 1989 г. 1-ая публ. Под назв. «Экология духа»: Человек и экология. М.: Знание. 1990), **В кн.:** *Труды*, Москва: «Практика» 2000. 397 – 405 сс.

**Аристотель.** О душе. **В кн.,** *Сочинения в четырех томах*, Том 1, Москва: изд. социально – экономической литературы «Мысль», Академия Наук СССР Институт Философии 1976. 371 – 448 сс.

**Aristoteles.** *De Anima* [CD-ROM], **В:** TLG (Thesaurus Linguae Graecae) Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997. 402a.1 - 435b.25).

**Ἀριστοτέλους.** *Περὶ Ψυχῆς*, Μετάφραση-Σχόλια: Παύλου Γρατσιάτου, ΒΙΒΛΙΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ, ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β', 6., Αθήνα, "Φέξη", 1911, [cited 11.01.2008], available: <http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psyxhs/contents.html>.

**Аристотель.** Никомахова этика. Пер. Н. В. Брягинской. **В кн.:** *Этика*, серия: Philosophy, Москва: изд. АСТ. 2000. 39 - 281 с.

**Армстронг, Х. Артур.** *Истоки христианского богословия, Введение в античную философию*, Серия: «Библиотека христианской мысли». Исследования, перевод с английского В.А. Самойлова, Санкт-Петербург: изд. Олега Абышко 2003. – 256 с.

«Состоялась встреча Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II с губернатором Вологодской области В. Е. Позгалевым», **В Архиве:** Церковно-научного центра Православная Энциклопедия, Седмица.Ru (09.11.2005) [online], просмотрен 28.12. 2007], доступен: <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=624&did=28065>.

**Барсов, Н.И.** Ересь, **В кн.:** *Христианство. Энциклопедический словарь в двух томах*, Том I, Редакционная коллегия – С.С. Аверинцев (главный редактор) и др., Москва: Научное изд. «Большая Российская энциклопедия», 1993. 534 – 535 сс.

**Beck, Hans Georg.** Hesychasten, **In:** *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Dritter Band: Н-Кон, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1986. 298 – 299 S.

**Бердяев, Николай.** Смысл творчества. Опыт оправдания человека, **В кн.:** *Смысл творчества*, серия: PHILOSOPHY, Москва: «изд. АСТ» Фолио 2004. 15 – 293 сс.

**Бердяев, Николай.** *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности - Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*, Серия: Философия - психология, Москва: изд. АСТ Хранитель, 2007. – 381 с.

**Бердяев, Николай.** *О фанатизме, ортодоксии и истине* [online], **В:** «Русские записки» ©1. Париж-Шанхай, 1937. Перепечатано в журнале «ЧЕЛОВЕК» № 3, 1997. Текст взят из Электронной Библиотеки «Русского Журнала» [www.russ.ru](http://www.russ.ru), [просмотрен 28.12.2007], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr\\_id=667&art\\_id=3277](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubrika=667&rubr_id=667&art_id=3277).

**Бердяев, Николай.** *Русская идея* [online], (первоначально опубликован: Париж: YMCA-Press, 1946. – 258 с.), [просмотрено 30.01.2008], доступен в Российской Государственной Библиотеке: <http://orel.rsl.ru/nettext/russian/berdyaev/rus%20idea.htm>.

**Бердяев, Николай.** *Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности*, Репринтное воспроизведение издания 1918 года, Москва: Философское общество СССР, 1990. - 240 с.

**Бердяев, Николай.** *Самопознание: Опыт философской автобиографии*, (печатается по изданию 1949 г. YMCA – PRESS), Москва: «Мысль» 1991. - 318 с.

**Behm, Johannes.** Μεταμορφόω. *In:* Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard, *The Theological Dictionary of the New Testament*, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company) 2000, с1964 (IV:742–759) [CD-ROM] Logos Library System 2.1 g (LLS), Logos Research System.

**Braumann, Georg.** μορφή. *In:* *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrg. Von Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard, Studien-Ausgabe Band 1., Brockhaus 1990. 540 – 542 SS.

**Brox, Norbert.** Irenäus von Lyon, *In:* Martin Greschat (Hrsg.). *Gestalten der Kirchengeschichte*, Band I, Alte Kirche I, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1984. 82. – 96. SS.

**Бычков, Виктор Васильевич.** *Малая история византийской эстетики*, Киев: «Путь к истине» 1991. – 406 с.

**Bullinger, W. Ethelbert.** *Figures of Speech used in Bible. Explained and illustrated*, (Reprinted 1968 by Baker Book House Company. Originally published 1898 by Messrs. Eyre and Spottiswoode, in London) Michigan: Baker book house, Grand Rapids, (1898) seventeenth printing 1992. – 1104 p.

**Вадим Коржевский, иерей.** *Пропедевтика аскетике. Компендиум по православной святоотеческой психологии*, Москва: Российская Академия Образования Центральное региональное отделение, 2004. - 648 с.

**Василий Великий.** Беседа 22: «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями», *В кн.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския.* Ч. IV. — Москва, 1993. Репринтное воспроизведение издания: *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския.* Ч. IV. — Москва, вь типографіи Августа Семена, 1846 [online], [просмотрен 01.2. 2008], доступен в Библиотеке святоотеческой литературы: <http://www.orthlib.ru/Basil/beseda22.html>.

**Васильев, Александр Александрович.** *История Византийской империи*, Раздел: Падение Византии. Эпоха Палеологов (1261 - 1451) [online], Biblical studies-Русские страницы, [просмотрен 28.12.2007], [доступен] <http://www.biblicalstudies.ru/Books/Vasil10.html>.

**Верклер А. Генри.** *Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии*, Мичиган 49506: Бейкер Бук Хауз Гранд Рапидс 1981. – 177 с.

**Виктор (Мамонтов), архимандрит.** *Язык аскезы* (Доклад на международной научно-богословской конференции "Язык Церкви", 22 - 24 сентября 1998 г.), *В журн.: "Православная община"* Свято-Филаретского института № 50, [просмотрен 01.2. 2008], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=641&art\\_id=3239](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=641&art_id=3239).

**Викентий Лиринский, преподобный.** *О Священном Предании Церкви.* - СПб.: Свиток, 2000, сс. 14-112. [online], Библиотека Я. Кротова [просмотрен 08.01.2008], доступен: [http://www.krotov.info/acts/05/3/434\\_vice2.html](http://www.krotov.info/acts/05/3/434_vice2.html).

**Викентий Лиринский, преподобный.** *Рассуждение о вере (Commonitoria I et II. PL 50)* [online], Библиотека Я. Кротова, [просмотрен 08.01.2008], доступен: [http://www.krotov.info/acts/05/2/434\\_vice.html](http://www.krotov.info/acts/05/2/434_vice.html).

**Владимир Елисеев, иерей.** *Православный путь ко спасению и Восточные и оккультные мистические учения*, Москва: «Даниловский благовестник», 1995. – 63 с.

**Владимир Лапшин, священник.** *О проблеме отношения к творчеству (Москва. Апрель, 2002 г.)*, *В журн.: Христианос* № XI Альманах, Международный Благотворительный Фонд имени Александра Меня, Рига: Фиам 2002. 12 – 17 сс.

**Владимир Соколов, диакон.** *Отступил ли святитель Игнатий (Брянчанинов) от святоотеческой традиции в учении о послушании?* **В журн.:** Православная Москва, № 21-22 (279 - 280) ноябрь 2002 г, с. 4 [online], [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://pagez.ru/items/031.php>.

**Габриэль Бунге, иеромонах.** *Вино дракона и хлеб ангельский: учение Евагрия Понтийского о гневе и кротости*, (Gabriel Bunge, *Drachenwein und Engelsbrot. Die Lehre des Evagrius Pontikos von Zorn und Sanftmut*, Würzburg: Verlag „Der Christliche Osten“ GmbH, 1999.) перевод с немецкого Владимира Зелинского и Наталии Костомаровой, Рига: Фиам 2004. – 176 с.

**Геннадий (Беловолов), священник.** *Поэтические опыты аскета*, Санкт-Петербург, 1997 г. [online], **В сборнике:** *Вологодские дворяне Брянчаниновы: Историко-краеведческий сборник статей*, Составитель: Н.Н.Фарутина Редактор: Розанов Ю.В., Вологда, 2000 [просмотрен: 27.12.2007], доступен: <http://www.booksite.ru/usadba/brenko/issue/5.htm>.

**Георгий (Тертышников), архимандрит.** *Святитель Игнатий (Брянчанинов), Епископ Ставропольский и Кавказский – возродитель духовной жизни в России*, Фессалоники: 1994. - 31 с.

**Георгий (Тертушников), архимандрит.** *Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении*, Москва: «Правило веры» 1999. - 568 с.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Пути Русского Богословия*, Париж 1937. Книга изготовлена по заказу Вильнюсского православного епархиального управления, Вильнюс 1991. - 599 с.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Вера и культура*, **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, Москва: издательство "Пробел" 2000. 243 – 262. сс.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Тварь и тварность*, **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, Москва: издательство "Пробел" 2000. 35 – 70. сс.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Богословские отрывки*, **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, издательство «Пробел», Москва: 2000. 121 – 140 сс.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *О границах Церкви (1934)*, **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, Москва: изд. "Пробел", 2000. 159 – 170 сс.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Проблематика христианского воссоединения (Январь 1933)*, **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, Москва: изд. "Пробел", 2000. 171 – 185 сс.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Христианство и цивилизация (1952)*, **В кн.:** *Избранные богословские статьи*, издательство "Пробел", Москва: 2000 год, 218 – 227 с.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Восточные отцы IV века* (Серия: Богословие отцов церкви. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже, Париж 1933), Репринтное, второе издание: Г.В. Флоровский. *Восточные отцы IV века, Из чтений в православном богословском Институте в Париже*, Серия: Богословие отцев церкви, Париж 1931. Второе издание: Москва: «Поломник» 1992. – 239 с.

**Георгий Флоровский, протоерей.** *Византийские Отцы V-VIII веков* (Серия: Богословие отцев церкви. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже, Париж 1933). Репринтное, второе издание: Прот. Георгий Флоровский. *Византийские Отцы V-VIII веков*, Москва: МП «Поломник» 1992. – 260 с.

**Говорун, Сергей.** *Из истории «Добротолубия»* [online], Статьи по истории (с сайта "Православие-2000", ноябрь 2000 г. **15 /11/2000**), Библиотека Якова Кротова [просмотрен: 27.12.2007], [доступен] [http://www.krotov.info/history/11/1/govorun\\_06.htm](http://www.krotov.info/history/11/1/govorun_06.htm).

**Григорий Дьяченко, протоиерей.** *Полный церковно-славянский словарь (со внесением него важнейших древне-русских слов и выражений)*. Репринтное воспроизведение издания 1900 г., Москва: изд. «Отчий дом», 2000. – 1120 с.

**Григорий Нисский, святой.** *Об устройении человека*. Перевод, послесловие и примечания В.М. Лурье, АХИОМА, Санкт – Петербург 2000. – 220 с.

**Gregorius Nyssenus.** *De opificio hominis* [CD-ROM], TLG (Thesaurus Linguae Graecae) Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997.

**Григорий Нисский.** О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. **В кн:** *Восточные отцы и учителя церкви IV века*, в трех томах, Том II. Серия: Памятники святоотеческой письменности. Антология, Составление, биографические и библиографические статьи иером. Иллариона (Алфеева). 200 – 256 сс.

**Gregorius Nyssenus.** *Dialogus de anima et resurrectione* [CD-ROM], TLG (Thesaurus Linguae Graecae) Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997.

**Григорий Палама, святой.** *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, Серия: История христианской мысли в памятниках, Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова, Москва: «Канон» 1995. – 384 с.

**Григорий (Лурье), иеромонах.** Самое лучшее время для Церкви наступило сейчас, Слово в день памяти святителя Игнатия Кавказского (Брянчанинова) 30.04/13.05.2003 [online], **В сборнике:** *Проповеди иеромонаха Григория (Лурье), настоятеля прихода Св. Елисаветы, за 2003 год* [просмотрен 05.01.2008], доступен: [http://st-elizabet.narod.ru/grr\\_propovedi/2003/prop03\\_05\\_13.htm](http://st-elizabet.narod.ru/grr_propovedi/2003/prop03_05_13.htm).

**Григорий (Лурье), иеромонах.** *Православие в одиночку: вдохновляющий пример Игнатия Брянчанинова, К задержавшемуся на 120 лет выходу «новой» книги [«Полное Жизнеописание святителя Игнатия Кавказского»]*. СПб. 2002], публикация [online], [просмотрен 03.01.2008], доступен: [http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=7](http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=7).

**Гуревич, А.Л. Еремина, В.М.** Духовное становление православного христианина у святителя Игнатия (Брянчанинова) и архимандрита Софрония (Сахарова): сходство и различие, **В кн.:** *Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний*, По материалам силуанских чтений, Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. 213 – 244 сс.

**Guthrie, Donald** (formerly Vice-Principal and Lecturer in New Testament, London Bible College). *New Testament Theology*, Inter-Varsity Press 1981. – 1064 p.

**Grudem, Wayne.** *Systematic Theology, An Introduction to Biblical Doctrine*, Inter-Varsity Press; Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan 1994. – 1264. p.

**Damascene Christensen, monk.** *Not of this world. The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose. Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity*, Fr. Seraphim Rose Foundation, 1993. – 1042 p.

**Даниелу, Жан.** *Христианское миссионерство* (статья впервые опубликована: Символ, № 9, июнь 1983, сс. 61–76) [online], На сайте: иудейско-христианские отношения 2003-10-01 [просмотрен 01.2. 2008], доступен: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=2075>.

**Дворкин, Александр Леонидович.** *Очерки по истории вселенской православной церкви: курс лекций*, Нижний Новгород: изд. Братства во имя св. князя Александра Невского 2003. - 816 с.

**Дворкин, Александр Леонидович.** *Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования*, Издание 3-е, переработанное и дополненное Нижний Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2002 [online], [доступен] Православие

и современность. Электронная библиотека. [14.12.2007]  
<http://lib.eparhiasaratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/contents.html>.

*Деконструкция* [online], Материал из Википедии - свободной энциклопедии, В **Категории:**  
**Постмодернизм - Деконструктивизм**, [просмотрен 08.01.2008], доступен: <http://ru.wikipedia.org/>.

*Деяние освященного поместного собора Русской Православной Церкви о канонизации святых Троице-Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988 года* [online], **В:** Фонд "Память мучеников и исповедников РПЦ века" [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.fond.ru/calendar/88.htm>.

*Добротолубие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского Дополненное*, Том 1, Иждивением русского на Афоне Пантелеймонова монастыря, Санкт Петербург, 1877. Репринтное издание, Москва: Полонник. – 567 с.

*Добавление к некрологу Епископа Игнатия («Московские Ведомости» (1867. № 161, 22 июля), **В кн.:** Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Аскетические Опыты, Приложение к Тому II. Москва: «Полонник» 2001. 620 – 621 сс.*

**Доримедонт, иеромонах.** *Учение Святителя о послушании в свете Святоотеческого Предания*, Москва: Издательский Дом «Святая Гора» 2002 г. – 64 с.

**Доримедонт, иеромонах.** *Послушание - это свобода. Учение святителя Игнатия Брянчанинова в свете святоотеческого Предания* [online], **В журн.:** Свет Православия в Казахстане, № 10 (95) 2002, [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://www.svet.orthodoxy.ru/2002/n10/s008.htm>.

**Дунаев, Алексей Георгиевич.** Комментарии к словам 1 – 64, **В кн.:** *Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания, Собрание типа I (Vatic.graec.694)*, Москва: изд. А.Г. Дунаев, «Индрик» 2000. 837 – 899 сс.

**Дунаев, Алексей Георгиевич.** Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариева корпуса» первого типа, **В кн.:** *Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания, Собрание типа I (Vatic.graec.694)*, Москва: изд. А. Г. Дунаев, «Индрик» 2000. 12 – 370 сс.

**Дунаев, Алексей Георгиевич.** Предисловие к греко-византийским разделам. **В кн.:** *Исихазм, Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2004. 100 – 106 с.

**Духанин, Валерий.** *Сокровенный дар, Восхождение к Богу по учению святителя Игнатия (Брянчанинова)*, Москва: Русский хронограф, 2004. – 397.

*Душеполезные поучения Святителя Феофана Затворника*, Москва: Издание Введенской Оптиной Пустыни, ISBN 5-86594-044-9, 1998. – 510 с.

**Евагрий Понтийский.** Слово о молитве, **В кн.:** *Творения аввы Евагрия. Аскетические и Богословские трактаты*. Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова, Москва: "Мартис", 1994. 76 – 93 сс.

**Evagrius Ponticus.** Περί προσευχῆς [online] Greek text based on: PG 79.1165-1200; *Philokalia*; and Tugwell, **O.P.:** *Evagrius Ponticus Praktikos and Chapters on Prayer*, Faculty of Theology, Oxford, 1987. The Greek text used in this translation is based principally on PG 79,1165-1200 and *Philokalia I* (Athens, 1957), pp. 176-189, [cited: 22.01. 2008], available: [http://www.ldysinger.com/Evagrius/03\\_Prayer/00a\\_start.htm](http://www.ldysinger.com/Evagrius/03_Prayer/00a_start.htm).

**Евдокимов Павел.** *Православие*, В серии: «Современное богословие» (перевод нового французского издания: Paul Evdokimov, L'orthodoxie, *Théophanie*, Desclée de Brouwer), Москва: Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея 2002. – 500 с.

*Епископ Игнатий. Некролог*, Сообщение газеты «Московские Ведомости» (1867. № 109, 19 мая), **В кн.: В кн.:** Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Аскетические Опыты, Приложение к Тому II. Москва: «Поломник» 2001. 617 – 619 сс.

**Елисеев Владимир, иерей.** *Православный путь ко спасению и Восточные и оккультные мистические учения*, Москва: Приложение к журналу «Даниловский благовестник» 1995. – 47 с.

Житие Святителя Игнатия, **В кн.:** *Собрание писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского*, составитель игумен Марк (Лозинский), Москва – С. – Петербург, издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1995. 27 – 38 сс.

*Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова, составленное его ближайшими учениками в 1881 году*, **В кн.:** Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Аскетические Опыты, Приложение к Тому II. Москва: «Поломник» 2001. 9 – 72 сс.

**Зарин, Сергей.** *Аскетизм по православно – христианскому учению. Этико-богословской исследование Сергея Зарина*, (Аскетизм по православно-христианскому учению. Том первый: Основоположительный. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. Книга вторая: опыт систематического раскрытия вопроса. С.-Перербург. 1907), Серия: Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых, Москва: «Поломник» 1996. – 693 с.

Игнатий Брянчанинов (в миру Брянчанинов Дмитрий Александрович) (статья) [online], **В:** *Большая энциклопедия русского народа*, Институт Русской Цивилизации имени митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=470&abc=1>.

**Профей (Влахос), митрополит.** *Православная психотерапия*, Святоотеческий курс врачевания души, перевод с греческого выполнен Алексеем Крючковым по изданию: 'Архим. 'Ιερόθεος Σ. Βλάχος, 'Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία (πατερική θεραπευτική ἀγωγή), 'Ιερά Μονή Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), 'Εκδοση Ε, 1995. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2005. – 367 с.

**Hierotheos S. Vlachos, archim.** *Orthodox psychotherapy (The science of the Fathers*, Translated by Esther Williams, First edition, Birth of the Theotokos Monastery 1994. - 359 p.

**Иоанн Дамаскин.** *Точное изложение православной веры*, Москва: «Людья» 1998. – 464 с.

**Joannes Damascenus.** *Expositio fidei* [CD-ROM], TLG (Thesaurus Lingue Graecae) Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997.

**Иоанн Мейендорф, протопресвитер.** *Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке* [online], Paris: YMCA-Press 1990. Библиотека Института Синергийной Антропологии [просмотрен: 27.12.2007], доступен: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.

**Иоанн Мейендорф, протопресвитер.** *Церковь, общество, культура в православном церковном предании*, **В кн.:** *Православие в современном мире*, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2002. 298 – 318 с.

**Иоанн Мейендорф, протопресвитер.** *Византийское богословие. Исторические направления и вероучение* (John Meyendorf. *Byzantine Theology*), Пер. с английского: Кавтаскин А., Москва: издательство «Когелет» 2001. - 432 с.

**Иоанн Мейендорф, протопресвитер.** *Введение в святоотеческое богословие* (Конспекты лекций), перевод с англ. Ларисы Волохонской, изд. второе, исправленное, Вильнюс-Москва (ВИ-МО): «Весть» 1992. - 359 с.

**Иоанн Мейендорф, протопресвитер.** *Иисус Христос в восточном православном богословии*, Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, примеч. А.И. Сидорова, Москва: изд. Православного Свято-Тихвинского Богословского Института 2000. – 318 с.

**Иоанн Мейендорф, протопресвитер.** *О расколе* (из последних бесед), из журнала "Новая Европа", декабрь 1992 г. [online], **В сайте:** Киевская Русь [просмотрен 30.01.2008], доступен: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/334/>.

**Иоанн Молдовяну, проф., свящ.** *Краткая общая история румынского исихазма* [online], Библиотека ИСА: [просмотрен: 27.12. 2007], доступен: <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>.

**Иоанн Свиридов, протопресвитер.** Педагог Климента Александрийского, **В кн.: Педагог.** *Творение учителя церкви Климента Александрийского*, Перевод с греческого Н.Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова. Вступительная статья прот. И. Свиридова. Серия: Учители нераздельной церкви. Учебно-информационный экуменческий центр ап. Павла 1996. 7 – 28 сс.

**Иоанн (Шаховской), архиепископ.** *Православие и сектанство*, Главы из книги «Листья древа» (Опыт православного духоведения), Нью-Йорк, 1964 г., **В журн.:** Рига: Христианос (V) Альманах. 1996. 263 – 270 сс.

**Иоанн Экономцев, игумен.** *Исихазм и возрождение: исихазм и проблема творчества*, **В кн.:** *Православие Византия Россия*, сборник статей, Москва: «Христианская литература». 1992. 168 - 195 сс.

**Иоанн Экономцев, игумен.** *Национально-религиозный идеал и идея империи в петровскую эпоху. К анализу церковной реформы Петра I*, **В кн.:** *Православие Византия Россия*, сборник статей, Москва: «Христианская литература» 1992. 144 – 166 сс.

**Иларион (Алфеев), игумен.** *Православное Богословие на рубеже столетий. Статьи, доклады*, Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье 1999. – 426 с.

**Иларион, архиепископ Верейский, священномученик.** *Без Церкви нет спасения*, Москва - Скт. Петербург: Сретенский монастырь, издательство «Знамение» 2000. – 636 с.

**Ильин, Владимир.** *Церковная смута и обвинение в еретическом модернизме*, Печатается по: Церковный вестник Западно-Европейской епархии. № 1. 20 июня (3 июля) 1927 г [online], **В журн.:** "Православная община" № 58, 2000 г: [просмотрен 29.01.2008], доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=715&art\\_id=3363](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=715&art_id=3363).

**Иларион (Алфеев), иеромонах.** *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, с предисловием митрополита Суражского Антония, Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. – 505 с.

**Иларион (Алфеев), игумен.** *Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие*, изд. второе, переработанное, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2000. - 301 с.

**Иларион (Алфеев), игумен.** *Святоотеческое учение о человеке*, **В кн.:** *Вы свет миру, Беседы о христианской жизни*, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2001. 218 – 245 сс.

*Из рукописи Михаила Васильевича Чихачова (РГАЛИ Ф.834. Оп.4. Ед.хр.841. Л. 499 - 500)*, **В кн.:** Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том I: Аскетические Опыты, Москва: «Поломник» 2001. 595 – 602 сс.

*История Русской Православной Церкви. Синодальный период* [online], **В сайте:** Мир Православия, Православная энциклопедия [просмотрено 07.01.2008], доступно: <http://www.orthodoxworld.ru/russian/istoria/7/index.htm>.

**Йонас, Ганс.** *Гностицизм (Гностическая религия)*, (русский перевод по изд.: Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1958 – СПб.: "Лань", 1998 Терминологическая правка В.Данченко К.: PSYLIB, 2007) [online], [просмотрен 30.01.2008], доступен: <http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm>.

**Kaiser, Bernard.** *Die causa secunda als fundamentaltheologisches problem*, **In:** Fundierte Theologische Abhandlungen Nr.6, Hrg. Cleon Rogers, Wuppertal: Verlag Schriftenmission der Ev.Gesellschaft 1988. 33 – 54 SS.

Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанофоулы. Наставление безмолвствующим, в сотне глав. **В кн.:** *Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского дополненное*, Том V «Поломник». 331 – 460 сс.

**Каллист (Уэр), епископ Диоклийский.** Понимание спасения в православной традиции, **В кн.:** *Учение о спасении в различных христианских конфессиях*, Серия: «Диалог», Москва: Библийско-Богословский Институт св. Апостола Андрея 2005. 10 – 35 сс.

**Каллист (Уэр), епископ Диоклийский.** *Православная Церковь* (Timothy Ware, Bishop Kallistos of Diokleia. *The Orthodox Church*, Penguin Books), Москва: Библийско-Богословский Институт св. апостола Андрея 1997. – 374 с.

**Каллист (Уэр), епископ.** *Внутреннее царство* (Bishop Kallistos Ware. *The inner Kingdom*, St. Vladimir's press, New York, 2000), пер. с английского – К., Киев: «Дух і літера», 2004. – 196 с.

*Канонизация святых после 1988 г.* [online], **В:** Православная энциклопедия (к 2000-летию Рождества Христова, Том: «Русская Православная Церковь», [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://ezh.sedmitza.ru/index.html?did=591>.

**Карташев, Антон Владимирович.** *Вселенские соборы*, Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2002. – 667 с.

**Карташев, Антон Владимирович.** Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет. **В кн.:** *Живое предание. Православие в современности*, (текст YMCA-PRESS, 1937), Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа 1997. 26 – 45 сс.

**Карташев, Антон Владимирович.** *ОБЪЯСНЕНИЕ Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Евлогию, митрополиту Западно-Европейских Русских Православных Церквей* [online], печатаются **по:** Церковный вестник Западно-Европейской епархии. № 5. 17 (30) ноября 1927 г. [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/modernizm.htm>.

**Карташев, Антон Владимирович.** *Основной характер и оценка синодального периода* [online], **В кн.:** История Русской Церкви, 1959 год, Библиотека Я. Кротова [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://www.krotov.info/library/k/kartash/kart000.html>.

**Каширина, Варвара.** *Из неизданного эпистолярного наследия святителя Игнатия (Брянчанинова)* [online], **В журн.:** Москва – журнал русской культуры (2005/03), [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://www.moskvam.ru/2005/03/kashirina.htm>.

**Кассиан, архимандрит.** *Церковное предание и новозаветная наука*, **В кн.:** Живое предание. Православие в современности, Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа 1997. 174 – 193 сс.

**Киприан Карфагенский, святой.** Книга о единстве Церкви (De catholicae Ecclesiae unitate), **В кн.:** *Творения*. В серии: Библиотека отцов и учителей церкви, кн. VI, Общая редакция: проф. А.И.Сидоров, Москва: «Паломник» 1999. 235 – 249. сс.

**Киприан (Керн), архимандрит.** *Антропология Св. Григория Паламы*, Москва: «Поломник» 1996. - 449 с.

**Киприан (Керн), архимандрит.** *Александрийское богословие. В журн.: Le Messenger*, Вестник русского христианского движения № 164, Париж – Нью Йорк – Москва, издание Русского Студенческого Христианского Движения, 1992. 93 – 120 сс.

**Киприан Керн, архимандрит.** *Патрология*. Том 1, Москва -Париж: Свято-Сергиевский православно-славный богословский институт в Париже 1996 [online], В библиотеке Я. Кротова [просмотрен 09.01.2008], доступен: <http://www.krotov.info/history/01/kern/114.html#>.

**Киприан (Керн), архимандрит.** *Ангелы, иночество, человечество* (Речь, сказанная о архимандритом Киприаном на годовичном акте Православного Богословского Института в Париже 8-го февраля 1942 года в присутствии Ректора Института Высокопреосвященного Митрополита Евлогия) [online], *В журн.: Русский инок* № 26 (189) Октябрь, 2004 [просмотрен 01.2. 2008], доступен: <http://www.russian-inok.org/page.php?page=ascetic1&dir=ascetic&month=1004>.

**Кирилл, архиепископ Иерусалимский** (Cyrillus Hierosolymitanus). *Поучения огласительные и тайноводственные (Catecheses mystagogicae)*, Синодальная библиотека Московского Патриархата 1991. – 366 с.

**Климент Александрийский.** *Строматы. Том I, Книги 1 – 3*, Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого и комментарии Е.В.Афонасина (перевод осуществлен по изданию Clemens Aleksandrinus. Opera. Ed. Otto Stählin, Ludwig Früchtel. Berlin: Akademie- Verlag, 1960 - 1970). Серия: Библиотека христианской мысли. Источники, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко 2003. – 542 с.

**Климент Александрийский.** *Строматы. Том III, Книги 6 – 7*, Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого и комментарии Е.В.Афонасина (перевод осуществлен по изданию Clemens Aleksandrinus. Opera. Ed. Otto Stählin, Ludwig Früchtel. Berlin: Akademie- Verlag, 1960 - 1970). Серия: Библиотека христианской мысли. Источники, Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко 2003. – 366 с.

«Корпус Ареопагитикум». О божественных именах (пер. под ред. Г.М. Прохорова), *В кн.: Восточные отцы и учителя церкви V века*, Антология. Составление, биографические и библиографические статьи иероманаха Иллариона (Алфеева), Москва: издательство МФТИ 2000. 261 – 321 сс.

**Костюк, Константин.** *Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки* [online], *В журн.: Церковно-общественный вестник* [просмотрен: 11.11.2007], Москва 22.07.2006, доступен: <http://www.ateism.ru/articles/fundament.htm>.

**Козырев А. П.** Игнатий, *В кн.: Русская философия. Словарь*. Под общей редакцией. М.А. Маслина, Москва: Терра – Лнижный клуб, издательство «Республика» 1999. – 169 с.

**Kretzer, Armin.** „γῆ, γῆς, ἦ”, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2. Auflage, Band I, Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag W. Kohlhammer. 593 – 594 SS.

*Critic, critique* [online], *In: Wikipedia: the free encyclopedia*, [available] <http://en.wikipedia.org/wiki/Critic>.

**Купреянова, Александра.** *Из семейных воспоминаний*, в: Богословский вестник, 1914 г. Апрель, с. 650 – 663; Май с. 9-17; июнь, 1914, с.265, *В кн.: Полное Собрание Творений Святого Игнатия Брянчанинова*, Том I: *Аскетические Опыты*, Москва: «Поломник» 2001. 602 - 620 сс.

**Кунцлер, Михаэль.** *Литургия церкви* (Originalausgabe: Die Liturgie der Kirche), Серия: Amateca Manuali di Teologia Cattolica, книга первая, перевод с немецкого – Е. Верещагин, Москва: «Христианская Россия» 1995. – 304 с.

**LaSor, W.S./ Hubbard, D.A./ Bush, F.W.** *Das Alte Testament. Entstehung- Geschichte – Botschaft*, hrg. von Helmuth Egelkraut, Brunnen Verlag Giessen/Basel 1990. – 799 S.

**Ladd, George Eldon.** *A Theology of the New Testament*, Revised Edition, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1993. – 764 p.

**Лазарь, архимандрит.** *О тайных недугах души*, Издание Сретенского монастыря 1998. – 187 с.

**Лебедев, Юрий.** *Русская классическая литература XIX века и Православие. В контексте «Писем о подвижнической жизни» святителя Игнатия (Брянчанинова)*, **В журн.:** Духовный собеседник, Православный альманах, Самарская Епархия, 2000, 2 (22). 167 – 172 сс.

**Лега, Виктор Петрович.** *Лекции по истории западной философии, Часть I: Античность, Средневековье, Возрождение*, Учебное пособие одобрено кафедрой философии Православного Свято-Тихвинского Гуманитарного университета, Научный редактор Антонов К.М., Москва: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет 2004. – 184 с.

**Лега, Виктор Петрович.** *Плотин, Патристика и современность. Апологетические очерки*, Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002. – 121 с.

*Лествица возводящая на небо преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы* (Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. С алфавитным указателем. Седьмое издание, Сергиев Посад. 1908), Москва: «Правило веры» 1999. – 671 с.

**Ливерий Воронов, протоиерей.** *Догматическое Богословие*, Из лекций, прочитанных для студентов 4 курса Санкт-Петербургской духовной Академии в 1991 – 1992 учебном году, Московская Патриархия, Издательский дом «Хроника» 1994. - 94 с.

**Lohse, Eduard.** *Umwelt des Neuen Testaments*, 8., durchgesehene und ergänzte Auflage, NTD Ergänzungsreihe, **In: Grundrisse zum Neuen Testament.** Das Neue Testament Deutsch - Ergänzungsreihe, hrg. von Jürgen Roloff, Band 1: *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen-Vandenhoeck & Ruprecht 1989. - 224 S.

**Лосский, Владимир.** *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Перевод с французского В.А.Рещиковой, Москва: издательство Центр «СЭИ» 1991. – 288 с.

**Лосский, Владимир.** *Догмат Церкви и экклезиологические ереси*, пер. с французского и примечания В.В. Тюшагина, **В кн.:** Богословские труды № 38, Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви 2003. 241 – 247 сс.

**Лосский, Владимир.** *Богословское понятие личности*, [перевод с французского из книги Valdimir Lossky. A l' image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967], **В журн.:** «Богословские труды», Сборник 14, Москва: Издание Московской Патриархии 1975. 113 – 120 сс.

**Лосский, Владимир.** *Предание и предания* [online], **В разделе:** Тексты, справочники и документы, [просмотрен 08.01.2008], доступен: pagez.ru, <http://www.pagez.ru/olb/004.php>.

**Лосев, Алексей Федотович.** *История античной эстетики. Софисты; Сократ; Платон*, Серия: Вершины человеческой мысли, Москва: «АСТ» 2000. – 846 с.

**Любомудров, Алексей.** *Искреннейший друг, В кн.:* Полное Собрание Творений святителя Игнатия Брянчанинова, Приложение к Тому VI: Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, Москва: «Поломник» 2004. 763 - 771 сс.

**Любомудров, Алексей.** *Святитель Игнатий (Брянчанинов) и проблема творчества, В кн.:* Полное Собрание Творений святителя Игнатия Брянчанинова, Приложение к Тому IV: Аскетическая проповедь. Москва: «Поломник» 2002. 513 - 522 сс.

**Lewis R. Gordon & Demarest, A. Bruce.** *Integrative Theology. Historical; Biblical; systematic; apologetic; practical,* Three volumes in one, Volume three, Michigan: Zondervan Publishing House Grand Rapids 1994. 9 – 576 pp.

**Макарий, Митрополит Московский и Коломенский.** *Введение в православное богословие,* Тутаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба, репринтное издание 1999. – 486 с.

**Макарий, митрополит Московский и Коломенский.** *Православно-догматическое богословие* (изд. четвертое, С-Петербург 1883) репринтное издание в двух томах, Тутаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба 1999. – 674 с.

**Максим Козлов, прот., Огицкий, Д.П.** (профессор МДА). *Римско-католическое учение о спасении. Православие и западное христианство. Римский католицизм* [online], [просмотрен 21.01.2008] доступен в Православном образовательном портале «Слово»: <http://www.portal-slovo.ru/rus/theology/6244/9369/>.

**Марк (Лозинский), игум.** *Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия Брянчанинова (Брянчанинова),* Москва: «Благо», 2003. - 335 с.

**Минин, Петр Михайлович.** Главные направления древне – церковной мистики, *В сборнике: Мистическое богословие,* Киев: издательство Христианской Благотворительно – Просветительской Ассоциации «Путь к истине» 1991. 339 – 391 сс.

**Минин, Петр Михайлович.** *Мистицизм и его природа* (Первое изд.: Минин П. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. Переиздание: Киев: "Пролог", 2003 - 148 с.) [online], [просмотрен 29.12.2007], доступен: [http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism\\_1.htm](http://www.hesychasm.ru/library/minin/mysticism_1.htm).

**Михаил (Помазанский), протопресвитер.** *Догматическое богословие,* Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. - 346 с.

**Михаил, (Мудьюгин), архиепископ.** *Введение в основное богословие,* Москва: Общедоступный Православный Университет основанный протоереем Александром Менем 1995. – 226 с.

**Муравьев, А.В.** Сирийский исихазм как духовный феномен, *В кн: Исихазм. Аннотированная библиография,* Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2004. 268 – 275 сс.

**Назаров, Михаил Викторович.** *О значении России для судьбы всего мира,* Доклад на Мировом форуме "Диалог цивилизаций" на Родосе, сентябрь 2003 г. [online], *В сайте:* Православное информативное агентство «Русская линия» [просмотрен 21.08. 2007], доступен: <http://www.russk.ru/st.php?idar=309981>.

**Некрасов, С. М.** *Философско-этические идеи масонства в России* [online], Опубликовано на сайте [Портал-Credo.Ru](http://Portal-Credo.Ru) 11-11-2004, [просмотрено 07.01.2008], доступно: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=993>.

**Неллас, Панайотис.** *Кожаные ризы, часть I - II, В библиотеке:* pagez.ru «Тексты, справочники и документы» [просмотрен 11.01.2008], доступен: <http://pagez.ru/olb/066.php>.

**Немесий, епископ Эмесский.** *О природе человека, В серии:* Учители нераздельной церкви, Перевод с греческого Ф.С.Владимировского, Изд. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла МГУ, 1996. – 203 с.

**Nemesius Emesenus.** *De natura hominis* [CD-ROM], TLG (Thesaurus Lingue Graecae) Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997.

**Никодим Святогорец, преподобный.** *Невидимая брань*, Перевод с греческого святителя Феофана Затворника, Москва: Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 2003. – 343 с.

**Николай Афанасьев, протопресвитер.** *Неизменное и временное в церковных канонах, В журн.:* Живое предание, Православие в современности, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, Москва 1997. 92 – 109 сс.

**Николай Афанасьев, протопресвитер.** *Una Sancta. На память Иоанну XXIII, Папе Любви, В журн.:* «Православная Община», Журнал свято-филаретской московской высшей православно-христианской школы 34 № 4, 1996. 62 – 112 сс.

**Николай Афанасьев, протопресвитер.** *Церковь Духа Святого*, YMCA-PRESS Paris 1971, Посмертное издание под редакцией Андрея К. Фирилласа, преподавателя Патрологии в Русском Православном Богословском Институте в Париже, Балто-Славянское Общество культурного развития и Сотрудничества, Рига 1994. – 326 с.

*Носители Духа Святителя Игнатия (Духовные советы современным христианам). Из писем игумена Никона (Воробьева), схиигумена Иоанна (Алексеева), игуменни Арсении (Себряковой), схимонахини Ардалионы (Игнатовой)*, Москва: составление: Игумен Игнатий (Душеин), изд. четвертое, дополненное 2005. – 180 с.

*Об отношении Православной Церкви к инославным вероисповеданиям и межконфессиональным организациям* 21 июня 2005 г. [online], Patriarchia. Ru, Русская Православная Церковь, [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://www.patriarchia.ru/db/text/26054.html>.

**Олег Давыденков, иерей.** *Догматическое богословие*, Москва: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет 2005. – 415 с.

**Олег Климов, священник.** *Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов*, Санкт-Петербург: научное изд. Под общей редакцией Б.В. Маркова, изд. «Алетейя» 2001, 284 с.

*О необходимости собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви. Записки епископа Игнатия 1862-1866 гг., В кн.:* Полное Собрание Творений святителя Игнатия Брянчанинова, Приложение к Тому III, Москва: «Поломник» 2002. 518 – 530 сс.

**Осипов, Алексей Ильич.** *Послушание и молитва сегодняшнего христианина, согласно св. Игнатию Брянчанинову* [online], по аудио-материалу радиостанции "Радонеж" (эфир 15.07.03 г.), [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/162.php>.

**Осипов, Алексей Ильич.** *Путь разума в поисках истины. Основное богословие*, Москва: изд. «Благо» 1999. - 384.

**Осипов, Алексей Ильич.** *О наставниках духовных*, ч.1 - 2, аудио-лекции профессора МДА Осипова Алексея Ильича, Курс «Основное богословие», Выпуск 2 (1 курс Академии) 2000. г.

**Осипов, Алексей Ильич.** *Православное понимание экуменизма* [online], *В журн.:* "Православная беседа" 1996, №2 [просмотрен 29.01.2008], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/books/osip13/Main.htm>.

*Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию* Архиерейский Собор РПЦ (2000) [online], *В разделе:* «Тексты, справочники и документы» pagez.ru, [просмотрен 25.01.2008], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/019.php>.

*Отец современного иночества: воспоминания современников о святителе Игнатии Ставропольском* [online], из ранее неопубликованных материалов, взятых из магистерской диссертации игум. Марка (Лозинского), хранящейся в библиотеке МДА. [просмотрен 28.12.2007], Москва: изд. имени святителя Игнатия Ставропольского 1996, доступен: <http://www.krotov.info/history/19/1860/1867brya.html>.

**Okholm, L. Dennis.** Prayer, *In: Baker theological dictionary of the Bible*, editor: Walter A. Elwell, Baker Books, 1996. 621 – 623 pp.

**Onasch, Konrad.** *Orthodoxe Kirche*, *In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft, IV Band, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986. 1705 – 1707 SS.

**Ориген.** *О началах* (Origenes. De principiis), перевод с латинского, Санкт-Петербург: Амфора 2000. – 382.

**Павел (Яковлевич) Светлов, протоерей** (профессор университета Св. Владимира). *Христианское вероучение в апологетическом изложении*, Том I, Третье улучшенное, значительно дополненное и переработанное, издание, Киев: Типогр. С.В. Кульженко, Пушкинская ул. соб. д. № 4, 1910. – 721 с.

**Панарин Александр** (доктор философских наук, заведующий кафедрой политологии философского факультета МГУ, глава Центра социально-философских исследований РАН). *Православная цивилизация в глобальном мире*, В журн.русской культуры «Москва» 2001 №3 [online], [просмотрен 30.01.2008] <http://www.moskvam.ru/2001/06/panarin.htm>.

Пастирь Ермы (кн. 3., 1. подобие), *В кн.:* *Писания мужей апостольских*, Репринтное воспроизведение издания, вышедшего в 1895 году, с дополнениями. Введения, перевод с греческого и примечания прот. П. Преображенского. Рига: Латвийское библейское общество, Дополнения: введения, перевод с греческого и примечания свящ. В. Асмуса и А.Г. Дунаева, 1992. 239 – 240 сс.

**Пестов, Николай Евграфович.** *Современная практика православного благочестия*, в 2-х томах, Том первый, С-Петербург: «Сатись» 2001. – 748 с.

**Петр Дамаскин, преподобный.** *Творения*, в русском переводе, Москва: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. – 318 с.

**Петров В.В.** Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции, *В кн.:* *Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в античности и в средние века (Исследования и переводы)*, Редакторы П.П.Гайденко и В.В.Петров, Москва: Российская Академия наук. Институт философии, Прогресс-Традиция 2005. 577 – 615 сс.

**Пимен (Хмелевской), архиепископ Саратовский и Вольский.** *Всегда с Богом*, (см. Часть 3: «Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле») [online], В Информационно-аналитический портале Саратовской епархии «Православие и современность» [просмотрен 11.01.2008] доступен: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/pimen/always/contents.html>.

**Плакида (Дезей), архимандрит.** *«Добротолубие» и православная духовность*, (Перевод выполнен по изданию: Deseille, Placide. *La Spiritualité Orthodoxe et la Philocalie*. P., Albin Michel, S.A. 2003), Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет 2006. – 384 с.

**Платонов, Олег.** *Терновый венец России. Тайная история масонства 1731 – 1996* [online], Посвящается памяти митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева; 2.11.1995), Издание 2-е, исправленное и дополненное. - Москва: "Родник", 1996.-704 с. [просмотрено 07.01.2008], доступно: [http://www.russlib.ru/lib\\_page\\_100542.html](http://www.russlib.ru/lib_page_100542.html).

**Платон.** Тимей. **В кн.: Избранные диалоги**, серия: *Phylosophy*, Москва: изд. АСТ 2004. 400 – 481 сс.

**Platons.** *Faidrs. No: Dialogi un vēstules*, no sengr. val. tulk. Ā. Feldhūns, Zinātne 1999. 127 – 197 lpp. (греч. текст: Phaedrus [CD-ROM], **В: TLG (Thesaurus Linguae Graecae) Workplace**, 6.01, Silver Mountain Software 1997).

**Platons.** *Valsts*, Sērija: *Pagātnes domātāju darbi*, tulk. G. Lukstiņš. 2., labotais un papildinātais izdevums, Zvaigzne ABC. - 187 lpp.

**Плотин.** *Четвертая эннеада, В серии:* „Plotiniana”, перевод с древнегреческого и послесловие Т.Г. Сидаша, научное издание, Санкт-Петербург: изд. Олега Абишко 2004. - 480 с.

**Плотин.** *Пятая эннеада, В серии:* „Plotiniana”, перевод с древнегреческого и послесловие Т.Г. Сидаша, научное издание, Санкт-Петербург: изд. Олега Абишко 2005. – 318 с.

**Плотин.** *Избранные трактаты*, Научное издание, Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000. – 320 с.

*Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том I: Аскетические опыты*, Часть I, составление и общая редакция А. Н. Стрижева, Москва: «Поломник» 2001. - 623 с.

*Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том II: Аскетические опыты*, Часть II, составление и общая редакция А. Н. Стрижева, Москва: «Поломник» 2001. - 639 с.

*Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том III: Слово о смерти*, составление и общая редакция А. Н. Стрижева, Москва: «Поломник» 2002. – 607 с.

*Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том IV: Аскетическая проповедь*, составление и общая редакция А. Н. Стрижева, Москва: «Поломник» 2002. - 783 с.

*Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том V: Приношение современному монашеству*, Москва: «Поломник» 2003. – 719 с.

*Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том VI: Отечник.* Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, составление и общая редакция А. Н. Стрижева, Москва: «Поломник» 2004. - 799 с.

*Полное жизнеописание Святителя Кавказского* [Подг. к изд. Т. Н. Семеновской и Ю. Р. Редькиной]. М.: Изд-во им. Св. Игнатия Ставропольского; СПб.: Российская Национальная библиотека, 2002. 512 с., Pdf-книга (book-svt.ignaty-A4.pdf) [online], Храм сошествия Святого Духа на Лазаревском кладбище г. Москвы Издательство им. свт. Игнатия [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://na-lazarevskom.ru/content/view/28/32/>.

**Попов, Иван Васильевич.** *Труды по патрологии*, Том I: Святые отцы II – IV вв., Под общей редакцией А.И. Сидорова, Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Московская Духовная Академия. Учебный Комитет РПЦ, 2004. - 743 с.

**Pöhlmann, Horst Georg.** *Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium*, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990. – 399 S.

**Преподобный Макарий Египетский.** *Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694)*, Изд. подготовил (предисловие, перевод, комментарии, указатели) А.Г. Дунаев, Москва: «Индрик» 2000. – 1056 с.

*Преподобного отца нашего Макария Египетского духовныя беседы, посланник и слова*, Перевод с греческого при Московской Духовной Академии (Репринтное издание: изд. четвертое, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1904), Москва: «Правило веры» 1998. – 467 с.

Преподобного Аввы Исаака Сирина *Слова подвижнические* (репринтное издание: *Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христианского града Ниневии. Слова подвижнические*, изд. третье, исправленное, Сергиев Посад 1911), Москва: «Правило веры», 1998. - 435 с.

**Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин.** *Писания*, Перевод с латинского, репринтное издание, Репринтное изд. (Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Перевод с латинского епископа Петра, изд. второе. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва 1892), Св.-Троицкая Сергиева Лавра РФМ, 1993. – 649 с.

*Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви, Переиздание*, составлен митрополитом Филаретом (Дроздовым), Переиздание, Свято-Троицкая Лавра 2000. – 103 с.

**Reymond, L. Robert.** *A new systematic theology of Chritian faith*, (Lectures delivered at Covenant Theological Seminary, S. Louis, Mo. and Knox Theological Seminary, Fort Lauderdale, Fla. Includes bibliographical references and index), Thomas Nelson Publishers Nashville, 1998. – 1210 p.

**Рафаил (Карелин), архимандрит.** *Вызов новомодернизма (Октябрь 1998 г.)*, Об искажениях истины в богословских опытах диакона Андрея Кураева, Москва: «Лествица» 1999. - 96 с.

**Рафаил (Карелин), архимандрит.** *Какое согласие между Христом и... профессором А. И. Осиповым? О догматических заблуждениях преподавателя МДАиС, "Крест св. Нины" 2002.* [online], [просмотрен 29.01.2008], доступен: <http://www.pravoslavie.by/podpod.asp?id=369&Session=110>.

*Руководство к духовной жизни преподобных отцов Варсонуфия великого и Иоанна в ответах на вопрошания учеников*, Москва: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова 2002. – 620 с.

Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение), **В кн.:** *Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902 – 1997*, Учебное издание, Отдел Внешних Церковных сношений Московского Патриархата. Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, Москва: изд. МФТИ 1998. 8 – 55 сс.

**Савва (Тутунов), монах.** *Filioque: ересь или особое мнение? Православное богословие XX века о Filioque*, Москва: Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2006. – 144 с.

**Сагарда, Николай Иванович.** *Лекции по патрологии I-IV века*, Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2004. — 796 с.

**Сагарда, Николай Иванович.** *Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.) — ее главнейшие направления и характерные особенности*, Речь на годичном акте С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1910 года [online], [просмот-

рен 31.01.2008], доступен в Православном образовательном портале «Слово»: <http://www.portal-slovo.ru/rus/theology/6240/6814/>.

**Сахаров, Всеволод Иванович** (критик, литературовед, член Московской городской организации Союза писателей России). *Оправдание "внутреннего человека". Просвещенный мистицизм Александровской эпохи отразил сумбурные искания углубленной в себя души* [online], **В интернет-версии:** "Независимая газета" Религии 2000-11-15, [просмотрено 07.01.2008], доступно: [http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8\\_mistica.html](http://religion.ng.ru/facts/2000-11-15/8_mistica.html).

**Священноинок**, г. Москва. *Цензоры в «футлярах». Неизвестный свт. Игнатий Брянчанинов* [online], **В журн.:** Православный Санкт-Петербург, 2(119), февраль 2002 года [просмотрен: 27.12.2007], доступен: <http://pravpiter.ru/pspb/n119/ta008.htm>.

**Святитель Игнатий (Брянчанинов)**. *Собрание писем*, Москва: Московский Сретенский монастырь, Издательство: «Правило веры» 2000. – 877 с.

**Святой Иустин, философ и мученик**. Апология I, **В кн.:** *Творения*. Москва: "Паломник" - "Благовест", 1995. сс. 31 – 105 [online], [просмотрен 31.01.2008], доступен в Библиотеке Якова Кротова: <http://www.krotov.info/acts/02/02/iustin.html>). Греч. текст: **Justinus Martyr. Apologia I**, TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) [CD - Rom] Workplace, 6.01, Silver Mountain Software 1997.

**Святой Феофан Затворник**. *Против лжеучителей*, Москва: "Шпиль" 1892 г. СПб, 1996 [online], **В:** «Тексты, справочники и документы» pagez.ru [просмотрен 26.01.2008], доступен: <http://www.pagez.ru/olb/065.php>.

Святого Иоанна Кассиана обозрение духовной брани. **В кн.:** *Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского, Дополненное*, Том 2, Изданием Русского на Афоне Пантелеймонова Монастыря, Москва: Типо-Литография И.Ефимова. Бол. Якиманка, собственный дом. 1894, «Поломник». 11 – 160 сс.

Святого отца нашего Григория Паламы, Архиепископа Фессалоникийского (о молитве и чистоте сердца, три главы), **В кн.:** *Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана Затворника Вышенского, Дополненное*, Том 5, Москва: «Поломник». 324 – 326 сс.

**Сергий Булгаков, протоиерей**. *Догмат и догматика* [Опубликован: "Православная Мысль". Труды Православного Богословского Института в Париже. Вып. 3. — Живое Предание (Православие и современность). 1937.], **В журн.:** Живое предание, Православие в современности, Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, Москва 1997. 8 – 25 сс.

**Сергий Булгаков, протоиерей**. *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Киев: «Лыбидь» 1991. – 234 с.

**Сергий Булгаков, протоиерей**. *Una Sancta (Основания экуменизма)*, **В журн.:** «Православная Община», Журнал свято-филаретской московской высшей православно-христианской школы 34 (№ 4, 1996). 50 – 61 сс.

**Сергий Булгаков, протоиерей**. *Объяснение* (печатаются по: Церковный вестник Западно-Европейской епархии. № 5. 17 (30) ноября 1927 г.) [online], **В журн.:** "Православная община" № 58, 2000 г: [просмотрен 08.01.2008] доступен: [http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr\\_id=715&art\\_id=3361](http://www.sfi.ru/ar.asp?rubr_id=715&art_id=3361).

**Сергий (Рыбко), игумен**. *Спасительна ли вера в ложь? Святоотеческое учение о послушании, изложенное святителем Игнатием Ставропольским*, Ответ русского инок на брошюру афонского иеромонаха Доримедонта (Сухинина), Москва: 2004. - 253 с.

**Сергий (Рыбко), игумен.** *Духовная жизнь начинается с покаяния* [online], Храм Сошествия Святого Духа на Лазаревском кладбище г. Москвы, изд. им. свт. Игнатия Ставропольского, Серия: "Ответы на насущные вопросы современности" [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://na-lazarevskom.ru/content/view/70/97/>.

**Сергий Молтков, священник.** *Практическая энциклопедия. Основы правильной духовной жизни, По творениям святителя Игнатия (Брянчанинова)*, Санкт-Петербург: «Сатись Держава» 2003. – 599 с.

**Сергий, Старгородский Архиепископ.** *Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно субъективной стороны спасения на основании св. Писания и творений святоотеческих*, (Казань: издание второе, Типография императорского Университета, 1898), Репринтное изд.: Москва: Издательский совет Московского Патриархата Иосифо-Волоцкий монастырь, изд. «Просветитель» 1991. - 264 с.

**Святитель Феофан Затворник.** *Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения*, Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра "Новая книга" "Ковчег" 1997 [online], Библиотека православного христианина «Благовещение» при храме Благовещения Пресвятой Богородицы в Петровском парке, одобрена Издательским Советом Московского Патриархата [просмотрен 24.01.2008], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz3/Main.htm?mos>.

**Симеон (Гаврильчик), иеромонах.** *О домостроительстве нашего спасения* (Учение о человеческой природе Христа в творениях отцов Православной Церкви), Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000 г., **В серии:** Святоотеческая христология и антропология, Сборник статей, Выпуск 1, Пермь 2002. 109 – 128 сс.

*Собрание Писем Святителя Игнатия Брянчанинова Епископа Кавказского и Черноморского*, Составитель игумен Марк (Лозинский), Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, Москва – С. - Петербург 1995. - 846. с.

**Schoeps, Hans Joachim.** *Religionen, Wesen und Geschichte*, Gütersloh: Bertelsmann Verlag 1961. - 396. S.

**Schaff, Philip, D.D., LL.D. and Henry Wace, D.D.** The Anathematism of the Emperor Justinian Against Origen [online], **In:** *The Seven Ecumenical Councils*, Volume XIV Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library [cited 29.12. 2007], available: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xii.x.html?highlight=origen#highlight>.

**Schaff, Philipp.** III. Symbolum Chalcedonense (Oct. 22d, 451.), **In:** *Creeds of Christendom, with History and Critical notes*. Volume II: The History of Creeds, Sixth Edition [online], [cited: 02. 2. 2008], available: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds2.iv.i.iii.html>.

**Соколов, Леонид.** *Святитель Игнатий, Его жизнь, личность и морально аскетические воззрения*, репринтное воспроизведение издания 1915 года, Москва: Издательство Сретенского Монастыря 2003. - 290 с.

**Софроний (Сахаров), архимандрит.** *Подвиг богопознания, Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*, Изд. 1-е, Москва: Патриарший Ставропигиальный Свято-Иоанно – Предтеческий Монастырь Эссекс, Англия, «Поломник» 2001. – 386.

*Слова преподобного Симеона Нового Богослова*, в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана, Москва: Выпуск первый, Изд. второе, Афонского Русского Пантелеимонова монастыря 1892. – 490 с.

*Слова преп. Варсонофия Оптинского в книге "Духовное наследие" - в главе "Воспоминания духовных чад" (Слово на Новый год)*, изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. [online], Библио

лиотека свящ. Якова Кротова [просмотрен 28.12.2007], доступен:  
<http://www.krotov.info/spravki/persons/19person/bryancha.html>.

**Смирнов, Ф.А.** Монашество. **В кн.:** *Христианство*, Энциклопедический словарь в трех томах, Том II «Л-С», Редакционная коллегия: С.С. Аверинцев (главный редактор), А.Н. Мешков, Ю.Н. Попов, Москва: Научное издательство «Большая Российская Энциклопедия» 1995, 148 – 151 сс.

**Смолич, Игорь Корнильевич.** *История Русской Церкви 1700 – 1917, Часть первая*, [Перевод выполнен по изданию: Smolitsch I. *Geschichte der Russischen Kirche. 1700 – 1917*. Leiden, 1964. Bd. 1 (Studium zur Geschichte Osteuropas. Bd 9)] Москва: изд. Спасо-Преображенского Вааламского Монастыря 1997. – 798 с.

**Смолич, Игорь Корнильевич.** *История Русской Церкви 1700 – 1917, Часть вторая*, [Перевод выполнен по изданию: Smolitsch I. *Geschichte der Russischen Kirche. 1700 – 1917*. Leiden, 1964. Bd. 2 (Studium zur Geschichte Osteuropas. Bd 9)] Москва: изд. Спасо-Преображенского Вааламского Монастыря, 1997. – 798 с.

**Смолич, Игорь Корнильевич.** Русское монашество 988—1917 [online], Приводится по изданию: *История Русской Церкви. Приложение. И.К.Смолич. Русское Монашество. Возникновение. Развитие. Сущность (988-1917)*. Москва: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997 [просмотрен 03.01.2008], доступен: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=26495>.

**Стрижев, Александр.** *От составителя, В кн.:* Полное Собрание Творений Святителя Игнатия Брянчанинова, Том I: Аскетические опыты, Москва: «Поломник» 2001. 3 – 6 сс.

**Старокадомский, М.А. проф.** Неоплатонизм и христианство. **В журн.:** «Богословские труды», Сборник 12, Москва: Издание Московской Патриархии, 1974. 209 – 216 сс.

**Стефан Кашменский, протоерей.** *Систематический свод учения св. отцов Церкви о душе человеческой*, В серии: Святоотеческая христология и антропология: Выпуск 3, Пермь: Православное общество «Панагия» 2002. – 261 с.

**Störig, Hans Joachim.** *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 15., überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart; Berlin; Köln: Vg. W. Kohlhammer, 1990. – 750 S.

*Symbolum Chalcedonense.* Creeds of Christendom, with a History and Critical notes, Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds2.iv.i.iii.html>.

**Сытников, А.В.** (доцент Российского Православного университета св. Иоанна Богослова). *Философия Плотина и становление патристического богословия* **В кн.:** *Христианство и философия*, Сборник докладов конференции 27 января 2000 г., научный редактор П.П.Гайденко, редактор Н.А.Ваганова, Москва: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви 2000. 78 – 96 сс.

**Taivans, Leons Gabriels.** *Teoloģijas vēsture I*, Pirmkristīgo laikmets (A.D. 1 – 313), Rīga: Izdevniecība „Ceļš” 1995. – 141 lpp.

*Творения преподобного Максима Исповедника.* Книга I: Богословские и аскетические трактаты, Серия: Святоотеческое наследие, Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова, «Мартис» 1993. – 352 с.

*Творения преподобного Максима Исповедника,* Книга II: Вопросыответы к Фалассию, Серия: Святоотеческое наследие, Перевод и комментарии С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова, Москва: Изд.: «Мартис» 1993. – 283 с.

*Творения иже во святых отца нашего Василия Великого Архиепископа Кесари Каппадокийския, часть III*, (Москва: в типографии Августа Семена 1846) Москва: изд. «Поломник» 1993. 359 – 496 сс.

**Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс.** *О душе*, (Quintus Septimus Florens Tertullianus, *De Anima*), В серии: «Библиотека христианской мысли». Исследования, Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель А.Ю. Братухина, научное издание Санкт – Петербург: издательство Олега Абышко 2004. – 256 с.

**Тертуллиан.** *О прескрипции еретиков (De praescriptione haereticorum)*, глава: «7. Умствования - главный источник ересей; христианину довольно одной веры» Оригинальный текст, перевод на русский язык, комментарии - Издательская группа "Прогресс"- "Культура", Москва: Общая редакция и составление А.А.Столярова 1994: <http://www.krotov.info/library/t/tertull/contrum.htm#7>).

**Томин, О. П.** (аспирант философского факультета МГУ). *Философский аспект межрелигиозного диалога в римском обществе во II-IV в.в. н.э.* [online], **В журн.:** „Credo” № 5 (23) `00. Теоретический философский журнал [просмотрен 31.01.2008], доступен: <http://www.orenburg.ru/culture/credo/23/6.html>.

**Торчинов, Евгений Алексеевич.** *Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния*, 4-е изд., Санкт-Петербург «Азбука – классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 554 с.

**Thomas von Kempfen.** *Nachfolge Christi*, Übersetzt von Hermann Endrös. Mit einem Vorwort von Edzard Schaper, Fischer Bücherei, ungekürzte Ausgabe 1957. – 235 S.

**Williams, J. Rodman.** *Renewal theology, Systematic theology from a Charismatic perspective*, Three Volumes in One, Zodervan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1996. - 299 p.

**Wickert, Ulrich.** Cyprian, *In: Gestalten der Kirchengeschichte*, Hrsg. von Martin Greschat, Band 1, *Alte Kirche I*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1984. 158 – 175 SS.

**Федотов, Георгий Петрович.** *Русское религиозное сознание: Киевское христианство, X–XIII вв.* (The Russian religious mind: Kievan Christianity: The tenth to the thirteenth centuries. -Cambridge (Mass): Harvard Univ. press 1996. -Vol 1. - 431 p.) [online], [просмотрен 28.12.2007], доступен: в Библиотеке Якова Кротова, [http://www.krotov.info/library/21\\_f/fed/otov\\_32.html](http://www.krotov.info/library/21_f/fed/otov_32.html).

**Феофан Затворник, святитель.** *Созерцание и размышление: с приложением жития святителя Феофана и Службы ему* (Книга иллюстрирована 20 гравюрами), Москва: «Правило веры» 2000. - 569 с.

**Феофан Затворник Вышенский, святитель.** *Начертание христианского нравоучения*, Том II, Москва: изд. «Лепта» 2002, - 752 с.

**Филарет (Гумилевский), архиепископ.** *Историческое учение об Отцах Церкви Филарета (Гумилевского), Архиепископа Черниговского и Нежинского*, В серии: Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых, Москва: «Поломник» 1996. - 336 с.

**Фельми, Карл Христиан. проф.** *Введение в Современное Православное Богословие*, (Karl Christian Felmy. *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart: Eine Einführung*. Darmstadt, 1990), Перевод с немецкого профессора Е.М. Верещагина, сверенный и отредактированный автором, Москва: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. – 301 с.

**Феофан Затворник, святитель.** *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* Москва: Сестричество во имя Преподобномученицы великой княгини Елизаветы, Изд. «Правило веры» 1997. – 414 с.

**Феофан Затворник, святитель.** *Душа и ангел – не тело, а дух*, В Библиотеке святых отцов и учителей церкви «Ни-ка» [просмотрен 11.01.2008], доступен: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=dushaiangel>.

*Four views on salvation in a pluralistic world:* John Hick, Clark Pinnock, Alister E. McGrath, R. Douglas Geivett, W. Garry Phillips, Zondervan Grand Rapids, Michigan 49530, 1996. – 288 p.

*Handbuch der Dogmen – und Theologiegeschichte*, Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Ungekürzte Studienausgabe, herausgegeben von Carl Andresen, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1989. - 754 S.

**Harnack, Adolf.** *History of dogma*, translated from the third German edition, Vol. I, New York: Dover Publications, Inc. - 362 p.

**Heussi, Karl.** *Kompendium der Kirchengeschichte*, Siebzehnte Auflage, unveränderter Nachdruck der 12. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. – 570 S.

*Nesychasm* [online], The Catholic Encyclopedia „New Advent” [cited 12.10.07], [available] <http://www.newadvent.org/cathen/07301a.htm>.

**Хомяков, Алексей Степанович.** *Церковь одна*, серия: Христианский мир, Москва: издательство «Дар» 2005. – 464 с.

**Хоружий, Сергей.** Антропология православия. **В кн.: Православная аскеза - ключ к новому видению человека** [online], Вэб-Центр «Омега», Москва: 2000, [просмотрен 20. 07.2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

**Хоружий, Сергей.** Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы, **В кн.: О старом и новом**, С-Петербург: изд. «Алетейя» 2000. 207 – 260 с.

**Хоружий, С.** Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения. **В кн.: Исихазм. Аннотированная библиография**, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 550 – 559 с.

**Хоружий, Сергей.** Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия. **В кн.: О старом и новом**, С-Петербург: изд. «Алетейя» 2000. 182 – 206 с.

**Хоружий, Сергей.** *От исследований православной аскезы к созданию новой модели человека: путь научной школы синергийной антропологии* [online], Институт Синергийной Антропологии 2006 [проверен 15.11.2007], [доступен] <http://www.synergia-isa.ru/about/history.htm>.

**Хоружий, Сергей.** К антропологической модели третьего тысячелетия [online], **В кн.: Православная аскеза - ключ к новому видению человека**, Москва: Вэб-Центр «Омега», 2000, [просмотрен 20. 07.2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

**Хоружий, Сергей.** Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии [online], **В кн.: Православная аскеза - ключ к новому видению человека**, Сборник статей, Вэб-Центр «Омега», [просмотрен 18.01.2008], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/tema20.htm>.

**Хоружий, Сергей.** *К феноменологии аскезы*, Москва: изд. Гуманитарной литературы 1998. - 350 с.

**Хоружий, Сергей.** Русское старчество в его духовных и антропологических основаниях, **В кн.:** *Опыты из русской духовной традиции*, Москва: «Парад» 2005. 31 – 60 сс.

**Хоружий, Сергей.** О некоторых особенностях суфийской практики, **В кн.:** *Очерки синергийной антропологии*, Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы 2005. 229 – 239 сс.

**Хоружий, Сергей.** «Духовная практика» и «отверзание чувств» как феномены энергийной антропологии. *Компаративный анализ* (1998) [online], ИСА [просмотрен 12.11.2007], доступен: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.

**Хоружий, Сергей.** *Познание исихазма в прошлом и настоящем* (статья 2005)[online], Библиотека ИСА [проверен 15.11.2007], доступен: <http://www.synergia-isa.ru/lib/libthem-1.htm>.

**Хоружий, Сергей.** Исихазм: эволюция рецепции. **В кн.:** *Исихазм. Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2004. 40 – 50. сс.

**Хоружий, Сергей.** Предисловие (статья), **в кн.:** *Исихазм. Аннотированная библиография*, Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2004. с. 14 – 37 сс.

**Хоружий, Сергей.** Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема [online], **В кн.:** *Современные проблемы православного мирозерцания*, Москва: Интернет-издание Вэб-Центра "Омега" 2002 [просмотрен 28.12.2007], доступен: <http://www.wco.ru/biblio/books/horuzhy2/main.htm>.

**Чемус, Рихард.** *Сердечная молитва у Игнатия Брянчанинова* (Richard Chemus, *La preghiera del cuore in Ignatij Brjanchaninov*, 1998), Долад на конференции «Великий канун: святость и духовность на Руси от Игнатия Брянчанинова до Иоанна Кронштатского», Бозе (Италия), 17 – 20 сентября 1997.г., перевод с итальянского, **В журн.:** Страницы – Богословие, Культура, Образование, Журнал Библейско-Богословского Института Св. Апостола Андрея (3:4) 1998. 510 – 518 сс.

**Шафранова, Ольга Ивановна.** *Святитель Игнатий Брянчанинов и благословенная Оптина пустынь*, **В кн.:** Полное Собрание Творений святителя Игнатия Брянчанинова, Том VI: Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, Составление и общая редакция А.Н. Стрижев, Москва: «Поломник» 2004. 501 – 534 сс.

**Шафранова, Ольга Ивановна.** Брат – сподвижник [online], **В кн.:** *Вологодские дворяне Брянчаниновы – Историко-краеведческий сборник статей*, Составитель: Н.Н. Фаругина, Редактор: Розанов Ю.В., Вологда: Вологодская Областная Универсальная Научная Библиотека, 2000 г. [просмотрен 05.01.2008], доступен: <http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/001/041/index.htm>.

**Шейнов, Виктор Павлович.** *Скрытое управление человеком: Психология манипулирования*, Москва: издательство АСТ Минск: Харвест, 2006. - 816 с.

**Шишков, А.М.** (старш. препод. Кафедры истории и теории мировой культуры философского фак. МГУ им. Ломоносова) *Философия как «Служанка теологии»: удался ли схоластический эксперимент?* **В кн.:** *Христианство и философия*, Сборник докладов конференции 27 января 2000 г., научный редактор П.П.Гайденко, редактор Н.А.Ваганова, Москва: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви 2000. 59 – 73 сс.

**Шпидлик, Фома** (профессор Папского Восточного института). *Духовная традиция восточного христианства*, (оригинал: Thomas Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, © Ed. Orientalia Christiana, Roma 1978), Систематическое изложение, Москва: Паолине 2000. – 493 с.

**Erickson, J. Millard.** *Christian Theology*, tenth printing, Michigan 49506: Baker Book House Grand Rapids 1993. – 1302 p.

**Языкова, Ирина.** *Мать Мария (Скобцова) о религиозном смысле культуры и творчества (Июль, 2000, Москва), В журн.:* Христианос № XI Альманах, Международный Благотворительный Фонд имени Александра Меня, Рига: Фиам 2002. 320 – 337 сс.

**Яннарас, Христос.** *Вера церкви. Введение в православное богословие*, перевод с новогреческого Г.В. Вдовиной под редакцией А.И. Кырлежева, Москва: Центр по изучению религий, 1992. - 230 с.

**Окончание**