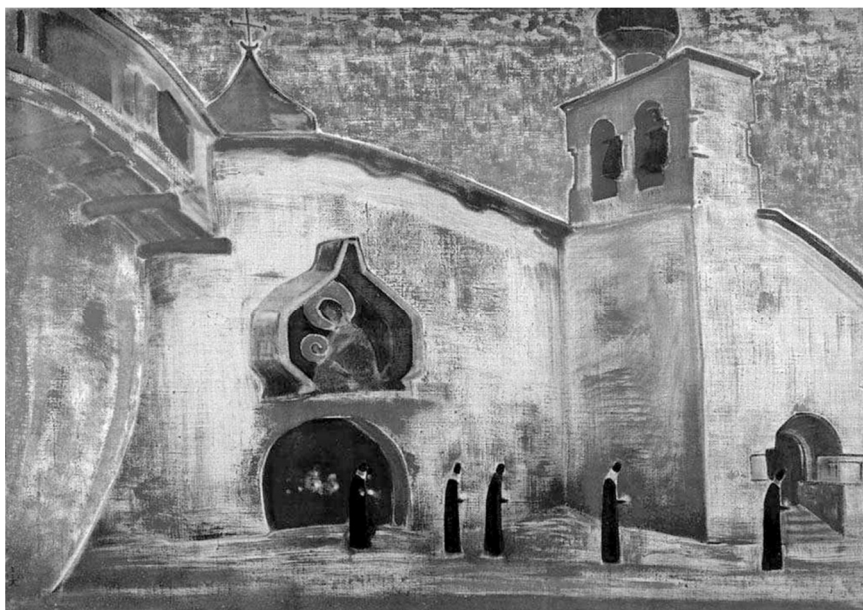




И несем свет (И мы приносим свет). Художник Н.К. Рерих. 1922.

УДК 130.3(091)(47)



Нижников С.А.

Исихазм в истории христианства на Руси¹ Часть II

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (Москва)

ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5597-1785>

E-mail: sergey-a-nizhnikov@j-spacetime.com; nizhnikovs@mail.ru

Для России исихазм, пришедший из Византии, оставался основой и сущностью пути к спасению даже в период европеизации русского общества. Во второй части статьи рассматривается исторический контекст бытования исихазма в России начиная с XVI в. (противостояния нестяжателей и иосифлян) и значение русского старчества для сохранения исихастской традиции.

Ключевые слова: исихазм; иосифляне; нестяжательство; раскол; русское старчество; русская интеллигенция.

Хотя русская церковно-историческая наука «открыла» исихазм во второй половине XIX в., он никогда не умирал в русских монастырях и проник на Русь задолго до исихастских споров в Византии. Напомним: исихазм (от греч. ησυχία – покой, безмолвие) понимается в широком смысле как аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности и молитве, разработанное раннехристианскими отшельниками IV–VII вв. В более узком смысле исихазм интерпретируется как возникшее в XIV в. на Афоне и теоретически разработанное Григорием Паламой (отсюда и другое название – «паламизм») религиозно-философское учение о «фаворском свете», озаряющем душу праведника.

¹ Окончание. Начало см.: Нижников С.А. Исихазм в истории христианства на Руси. Часть I // Пространство и Время. 2017. № 1(27). С. 160–173.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992), специалист с мировым именем в области патристики и византийской истории, один из самых замечательных православных философов новейшего времени, выделял четыре смысловых значения исихазма¹:

- 1) раннехристианский идеал индивидуального отшельничества;
- 2) метод самоуглубленной молитвы с постоянным повторением «Иисусовой молитвы»;
- 3) система богословско-философских понятий, разработанных Паламой в полемике с Варлаамом;
- 4) так называемый «политический исихазм» как социальная и культурная программа, проводившаяся византийскими деятелями.

В исследованиях отечественных авторов уже убедительно доказано, что поздневизантийский исихазм не является никаким нововведением.

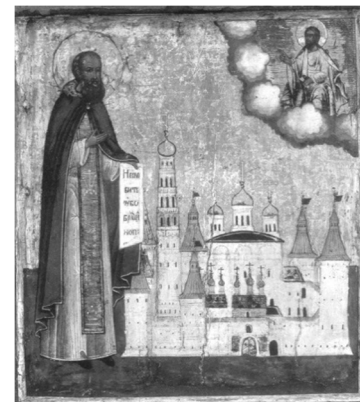
«Историческая давность умной молитвы и исихазма не трудно доказуема. Самые термины “исихаст”, “исихия”, “исихастирион” находятся у писателей, отдаленных многими веками от эпохи исихастских споров. Св. Нил Синайский, преп. Иоанн Лествичник, преп. Иоанн Кассиан, как и многие другие, учили о необходимости безмолвия для духовной жизни»².

Согласно В. Кривошеину и архим. Киприану, «имя “исихаст” столь же древнее, как и сама православная духовность. Термин «исихия» уже употреблялся как Макарием Египетским, так и Варсануфием Великим (IV в.)». Хотя Григорий Палама дал «более полное и глубокое теоретическое обоснование для практики духовной жизни, нежели мы встречаем это в аскетической традиции»³. Вместе с тем, по утверждению греческого исследователя Г. Мانتзаридиса, в поздневизантийском исихазме по-новому расставлены акценты в учении об обожении. Если в эпоху патристики преобладающим был «христоцентрический опыт» обожения, то в период поздневизантийского исихазма на первый план стал выступать «пневматологический аспект», а мы бы добавили – и антропологический⁴. Это не говорит об изменении сути духовного опыта, а лишь его акцентированности.

Практика исихазма тесно связана с деятельностью преп. Сергия Радонежского и его учеников-молчаликов. Крупнейшим представителем исихазма как духовного делания, но, что особенно важно, одним из первых, кто применил эту теорию к социальной действительности, был Нил Сорский – и показательно, что это применение знаменовало начало наиболее значительных социокультурных изменений в России и, одновременно, серьезнейшее испытание для самого исихазма.

Нестяжательство и раскол

В XVI в. возник спор среди русских подвижников. Внешней причиной к тому послужили разногласия в вопросе о монастырских селах и казни еретиков. По сути же, отмечает Флоровский, «спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и делания», где «стилживались два религиозных замысла, два религиозных идеала»⁵. Трудность истолкования данного спора состоит в том, что «здесь сталкиваются две правды». И всего труднее понять прп. Иосифа Волоцкого (в миру Ивана Ивановича Санина, 1440–1515) и его правду социального служения и «общежительного» идеала, своего рода «хождение в народ», в котором тогда была великая потребность. Самую монашескую жизнь он рассматривал и переживал «как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу»⁶. Но проблема возникает здесь тогда, когда «самое молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия». И монастырские села, как считает Флоровский, ему нужны были «из этих филантропических и социальных побуждений», и монастыри поэтому у него превращаются в странноприимные дома. Флоровский отмечает, что опасность здесь кроется в «перенапряженности социального внимания». Кроме того, при всей книжно-



Прп. Иосиф Волоцкий. Икона конца XVII в. – начала XVIII в.

¹ См., напр.: Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1973. Т. 33. С. 291–305.

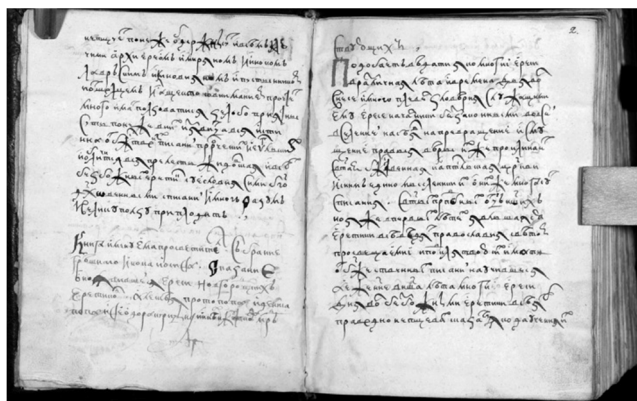
² Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 59.

³ Василий (Кривошеин), архиеп. Православное духовное предание // Богословские труды 1952–1983 гг. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. С. 19.

⁴ См.: Mantzaridis G.I. *The Deification of Man*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 33.

⁶ Там же.



Страничный разворот «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого. Рукопись XVII в.

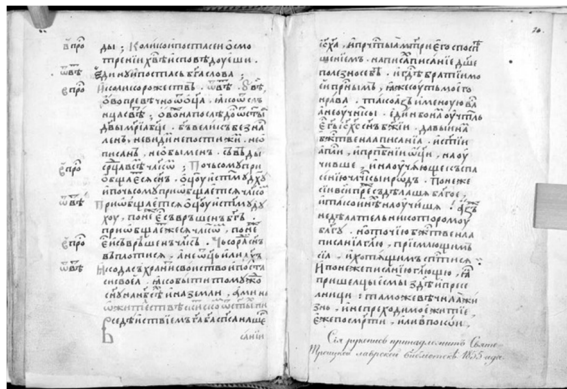


Прп. Нил Сорский в своем скиту. Икона XVII в.

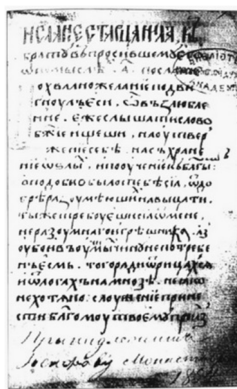


Нилова пустынь. Рисунок И.Ф. Тюменева. Конец XIX в.

именно как “старец” или учитель, учитель безмолвия, учитель и руководитель в “мысленном делании”, в духовной жизни¹.



Начало труда «О жительстве скитском от святых писаний». Препод. Нила Сорского предание хотящим жити в пустыне». Разворот рукописи «Нила Сорского книги с прибавлениями» 1576 г.



Начало первого послания Нила Сорского. Рукопись конца XV – начала XVI вв.

Он также был переводчиком с древнегреческого многих сочинений восточнохристианских отшельников. Высокий уровень и глубина его мышления объясняется знанием патристической литературы. Продолжая афонских исихастов, он учил о «мысленной брани», которую постоянно должен вести каждый христианин. В «Уставе» он приводит тонкий психологический анализ возникновения страстей в душе человека, выделяя пять стадий: «прилог», «сочетание», «сложение» и «пленение» как подчинение уже внедрившемуся в сознание образу или мысли. Пленение переходит в страсть, когда человек полностью

сти Иосиф был равнодушен к вере как внутренне-духовному творчеству. Она сводилась к внешнему благолепию и благочинию, но не к богословию и высотам созерцательной молитвы. Его «Просветитель», по словам Флоровского, почти без остатка разлагается в ряды выборок и свидетельств. В целом деятельность иосифлян «не благоприятствовала культурному подъему».

Несколько лет проведя на православном Востоке – в Палестине, Константинополе и на Афоне, – Нил Сорский (в миру Николай Майков, 1433–1508) по возвращении основал, в продолжение древней традиции скитского жительства, скит близ Кирилло-Белозерского монастыря, явившись тем самым основателем скитского жительства на Руси. Ставший духовным вождем нестяжателей, полемизировавших с иосифлянами по поводу монастырского землевладения, и идеологом нестяжателей, прп. Нил считал, что монахи должны жить своим трудом, в то время как главным их занятием является духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте. Нил Сорский оказал огромное воздействие на русскую духовную культуру.

Г. Флоровский так характеризует прп. Нила:

«Преподобный Нил был, прежде всего, безмолвником, не имел потребности говорить и учить. Он не был ни мыслителем, ни писателем, ни богословом. В историю он входит, однако,

При этом «если у Нила мало “своего” в отличие от общепринятой духовной традиции, то все у него самостоятельное. Он живет отеческой традицией, она жива и оживает в нем»². Если творчество Нила Сорского чем и отличается от традиции, то лишь несколько более слабым обозначением умозрительных мотивов и более резким – мотивов нравственных, что выдвигало на первый план значение личности для нестяжательства.

Принадлежащими Нилу считают монастырский «Устав», «Предание», «Завещание» и послания.

¹ Там же. С. 38.

² Там же. С. 37.

оказывается рабом своего состояния. Цель иноческих стремлений Нила Сорского – не умерщвление плоти, а обожение; почва монашеских подвигов – не столько плоть инока, сколько его мысль и сердце.

В «Предании о жителстве скитском» прп. Нила присутствует личный дух подвижника, просвещенный высшей истиной и закаленный в отшельнической жизни. Иосифляне же лишь собирают и строят, но не творят и создают. Не дорожили они и византийской традицией, а потому и местная не была для них освящена временем и оттого случайна. Флоровский даже считает, что победа иосифлян «означала прежде всего перерыв или замыкание византийской традиции». Заволжское же движение было живым и органическим продолжением, а не только отражением духовно-созерцательного движения на юге в XIV в. Именно в среде заволжских старцев происходит возрождение созерцательного монашества и опыта аскезы. Это поиск безмолвия и тишины, начинающийся с ухода из мира. Глубоко умозрительно толкование свободы у прп. Нила. Если иосифляне понимали послушание во внешнем смысле, телесными делами, то Нил переносит его внутрь человека. Отсечение «самоволия» происходит именно во внутреннем человеке, а не во внешней дисциплине, зачастую сводившаяся иосифлянами к закабалению человека во внешне-регламентированном монастырском уставе. Нил же поучает:

«Свяжи себе законы божественных писаний и последуй тем»¹.

Отмечая положительные стороны заволжского движения, Флоровский пишет, что оно было несравненной школой духовного бдения. Это был процесс духовного и нравственного сложения христианской личности, творческий путь к созерцанию, аскетико-мистическая подготовка к богословию. В глубинах этого духовного собирания открывалась потребность в богословском осмыслении и развитии. Но и в этом движении «умного делания» Флоровский находит крайность:

«Это было не только отречение, но и отрицание. С этим связана историческая недействительность Заволжского движения. В миру остались действовать осифляне»².

Подводя итоги разногласию между иосифлянами и заволжцами, которые следовали за Нилом Сорским, Флоровский сводит их к такому противопоставлению:

«...завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преобразование и воспитание нового человека, чрез становление новой личности»³, –

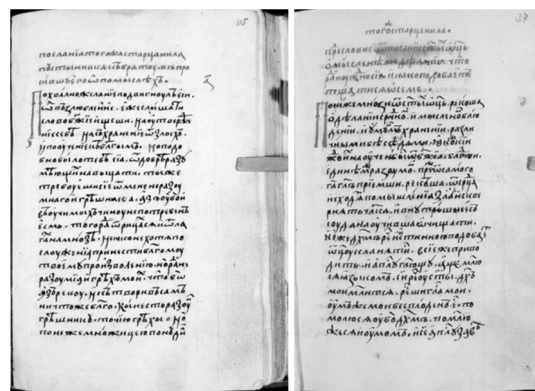
хотя вряд ли стоит так резко противопоставлять прп. Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, которые олицетворяют две стороны единого христианского пути.

В то же время, полагает Г. Федотов,

«...христианство с искоренением духовного движения Заволжья превращается все более в религию священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвиры и куличей. Диетика питания становится в центре религиозной жизни. Это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и морально эффективный. В своем обряде, как еврей в законе, москвич находит опору для жертвенного подвига. Обряд служит для конденсации моральных и социальных энергий»⁴.

При этом мировоззрение человека упрощается до крайности. Он уже не рассуждает, а принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии здесь есть нечто более важное, чем догмат, – это обряд:

«...периодическая повторяемость узаконенных жестов, поклонов, словесных формул связывают живую жизнь, не дают ей расплываться в хаос, сообщают ей даже красоту оформленного быта»⁵.



Первые страницы монастырского устава прп. Нила Сорского («Того же старца Нила предсловие от писания святых отец о мысленем делании, что ради нужно сия и како подобает тицатися о сем») (слева) и Предание учеником («О жителстве от святых отец сие предание старца Нила Пустынника учеником своим, абие кто в пустыни его живет, тажа и прочим пустынноком всем прикладно имети сие») (справа). Сборник слов и толковников. 1562 г.

¹ Цит. по: Там же. С. 38.

² Там же. С. 36.

³ Там же. С. 39.

⁴ Федотов Г.П. Россия и свобода // Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 285.

⁵ Там же.

В XVII в., пишет Н.К. Гаврюшин, «бес благочестия расколол Русскую Церковь»¹, когда развернулась борьба между никонианцами и старообрядцами, а также между сторонниками латинского и греческого просвещения, предвосхитившая будущую полемику западников и славянофилов. Раскол – это настоящая многовековая трагедия русской духовности, имеющая только отрицательные последствия.

В результате раскола православной Церкви возникла многовековая борьба двух течений: официальной религиозности, поддерживаемой всей мощью государственных институтов, и ушедшего в толщу народной жизни, многообразного в своих проявлениях, оппозиционно настроенного старообрядчества. В центре этой духовно-исторической драмы, именуемой расколом, стоят три лица: патриарх Никон (в миру Никита Минин, 1605–1681), царь Алексей Михайлович (1629–1676) и протопоп Аввакум Петров (1620–1682). Патриарх Никон с 1653 г. стал активно проводить реформу Церкви с целью ее унификации, сближения с греческим и южнославянским православием. Стремясь стать «русским папой», он стремился в конечном счете сделать Россию мировой державой, а себя – фактически ее правителем, но потерпел крах.



Патриарх Никон. Фрагмент парсуны «Патриарх Никон с брассией Воскресенского Новоиерусалимского монастыря». 1660–1665 гг.



Алексей Михайлович. Фрагмент парсуны второй половины XVII в.



Протопоп Аввакум Петров. Фрагмент поволжской иконы. Конец XVII – начало XVIII вв.



Страничный разворот «Жития протопопа Аввакума, им самим написанного». Рукопись XVII в.

Протопоп Аввакум – духовный вождь, наставник и мучеником старой веры – за свои убеждения предается церковному суду, ссылается в Пустозерский острог, где его заживо сжигают вместе с последователями. Ему принадлежит более 50 сочинений, основным из которых является «Житие», в котором он помимо описания своей нелегкой жизни обличает «отступника Никона, злодея и еретика».

Раскол явился предвестием социокультурных перемен на Руси, обнаружив глубокий кризис древнерусского православия. Патриархальная Московия нуждалась в модернизации: для новой империи нужны были и новые формы, средства управления, властвования. Святая Русь с огромным трудом, лишениями и жертвами переходила в новое качество – абсолютную монархию, Российскую империю.

Однако корни этого перехода следует искать именно в той самой древнерусской культуре, разворот от которой был

предпринят в XVII в. Напомним, что к успехам древнерусской культуры относится развернута в ее рамках большая переводческая работа. Переводить же – «это значит мысленно бдить и испытывать», перевод для русского человека стал «сложением мысли», «преображением самой стихии славянской мысли и слова»². Эта работа по трансформации самой души народа была начата еще Кириллом и Мефодием, продолжена собственно уже на Руси при Ярославе Мудром и сохранила свою напряженность при Алексее Михайловиче. И едва ли стоит считать его повышенный интерес к западной мысли прин-

¹ Гаврюшин Н.К. Русская философская симфония (Предисловие) // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 7.

² Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 18, 19.

ципиально новым явлением в русской культуре: «первые побеги русского эллинизма»¹ – первые «западноориентированной» русской мысли – можно усматривать, как это полагал Флоровский, уже в произведениях митр. Илариона, Кирилла Туровского и др. Хотя эти труды во многом сводились к компиляциям, создавались «не от себя, но от книг»², древнерусская книжность отнюдь не была копированием византийских источников: «Даже переводные древнерусские источники носят черты неповторимости и уникальности, поскольку славянские авторы всегда добавляли собственную интерпретацию и видение проблемы...»³. В этом собственном видении проблем, обусловившем русскую ментальность и XVII и всех последующих веков, можно выделить следующие характерные черты:

- 1) практическая направленность в противовес абстрактному теоретизированию;
- 2) повышенное внимание к общественно-политической проблематике, активный публицистический характер, осмысление философских проблем на конкретном социальном материале;
- 3) интерес к прошлому, глубину исторического видения мира, стремление вписать в мировой процесс жизнь каждого народа и человека;
- 4) нравственное переживание бытия, стремление постичь непримиримую борьбу добра и зла, через которую раскрывается живая диалектика природы, общества и человека;
- 5) воплощение философских идей в художественной форме, словесной или изобразительной, высокий эстетический уровень древнерусской мысли;
- 6) внимание к внутреннему миру человека, внимание к проблемам духовного бытия.

Именно этот повышенный интерес к практической сфере бытия в сочетании с его нравственным переживанием как борьбы добра и зла, с одной стороны, ослаблял теоретическую разработку метафизических вопросов – при том, что обращенность в прошлое часто подменяла собой настоящее, традиционность доминировала над стремлением к новому. С другой стороны, это же сочетание становилось движущей силой устремленности в будущее – и будущее это по-прежнему связывалось со средоточием книжной учености, каковым для образованного русского человека по-прежнему же оставался Запад, с той, однако, разницей, что его «эллинская» «редакция» все более активно вытеснялась латинской.

XVII столетие вошло в историю отечественной философии также обилием памятников, имен, новых идей, борьбой различных концепций и течений. Начинается постепенная профессионализация философии и выделение ее в особую форму сознания. Все более убыстряются темпы развития, отечественная мысль теснее смыкается с европейской, древнерусская мудрость резко вытесняется салонной культурой, философским эпигонством Нового времени.

Лидером латинского направления стал Симеон Полоцкий (1629–1680). При царе Алексее Михайловиче он играл ту же роль, что впоследствии сыграет Феофан Прокопович при Петре I, – был талантливым писателем, крупнейшим деятелем латинского направления (тайно был униатом).

Исихазм и русское старчество

С деятельностью Петра I (1672–1725) связан переломный момент в истории России, отношение к которому неоднозначно. Николай Михайлович Карамзин, автор «Истории государства Российского», отмечая все достоинства и достижения Петра, пишет в «Записке о древней и новой России» (1811), что, с одной стороны, «он имел великодушные, проницательные, волю непоколебимую, деятельность, неутомимость редкую: исправил, умножил войско, одержал блестящую победу над врагом искусным и мужественным; завоевал Ливонию, сотворил флот, основал гавани, издал многие законы мудрые, привел в лучшее состояние торговлю, рудокопни, завел мануфактуры, училища, академию, наконец, поставил Россию на знаменитую степень в политической системе Европы». А с другой, – «...пылкий монарх с разгоряченным воображением, увидев Европу, захотел сделать Россию Голландией»⁴. Привело это к тому, что «честью и достоинством россиян сделалось подражание». Но самое печальное в том, что возникла элита, не понимающая народа, забывающая родной язык и духовную культуру:

«Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр»⁵.

Для Карамзина «историк не летописец». Его позицию определяют как консервативную, с чем связана его оценка деятельности Петра I. «Всякая новость в государственном порядке» для Карамзи-

¹ Там же. С. 21.

² Там же.

³ Чистякова О.В. Византизм – Русь – Россия. М. – Краснодар: Изд-во КубГУ, 2005. С. 4.

⁴ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России // О древней и новой России. М.: Жизнь и мысль, 2002. С. 389

⁵ Там же. С. 387.

на «есть зло, к которому надо прибегать только в необходимости», хотя по чувству он считал себя республиканцем, в чем сам неоднократно признавался. Но его республиканизм никак не был связан с исторической реальностью, это была просто «эстетически окрашенная мечтательность», «безответственная не по легкомыслию, а по своему ирреализму». На основании этого В. Зеньковский называет Карамзина представителем *эстетического гуманизма* в России. Тем не менее, историческое самосознание русского народа многим обязано Карамзину. Пушкин отмечал это, записав:

«Это было в феврале 1818 года. Первые восемь томов “Русской истории” Карамзина вышли в свет. Я прочел их в моей постеле с жадностью и со вниманием. Появление сей книги (так и быть надлежало) наделало много шума и произвело сильное впечатление, 3000 экземпляров разошлись в один месяц (чего никак не ожидал и сам Карамзин) – пример единственный в нашей земле. Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка – Колумбом... Молодые якобинцы негодовали... Он рассказывал со всею верностью историка, он везде ссылаясь на источники – чего же более требовать было от него? Повторяю, что “История государства Российского” есть не только создание великого писателя, но и подвиг честного человека»¹.

Петр I «прорубил окно в Европу», построив Санкт-Петербург (1703), создал российский флот, Россия была провозглашена империей, а сам он – императором. Им было положено начало создания регулярной армии, были осуществлены успешные военные операции, благодаря которым Россия вошла в «концерт» европейских держав. При его правлении произошли важные изменения в культуре страны: открылся театр и первые высшие учебные заведения (Школа математических и навигационных наук в Москве в 1701 г.), хотя само начало таких перемен было заложено еще в XVII в. – основанием Славяно-греко-латинской академии (1687) и придворного театра Алексея Михайловича (1672). И одновременно тот же Петр I ввел рекрутские наборы с неопределенным сроком службы, невероятные поборы с населения на военные и государственные расходы и не питал любви ко всему национальному. После кончины патриарха Петр I запретил избирать нового главу церкви, учредив в 1721 г. «Духовную коллегию». В дальнейшем Святейший синод стал своеобразным ведомством идеологического и религиозного контроля, а церковная иерархия превратилась в разновидность государственной бюрократии. Через Святейший синод, который возглавлял обер-прокурор («око государево»), государство полностью подчинило себе Церковь. Она, включенная в систему государственного управления, перестала быть источником нравственного авторитета у народа, так и не собрав этот авторитет власти. Вопрос о восстановлении патриархата возник вновь лишь после Февральской революции 1917 г., после падения самодержавия, однако приход к власти большевиков означал для Церкви наступление, может быть, самого тяжелого времени за всю ее историю. Активное участие Церкви в борьбе против фашизма, а также соображения политического характера заставили Сталина дать разрешения на избрание нового патриарха в 1943 г.

С воцарением Петра I начала формироваться новая интеллигенция, которая во всем руководствовалась «мирскими» интересами и идеями, вместо идеала Святой Руси она, в лице своих лучших представителей, проповедовала идеал Великой России. Для историка и философа Г. Федотова «Петровская Россия была не изменой – или не только изменой, – но и обретением собственной сущности в заимствованных формах культуры. Лишь благодаря Западу Россия смогла выговорить свое слово»:

«Признавая злые плоды петровского культурного раскола, нельзя не видеть и добрых плодов его. Петр разбудил русскую мысль и расковал плененное русское слово. Воспитанная на уроках западной философии и стиля, Россия сначала “на Петра ответила Пушкиным”, потом на Шеллинга – православной философией славянофилов. По-видимому, России неизбежно было пройти путем национального самоотречения, искупая грех лености, чтобы опять вернуться к себе, осознать свое достоинство, обогащенное всем опытом европейской мысли». <...> Петр продолжает быть загадочным для нас... Быть может, для справедливого суда еще не настало время»².

Но преобразования Петра не остановили развитие духовности, традиция исихазма не пресеклась. Н. Струве отмечает:

«...не будь исихазма, не было бы ни Сергия Радонежского, ни Андрея Рублева, а ближе к нам – ни Серафима Саровского, ни Оптиной пустыни, ни встречи, в лице Хомякова, Киреевского, Гоголя, Достоевского, между священной и светской культурой»³.

¹ Пушкин А.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 7. М.: ГИХЛ, 1962. С. 278–279.

² Федотов Г.П. Петр Великий // Собр. соч.: В 12 т. Т. 7. М., 2014. С. 336, 332.

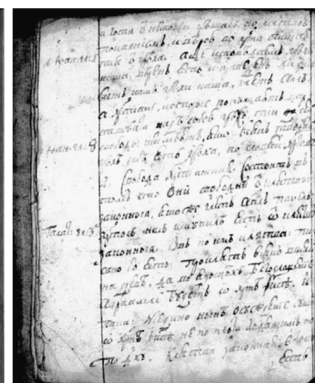
³ Струве Н.А. Тайна исихазма // Православие и культура. М.: Sam & Sam, 2000. С. 265.

По сути, исихазм представляет собой внутреннюю духовную сущность православия, является «сосредоточением христианского благовестия на самом главном...». При этом он является «пророческим предостережением против преувеличенного ритуализма», но «никогда не означал отказ от мира», а открывал путь к обожению¹.

Тихон Задонский (в миру Тимофей Савельевич Соколов, при рождении Кириллов, 1724–1783) стал известен уже в стенах семинарии за беспримерные познание и усердие. Он стал монахом, затем ректором, потом епископом в Воронеже. Однако через четыре года ушел на покой в Задонский монастырь, где находился до конца жизни. Он всегда был склонен к отшельничеству и созерцательности. Основное его произведение – «Сокровище духовное от мира собираемое» – можно назвать «первым опытом живого богословия». Сочинение Тихона интересно продолжением жанровых и поэтических традиций древнерусской литературы: автор их не был суровым ревнителем умерщвления плоти. Он не предаёт мир анафеме, но и не превозносит его, а говорит о необходимости преображения – так возникает новая перспектива в метафизическом осмыслении веры, которая будет запечатлена у Достоевского в светлом образе старца Зосимы, благословляющего, а не анафемствующего мир. Вместе с тем, слова старца Зосимы «Вот тебе завет: в горе счастья ищи» и «Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими то ты и счастлив будешь...» также восходят к сочинениям Тихона².



Тихон Задонский, епископ Воронежский и Елецкий. Фрагмент парсуны последней четверти XVIII в.

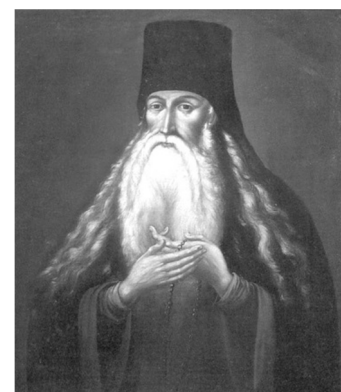


Страница рукописи (автографа) главы 10 труда Тихона Задонского «Мудрость христианская». XVIII в.

С именем другого представителя православной духовности связано возрождение исихастской традиции в России. Это Паисий Величковский (в миру Петр Иванович Величковский, 1722–1794), возобновитель традиции старчества, которое расцветет затем в Оптиной пустыне в XIX в. благодаря его ученикам. Не удовлетворившись внешним схоластическим обучением в Киевской академии, он уходит в Молдавские скиты, а оттуда на Афон, где в оригинале изучает творения основателей монашеско-отшельнической традиции восточного христианства – с тем, чтобы, вернувшись в Молдо-Влахийскую экзархию, установить строгий общежительный порядок в монастыре Драгомирни (Буковина), затем, в Нямецком монастыре, заняться переводами святоотеческих сочинений.

Важное значение имело распространение на Руси переведенного прп. Паисием Величковским свода «Добротолюбие» – собрания аскетических творений IV–XV вв., составленного Макарием Коринфским и св. Никодимом Святогорцем (греч. Филокаліа, впервые опубликован на греческом языке в 1782 г. в Венеции). Движение добротолубия, начатое ими в Греции почти одновременно с прп. Паисием Величковским, а затем продолженное свт. Феофаном Затворником, дало толчок новому расцвету духовности в России.

Русское старчество не представляло собой какое-либо сословие или замкнутый орден, оно было всенародным духовным центром, где сходились и объединялись все элементы русской жизни. Как пишет С. Четвериков, «русское старчество, как и русское монашество, есть в высшей степени самобытное и своеобразное явление русской церковно-народной жизни, тесно спаянное с духом и преданиями древнего Православия. Оно вышло из самых недр народной жизни, из самых сокровенных и самых светлых стремлений русской души». Сущность православного старчества не в самоистязании или формальном обрядоверии, которые являются крайностями, а в «сидении у ног Христовых». Старчество выразилось бо-



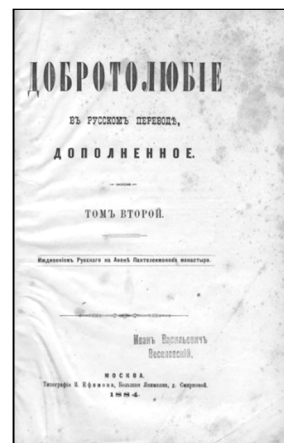
Паисий Величковский. Парсуна XVIII в.



Феофан Затворник (в миру Георгий Васильевич Говоров, 1815–1894)

¹ Там же. С. 265–266.

² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. IX. Л.: Наука, 1974. С. 512.



Титульные листы изданий «Добролюбия», слева направо: первого венецианского (на греческом, Венеция, 1782), в переводе прп. Паусия Величковского (Москва, 1793), в частичном переводе (пересказе) свт. Феофана Затворника (первый том – С.-Петербург, 1877, второй том – Москва, 1884)



Серафим Саровский. Прижизненный портрет кисти инок Иосифа (Серебрякова). Конец 1820-х – начало 1830-х гг.

лее в индивидуальном созерцании, чем в общественной деятельности. Однако и в поклонении мощам и иконам С. Четвериков видит не суевие и фетишизм, а «проявление живой и нежной любви ко Христу» и ко всем скорбящим и страдающим¹. Так, прп. Сергей Радонежский есть воплощение добра, служащего идеалом русской общественности и государственности, а Серафим Саровский (в миру Прохор Исидорович Мошнин, 1754–1833) – неиссякаемый источник любви к людям. Он – наиболее почитаемый в народе святой, достигший высот духовного познания, основанного на вере. Вот что пишет о нем С.Л. Франк:

«Россия, возможно, единственная европейская страна, которая уже в XIX веке – можно сказать, почти на наших глазах – явила святого, который принадлежит к величайшим религиозным гениям мира и стоит не ниже Франциска Ассизского... который на основе личного опыта развил совершенно оригинальное, единственное в своем роде в мистической мировой литературе учение о “стяжании Святого Духа”»².

Наибольшим ценителем старчества, видящим всю его глубину и ценность, по праву можно признать Ф.М. Достоевского. В знаменитом романе «Братья Карамазовы» он посвящает этой теме целую книгу под названием «Русский инок». Вместе с тем, как и везде, Достоевский находит противоречия и в движении старчества. Их он выразил в образах двух старцев – Зосимы и Ферапонта³. Образ старца Зосимы представляет собой православный идеал личности, в то время как Ферапонт олицетворяет фанатизм, грубость, невежество и суевие. В своей критике обрядоверия Достоевский мужественно и саркастически затрагивает искаженное представление о «нетленных мощах». Если проанализировать то, за что ненавидели Зосиму противники старчества, то можно выделить следующее: он «помодному веровал, огня материального во аде не признавал», «учил, что жизнь есть великая радость, а не смирение слезное», «к посту был не строг, сладости себе разрешал, варенье вишневое ел с чаем», «чертей отвергал», а от болезней рекомендовал не только молитву, но и лекарство⁴. Напротив, отец Ферапонт был строгим постником, носил тяжелые вериги, везде ему мерещились черти.

С. Четвериков пишет, что «русская интеллигенция протоптала дорожку к старческим кельям», а Гоголь и Достоевский вообще считали, что из иноческой келии придет спасение России, ведь не зря старец Зосима в «Братьях Карамазовых» отправляет Алешу в мир, а не монастырь («изыдешь из стен сих, а в миру будешь как инок»⁵). Четвериков полагал, что «духовная связь, возникшая между рус-

¹ Четвериков С. Из истории русского старчества // Путь. М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 74–75.

² Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 492–493.

³ Влияние на Достоевского личности и учения Нила Сорского очевидно и для апатных исследователей. См., в частности: Anderson R.B. "Mythical Implications of Father Zosima's Religious Teachings." *Slavic Review* 38.2 (1979): 272–289; Prestel D.K. "Father Zosima and the Eastern Orthodox Hesychast Tradition." *Dostoevsky Studies, New Series* 2.1 (1998): 41–59; Grillaert N. "Dostoevskij's Portrait of a 'Pure, Ideal Christian': Echoes of Nil Sorskij in the Elder Zosima." *Russian Literature* 67.2 (2010): 185–216.

⁴ Достоевский Ф.М. Собр. соч. Т. XIV. Л.: Наука, 1976. С. 301–303.

⁵ Там же. С. 259.

ской интеллигенцией и русским старчеством, есть, может быть, то самое важное и нужное, что осталось нам от дореволюционной России, из чего, может быть, вырастет и разовьется новая духовно-единая просветленная Россия»¹. С оживлением в начале XIX в. созерцательного монашества, восстановлением «умного делания» и старчества Г. Флоровский связывал возможность смыкания «святости и учености», которые в предшествующем церковном развитии «оказались разомкнуты». Поэтому «не случайно в Оптиной пустыни перекрещиваются пути Гоголя и старших славянофилов, К. Леонтьева, Достоевского, Влад. Соловьева и Страхова, и даже Льва Толстого...»². Однако позднее А.Ф. Лосев будет отмечать, что русская интеллигенция, «бестолковая, убогая по уму и сердцу, воистину “беспризорная”», утратит все те дары духа, которые хранились долгие столетия в тиши монастырей и келий, вызревали в старчестве. А «в те немногие минуты своего существования, когда она выдавливала из себя “религиозные чувства”, она большей частью относилась к религии и христианству как к более интересной сенсации...»³. После петровских реформ интеллигенции, оторванной от народной традиции, предстояло пройти длительный искуc, чтобы преодолеть отчужденность от собственной духовной культуры, от народа. Этот процесс не завершен и по сей день.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василий (Кривошеин), архиеп. Православное духовное предание // Богословские труды 1952–1983 гг. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. С. 7–38.
2. Гаврюшин Н.К. Русская философская симфония (Предисловие) // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 7–18.
3. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990.
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
5. Зайцев Б.К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 7 (доп.): Святая Русь (книга духовной прозы). М.: Русская книга, 2000.
6. Иоанн (Экономцев), игумен. Православие, Византизм, Россия: Сб. статей. М.: Христианская литература, 1992.
7. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России // О древней и новой России. М.: Жизнь и мысль, 2002. С. 378–435.
8. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
9. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
10. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М.: Институт ДИДИК, 2000.
11. Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 33. Л.: Наука, 1973. С. 291–305.
12. Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М.: ГИХЛ, 1962.
13. Струве Н.А. Тайна исихазма // Православие и культура. М.: Русский путь, 2000. С. 265–267.
14. Федотов Г.П. Петр Великий // Собр. соч.: В 12 т. Т. 7. М.: Sam & Sam, 2014. С. 332–338.
15. Федотов Г.П. Россия и свобода // Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 276–303.
16. Флоренский П.А. Православие // Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 638–662..
17. Флоровский Г. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
18. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.
19. Четвериков С. Из истории русского старчества // Путь. М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 74–85.
20. Чистякова О.В. Византизм – Русь – Россия: Философско-антропологические традиции. Краснодар, Москва, Изд-во КубГУ, 2005.
21. Anderson R.B. "Mythical Implications of Father Zosima's Religious Teachings." *Slavic Review* 38.2 (1979): 272–289.
22. Grillaert N. "Dostoevskij's Portrait of a "Pure, Ideal Christian": Echoes of Nil Sorskij in the Elder Zosima." *Russian Literature* 67.2 (2010): 185–216.
23. Mantzaridis G.I. *The Deification of Man. Crestwood*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
24. Paert I. *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2010.
25. Prestel D.K. "Father Zosima and the Eastern Orthodox Hesychast Tradition." *Dostoevsky Studies, New Series* 2.1 (1998): 41–59.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Нижников, С. А. Исихазм в истории христианства на Руси. Часть II / С.А. Нижников // Пространство и Время. — 2017. — № 2-3-4(28-29-30). — С. 182—191. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271provst_st2_3_4-28_29_30.2017.61.

¹ Четвериков С. Указ. соч. С. 76.

² Флоровский Г. Указ. соч. С. 495–496.

³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 891.