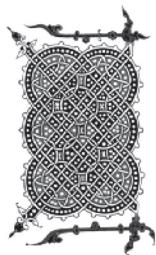


© 2022 Н. Т. Энеева
Москва, Россия

ПОНЯТИЕ МОНАШЕСТВА В ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX в.



Аннотация. В статье затрагивается важнейшая для христианского мировоззрения тема – отношение общества к монашеству. Оно видимым образом стало меняться еще в дореволюционный период, на что обращали внимание многие подвижники и святые того времени. В негативном отношении к монашеству общества, теряющего христианские корни, заключалось нежелание видеть рядом с собой другой пример жизни, что напоминало обличение совестью. Дух секулярного мира стал проникать и в монастыри и разлагать и эту духовную среду. Как можно было сохранить в этих условиях подлинные монашеские устои? Автор пишет, что такое противодействие можно было отыскать в трудах великих православных богословов-аскетов: святителей Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника и их продолжателей в XX веке – Иоанна Максимовича, Николая Велимировича, Серафима Соболева и других. Там была подлинная свобода от мирского духа и разъедающей душу секулярности, а позже – воинствующего атеизма и материализма. Автор говорит об особом пути монашеского служения в этом мире, «космического служения».

Ключевые слова: православное монашество, аскетика, секулярность, дух мира, богословие, аскетическая литература, монашеское служение.

Наталья Тимуровна Энеева (Natalia Timurovna Eneeva) – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Центра по изучению истории религии и Церкви Института всеобщей истории Российской академии наук, специалист по истории русского православного зарубежья XX в., eneeva-nt@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2022. № 28. С. 59–71

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoslavie.ru>
УДК – 821.161; ББК – 83.3 (Рус) 1; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2022-28/59-71>

*Тайна благочестия¹ и тайна беззакония²
в действии до кончины мира.
Святейший Патриарх Алексий I³*

История христианской цивилизации Новейшего времени характеризуется двумя противоположными тенденциями. Одна из них более очевидна, потому что, так сказать, «лежит на поверхности», – это тенденция к секуляризации, обмирщению культуры. Другая для многих вообще практически неизвестна, потому что увидеть и осознать ее можно только изнутри процесса небывалой еще в истории консолидации внутрицерковных сил, одним из свидетельств которого стали те высочайшие образцы монашеского служения и аскетической литературы, которые Православная Церковь явила миру в период глобального гуманитарного кризиса XIX–XX вв. Новейшее время дало православному миру таких удивительных святых подвижников, духовных писателей и преподобных, как святители Игнатий (Брянчанинов), Феофан (Говоров) Затворник Вышенский, Николай (Велимирович), Иустин (Попович), Серафим (Соболев), Иоанн (Максимович), архимандрит Софроний (Сахаров). Все эти авторы являются собой примеры высочайшего монашеского служения. В то же время очевидно, что начиная примерно с середины XIX столетия православная аскетическая литература развивается на фоне все более контрастного по отношению к ней культурного контекста, наглядно демонстрирующего отторжение христианского нравственного идеала из менталитета еще недавно христианского по имени европейского общества.

Констатации и описанию процесса расслоения, расхождения путей христианства и светской культуры множество страниц посвятил святитель Игнатий (Брянчанинов). «Гляжу на мир, – писал он, – и вижу: сети диавола умножились в сравнении с временами первенствующей Церкви, умножились до бесконечности. Умножились книги, содержащие лжеучение; умножились умы, содержащие и сообщающие другим лжеучения; умалились, умалились до крайности последователи святой Истины <...> развилась жизнь вещественная, исчезает жизнь духовная...» (Святитель Игнатий (Брянчанинов) 1993: 395). По словам святителя, это явление – деградация христианского содержания из культуры христианской цивилизации – было предсказано еще подвижниками первых веков и Священным Писанием: «Священное Писание свидетельствует, что христиане, подобно иудеям, начнут постепенно охладевать к откровенному учению Божию; они начнут оставлять без внимания обновление естества человеческого Богочеловеком, забудут о вечности, все внимание обратят на земную жизнь; в этом настроении

и направлении займутся развитием своего положения на земле, как бы вечного, и развитием своего падшего естества» (Святитель Игнатий (Брянчанинов) 1993: 455).

Самую большую тревогу подвижников благочестия вызывала даже не сама по себе секуляризация светского общества, но влияние его на внутрицерковную жизнь, в том числе на монашество. «В ослаблении христианства, – пишет святитель Игнатий, – будет участвовать и монашество: член тела не может не принять участия в немощи, поразившей все тело. Предсказали это святые иноки древних времен <...> Когда христианство до крайности умалится на земле, тогда окончится жизнь мира» (Святитель Игнатий (Брянчанинов) 1993: 456).

В 1909 г. тема губительного влияния секулярного общества на внутрицерковный духовный климат стала одной из главных на первом Всероссийском съезде монашествующих, состоявшемся в Троице-Сергиевой лавре. Открывая съезд, будущий священномученик митрополит Московский Владимир (Богоявленский) говорил: «Не монастыри нужно изгнать из мира, а скорее мир из монастырей, то есть тот всеколеблющий, всеразрушающий и всерастлевающий дух мира, который, как язва, как смерть, скажу словами пророка, усиливается проникнуть не только сквозь наши двери, но и сквозь наши щели и все переделать по-своему». «Были века, когда быть христианином значило то же, что быть святым <...> Оскдение преподобных есть зловещее знамение для человеческого мира, ибо мир существует до тех только пор, пока есть в нем преподобные, то есть святые <...> Наша земля утчнена костями святых; наша история полна великими деяниями угодников Божиих и знамениями благодати Божией. Наша народная сила возникла от святых корней. Дадим ли ложному просвещению и обаятельному влиянию чувственного мира лишить нас этой силы?». И далее: «Наша главная задача <...> снова высоко поднять знамя монашества, обновив правила и заветы древних отцов» (цит. по: Иеромонах Серафим (Кузнецов) 1999: 111, 95–103, 115).

В то же время одним из важнейших признаков духовного кризиса Новейшего времени святые подвижники считали нараставшее в предреволюционный период в секуляризованной части российского общества неприятие, даже ненависть к монашеству, выразившиеся после революции в особенно яростных репрессиях по отношению к монастырям. В 1910-х годах ученик святого праведного Иоанна Кронштадтского протоиерей Иоанн Журавский так писал об этом: «Выявившаяся ненависть к монашеству в наших временах (не всеми еще примененная) служит таинственным знаком окончательно завершившегося богоотступления...». «Миролюб-

цы – это скрытые, внутренние враги христианства; своим гордостным, плотолюбивым житием они отрицают бытие Божие. Потому они в едином духе с безбожием объединились в ненависти к самой душе христианства – к монашеству». «Исчезновение монашества как духовного бытия человечества и всеобщая ненависть к нему и к христианству это характерные и самые существенные, неопровергимые признаки конца вещественного мира и овеществившегося духа. Ненависть к христианству является выразительным признаком духовной опустошенности ненавистников и окончательного падения духа в плоть». «Кто не понимает монашества, тот не понимает и христианства...» (Протоиерей Иоанн Журавский 1994: 41, 40, 39).

Ректор Московской Духовной Академии профессор протоиерей А. В. Горский, по словам Н. Н. Глубоковского, «предполагал рассматривать церковно-историческую жизнь по обнаружениям в ней действий Пресвятой Троицы – Бога Отца (в распространении христианства, твердости мучеников, победоносной апологетике в отношении к язычеству), Бога Сына (в учении, богослужении и иерархии) и Бога Духа Святого (в нравственно-практической сфере осуществления христианских идеалов добра и истины)» (Глубоковский 2002). Если первая сфера относится к миссионерству, проповеди, исповедничеству и апостольскому служению, а последняя – к сфере экклезиологии, то есть к соборному бытию, соборной природе Церкви, то вторая указывает на проблему устроения, выстраивания человеческой личности по подобию Божию, то есть по подобию Христа. Эта последняя область является преимущественной сферой собственно монашеского внимания и служения, монашеского «делания», которое в подвижнической литературе называется «художеством из художеств», потому что его целью является отображение, «изображение» в человеческом существе антропологического – то есть христианского – идеала, или, иначе, христианской нормы. И эта сфера является краеугольным камнем всей христианской деятельности, потому что, не имея перед глазами этой «нормы» – нечего проповедовать и нечего соединять⁴.

История Русской Церкви XX века стала временем не только физического выживания и исповеднического подвига, но и временем «духовного выживания» и сохранения неповрежденным христианского идеала святости. Если в послереволюционной России, давшей миру великий сонм святых новомучеников и исповедников, на долгое время теоретическое осмысление христианского подвижничества было практически невозможным, то в диспоре вопросам христианского идеала святости и сущности монашеского подвига уделялось особое

внимание в трудах выдающихся русских богословов. Ими была продолжена традиция русской аскетической мысли предшествовавшего столетия, в особенности трудов святителя Игнтия (Брянчанинова), ставших отправной точкой нового этапа становления русской аскетической литературы, учитывавшей особенности нового исторического контекста, в котором ей предстояло развиваться. В то же время русская аскетика XX века представляет собой качественно нечто совершенно новое. Этим новым стала, прежде всего, поразительная внутренняя свобода – свобода от критериев, и вообще, какой-либо зависимости от ценностей и мнений «мира сего». Если святитель Игнтий как бы ведет своих читателей по темным лабиринтам со свечой в руке, указывая на сгущающуюся вокруг мглу и на таящиеся за ней опасности, то подвижник XX века словно уже не обращает на этот мрак внимания, словно находится вне его, полностью порвал с «миром сим». Причиной этой свободы было, в действительности, в значительной мере то, что «мир сей» в XX веке сам попытался полностью избавиться от Христианской Церкви и христианского благочестия, что поставило мир на грань самоуничтожения, а Церкви дало возможность обновиться, заново аккумулировав свои силы для дальнейшего несения бремени отторгающего ее мира.

Гонения на веру, начавшиеся в России после революции, дали новый импульс к осознанию места монашества в Церкви и его роли в духовной жизни. Прекрасное определение феномена монашества дал протоиерей Иоанн Журавский в своей книге «Тайна Царствия», написанной в Риге и опубликованной в Киеве в 1918 г.:

«В монашестве хранилась благодать, освящающая и весь внешний мир. Господь Бог имел “действенное” соприкосновение с внешним миром через монашество. В этом Ковчеге – как некогда в Израиле – хранилась Тайна Нового Завета Бога с человеком. Чем был Израиль для нового человечества, тем было монашество для христианского человечества.

Древний Израиль, как в Ковчеге, хранил в себе Тайну – обетование Грядущего Бога-Спасителя.

Монашество хранило в себе ту же тайну, но не в обетовании, а в свершении <...> Внешний мир христианский не вмещал этих тайн, опытно их не знал. Он внешне перед ними благоговел, а изнутри, в опытном переживании, они были для него неведомы. Христианство было для него Божественной притчей. Ибо внешний мир христианский был весь погружен своим умом и чувством в вещественное, в земное, в суетно-преходящее, в бытие языческое, непросвещенное, потому и недоступны были для него внутренние Тайны Христианства, Тайны Царствия Божия.

Внешний мир христианский принадлежал по своему внутреннему устремлению к “чадам века сего, которые женятся и замуж выходят” – трудаются над продолжением тленного смертного бытия. Ему неведомо было иное бытие – вечное, бессмертное, Ангельское. Неведомо было Воскресение, бывающее здесь прежде Общего Воскресения, по выражению св. Симеона Нового Богослова.

Внешний мир христианский не сподобился, не потрудился усвоить внутреннюю Тайну Христианства, не потрудился достигнуть иного века и Воскресения из мертвых, “где ни женятся, ни замуж не выходят, но бывают как ангелы на небеси” (Мф. 22, 30; Лк. 20, 34–36; Фил. 3, 8–11). Не потрудившись должным образом, он и не знал этих Тайн, пребывал в бытии тленном, смертном, плотском. Ибо только трудники, нудящие себя, восхищают эти Тайны, входят в Царства этих Тайн.

Таким трудником, восхитившим эти Тайны, и было Восточное монашество, которое опытно усвоило их и хранило в себе.

Монашество, отрекшееся подвигом “умной воли” от внешнего и вещественного, отрекшееся от труда, продолжения тленной, смертной бесконечности, отрекшееся от “невещественных владений”, от мечтаний и вожделений и устремившее свою духовную “умную природу” к Воскресению и бытию в веке ином, – и было тем внутренним христианством, верою прозревшим, которому и открылось иное бытие – сокровенное, Божественное, скрывавшееся от веков и родов.

Монашество было и носителем живой веры в Живого Бога. Оно и творило этой верой жизнь христианскую в темных народах языческих. Оно озарило светом Веры Христовой эти народы. Свет Христов был в монашестве, и Сам Христос действительно пребывал в нем. Потому и тянулась простая верующая народная душа в паломничество по монастырям и к старцам-инокам: она живым чувством своего сердца ощущала там присутствие Живого Бога и не ошиблась: поистине Бог был в монашестве и там она соприкасалась с ним и обретала Его в Ликах св. иноков.

Через соприкосновение с монашеством внешний христианский мир просвещался и обретал единственную благодать, которая освящала его внешнее бытие и открывала путь к бытию внутреннему, духовному. Освящающая благодать Христова исходила на внешний мир только через иночество. Других путей освящения в Церкви Христовой не было, нет и не будет.

Всякая душа христианская, возжаждавшая благодатного изменения своего жития, получала его и будет получать только через иночество. Св. иноки являются носителями сей единственной бла-

годати. В этом – Тайна Церкви Христовой. И Тайна сия – святое благодатное иночество.

В св. трудах иночества Восточного, которым даны эти Тайны Царства Божия, хранился и сокровенный умный путь к освящению, к обретению благодатной жизни и веры и к опытному усвоению этих Тайн» (Протоиерей Иоанн Журавский 1995: 17–20).

«Западные народы, по своей внутренней одаренности и развитию, по своему возрасту – народы юношеские, духовно незрелые. Западные народы, по своему незрелому возрасту, восприняли Тайну христианства хотя и сильно и красиво, вплоть до “святой влюбленности”, но восприняли внешне, извне. Внутренняя сущность была для них недоступна.

А “Красота Дщери Царевой была вся внутри” – говорит пророк (Пс. 44,14). И эта внутренняя красота не была ими воспринята. Отсюда потом и родилась тоска по этой внутренней красоте, по Горнему, выразившаяся в готике католических храмов <...>

Готика – это исканье Бога в небесах. Готика – это устремление ввысь, тоска, это – крик души, взыскиющей внутреннего <...> И совсем иной религиозный опыт Восточного монашества. Здесь <...> небо от земли неотделимо <...> Здесь, на Востоке – обладание, там, на Западе – исканье. Здесь – внутрьпребывание в тайне с Богом, там – устремление ввысь, исканье Бога в небесах. Здесь – отрицание “мира сего” и пребывание в мире Горнем, Небеси. Там – утверждение “мира сего” и взыскание мира грядущего. Здесь – Богоносная умная молитва и тихая радость обретения. Там – экзальтированная влюбленность, переходящая в тоску исканий устремленных.

Потому Восточное монашество все внутри, во внутреннем созерцании. И его возраст – возраст седых веков <...>

И опыт Православного монашества есть Божественный опыт “конца”. Опыт конца тленного, внешнего, грешного бытия, опыт конца смертного образа человеческого.

И – светлый, величественный, потрясающий опыт начала иного бытия – Богоносного, опыт выявления Бога во плоти пришедшего, опыт выявления бессмертного Богочеловеческого Образа “неизреченной славы” – Лика Христова в образе человеческом.

С Тайной монашества Восточного неразрывно связаны и конечные судьбы христианского человечества, судьбы всего мира. В монашестве и только в Восточном монашестве, православном монашестве, скрыты последние времена и сроки, в нем скрыта тайна “конца”.

С исчезновением монашества исчезнет и христианство. С исчезновением христианства исчез-

нет и внешний мир: придет его конец» (Протоиерей Иоанн Журавский 1995: 23–25).

«Тайна мира есть тайна христианства, тайна Христова. Мир существовал ради сей Тайны. С исчезновением носителей сей Тайны исчезнет и сам мир. Носителями же сей тайны были св. ино-ки. Иночество держало и мир» (Протоиерей Иоанн Журавский 1995: 38).

Аскетика XX века развивает мысли древних о том, что монашество есть призвание к христианскому совершенству, оно есть прямой ответ на слова Христа: «Если хочешь быть совершенным <...> приходи и следуй за Мною» (Мф. 19, 21). Монашество выступает в творениях подвижников XX века прежде всего как «профессиональная деятельность» по культивированию в человеческом обществе феномена «святости»: «Единый святой, – по словам архимандрита Софрония (Сахарова), – есть явление чрезвычайно драгоценное для всего человечества. Святые фактами своего бытия, хотя бы и неизвестного миру, но известного Богу, низводят на землю, на все человечество великое благословение Божие». «Сердце пустынника – храм, а ум его служит престолом <...> Духовная жизнь, то есть молитвенно-аскетическая при глубокой вере, выше всякой иной»; «монах встречается с невыразимо великим богатством» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 1991: 211, 90, 65, 82). О преподобном Силуане о. Софроний пишет, что он «явлением ему Христа был научен переживать богоподобие человека» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 1991: 92).

Аскетические творения подвижников Новейшего времени продолжают и развивают линию христианского неоплатонизма. Так, по мысли архимандрита Киприана (Керна), иночество встроено не в земную, а в небесную духовную иерархию и именно в этом промежуточном «местоположении» заключается его служение земной христианской жизни:

«Иночество должно, продолжая золотую цепь, соединяющую его с миром ангельским на небесах, изливать миру тленному и падшему на земле это сияние святости, любви и мудрости. Иночество должно быть переполнено этим светом и преломлять его в делах чистоты, милосердия и боговедения. Иночество должно, подражая своим первообразам Ангелам, продолжать на земле и довершать ангельское служение, стать служебными духами для тех, которые имеют наследовать спасение, для томящихся в грехах и мраке неведения человечества. Как ангельский мир не самозамкнут и не самодовлеющ, так и монашество не является самозамкнутым и самодовлеющим «составием в Церкви». Древняя народная мудрость сказала: «Свет мирянам – инохи, свет ино-кам – Ангелы». Это – *ареопагитская мысль* (здесь

и далее курсив наш. – Н. Э.), высказанная в простых словах пословицы. И она очень верно выражает сущность взаимоотношения миров человеческого и ангельского, с их *промежуточной служебной ступенью* иночествующего собора» (Архимандрит Киприан (Керн) 1996: XIV).

В то же время XX век вносит свою особенность в прочтение «ареопагитской» темы иерархического служения. Особенность заключается в акцентировании слов Спасителя: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20, 26; Мк. 10, 43); «Кто хочет быть первым, будь из всех последним...» (Мк. 9, 35). В применении к идее иерархии эти слова показывают земное служение зеркальным отражением небесных сфер, и тем самым иерархическая пирамида оказывается особым образом «опрокинутой»⁵: «В строении мира, – пишет архимандрит Софроний (Сахаров), – усматривается иерархический порядок, деление на высшее и низшее: ПИРАМИДА БЫТИЯ. В человеческом же сознании мы находим идею равенства как неотступное требование нашей глубокой совести <...> Господь не отрицает факта неравенства, иерархию, деление на высшее и низшее, большее и меньшее, но эту пирамиду бытия Он опрокидывает вершиною вниз и тем достигает последнего совершенства. Несомненная вершина пирамиды – Сам Сын Человеческий, Единственный, подлинный, вечный Господь; и Он говорит про Себя, что “не пришел, чтобы Ему служили, но послужить и дать душу Свою во искупление многих” (Мф. 20, 28). Об ангелах <...> Апостол говорит, как о “служебных духах, посылаемых на служение тем, которые имеют наследовать спасение” (Евр. 1, 14). Своим ученикам Господь заповедует <...>: “кто хочет быть между вами большим, да будет вам слугою...” (Мф. 20, 25–27; Мк. 10, 42–44). Этим определяется назначение и смысл Церковной иерархии». И далее: «Христианин идет ВНИЗ, туда – в глубину опрокинутой пирамиды, где сосредотачивается страшное давление, где взявший на себя грех мира – Христос <...> Туда любовью увлекается подвижник Христов. Любовь Христова своего избранника мучает, тяготит и делает его жизнь невыносимо тяжелой <...> “Молиться за людей – кровь проливать” <...> Такая молитва есть покаяние за грехи людей, и, как покаяние, есть взятие на себя тягот их, и, как молитва за весь мир, есть в какой-то мере несение тяготы мира» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 1991: 223–225).

Таким образом, для иночества отречение от «мира сего» есть форма служения, помочи миру. Конечно, молитва за весь мир всегда была «деланием» древних Отцов; однако следует отметить, что в аскетической литературе XX века мысль о духовной

связи отшельника со всем мирозданием особенным образом акцентирована. С одной стороны, отшельником может быть только тот, кто имеет опыт Божественного утешения в душе; с другой – подлинный монах только тот, кто чувствует себя причастным к духовной жизни всего мира, молитва за который является его долгом, его служением. Такой молитве сугубо посвящены писания преподобного Силуана Афонского. «Жизнь духовного мира Стариц сознавал как единую, – пишет архимандрит Софоний, – и в силу этого единства каждое духовное явление неизбежно отражается на состоянии всего этого мира». «Бытие всего человечества не есть для него нечто чуждое, постороннее, но неотделимо связано и с его личным бытием <...> Заповедь – “любить ближнего как самого себя” – он начинает понимать не как этическую норму; в слове КАК он видит указание не на меру любви, а на онтологическую общность бытия». «В земной жизни есть известный последовательный черед, но в вечности все мы едины, и потому каждый из нас должен заботиться не только о себе, но и об этом всеединстве» (*Архимандрит Софоний (Сахаров) 1991: 92, 45, 46*).

По словам о. Киприана (Керна): «Иноки должны быть ангелами-хранителями мира, служить миру и продолжать в этом направлении линию ангельского служения. Это служение может проходить в непосредственном контакте с этим миром или быть пустынническим, анахоретским, от мира географически отделенное, но зато еще более связанное метафизически, духовно, молитвенно. Такое иночество уходило от жизни мирской к жизни мирской, к молитвенному служению всему миру, к его духовному охранению.

Во всяком случае, монашество не есть по замыслу и не смеет быть и в действительности эгоизмом. Это было бы разрывом “золотой цепи”, нарушением **соборного единства** всех членов Тела Церкви и выпадением из общего плана Божиего промышления о мире и людях. Свое стремление к святыни, к духовному совершенствованию оно осуществляет не самосто- не самозамкнуто. Очищаясь, оно очищает и окрест стоящих, будь то близкие или дальние; проповедуясь молитвою, богоныслием, созерцанием, оно просвещает и должно просвещать окрест себя весь мир, всех человеков» (*Архимандрит Киприан (Керн) 1996: XIV*). «Цель иночества, как нравственной силы, – спасение не только самих себя, но спасение всего мира и освящение твари. Это не только спасение от мира, но именно спасение мира» (*Архимандрит Киприан (Керн) 1996: XIV*).

По словам преподобного Нила Синайского: «Монах есть тот, кто от всех отделяясь, со всеми стоит в единении» (Добротолюбие 1884: 238). Ему

вторит архиепископ Иоанн (Шаховской), рассуждая о проблеме снятия антитезы, заключающейся в понятии монашества как ухода от общения с другими людьми, уединения и понятия Церкви как соборного единства: «Иночество есть ощущение единства во Христе»; «Можно понять монашество как ощущение этого единства Церкви» (*Перомонах Иоанн (Шаховской) 1932: 11, 12*).

Для архимандрита Софрония (Сахарова) характерно устойчивое употребление некоторых понятий, которые, будучи сами по себе традиционными для философского и богословского мышления, в XX веке приобрели новое звучание. При этом очевидно, что о. Софоний именно мыслит в этих «обновленных» понятиях, а не вводит их просто для «осовременивания» богословского языка.

Одним из таких устойчивых старых и в то же время новых понятий является слово «Космос». Часто заменяя, особенно в последних своих беседах, понятия «мир», «вселенная», «универсум», «бытие», «онтология» словом «космос», о. Софоний отчасти апеллирует к современной его «транскрипции», связанной с эпохой освоения внеземного космического пространства, что делает обозначаемую им реальность более «ощутимой», наглядной не только умозрительно, но как бы и физически. Но в то же время очевидно, что видимое физическое пространство представляет собой лишь малую толику смысла, вкладываемого о. Софонием в понятие о «космосе».

В качестве обоснования его употребления в аскетике о. Софоний ссылается на слова Спасителя: «Дерзайте, Я победил мир» (Ин. 16, 33), поясняя при этом: «Мир – по-гречески “космос”» (*Архимандрит Софоний (Сахаров) 2010: 244*). Это уточнение привносит, безусловно, особый смысловой оттенок в прочтение Евангельского текста: под словом «мир» подразумевается здесь уже не только человеческий мир – отпавший от Бога «социум», – но весь тварный универсум, видимый и невидимый; оно служит для указания на вселенский масштаб Голгофской Жертвы Христа, имеющей отношение не только к человеческой жизни, но к бытию всего мироздания: «Постом и особенно на Страстной неделе мы всем существом следовали Христу в Его **космическом** страдании, готовясь к восприятию Его победы над космосом» (*Архимандрит Софоний (Сахаров) 2010: 160*).

При этом следует отметить, что слово «космос» употребляется о. Софонием в двух противоположных значениях – положительном и отрицательном. Прежде всего, под «космосом» о. Софоний имеет в виду все тварное бытие, которое, в свою очередь, понимает как Откровение его Создателя. «Весь мир, весь космос, – говорил о. Софоний в одной из бе-

сед с насельниками основанного им Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря в Эссексе, – есть Его дыхание, Его творческий Ум. Молитва моя о том, чтобы всем вам, пришедшем сюда, открылось это видение Христа». «Трудность нашего монастыря в том, что мы хотим сохранить вселенское, “всекосмическое” видение <...> Христос для меня всё – и всекосмическое, и сверхкосмическое бытие». «Мне вожделено сознание Христа, Который носит в Себе весь этот мир» (Архимандрит Софоний (Сахаров) 2007: 51, 52, 56).

В то же время в беседах о Софонии постоянно звучит тема «космического зла», суммируемого им часто тоже словом «космос», явившегося следствием отпадения части творения от своего Творца, исказившего изначально добрую природу тварного мира, наполнившего его чуждыми Божеству энергиями: «Космические законы и энергии повсюду одни и те же: они проходят через нас. Когда Господь сказал: “Я победил мир”, то, значит, эти испытания “прикасались” и к Нему, и Он их отвергал и побеждал. Но тот же космический дух приходит и к нам и потрясает нас. Так что борьба эта – космическая и сверхкосмическая <...> Господь “пришел спасти мир” (Ин. 12,47), победив все космические энергии, возведя нас в план Божественной жизни, уже запредельными, трансцендентными для сил Космоса» (Архимандрит Софоний (Сахаров) 2003: 121–123).

В конечном счете, главной целью употребления понятия «космос» в сoteriологическом контексте является определение подлинного масштаба, смысла, сферы ответственности не только Богочеловеческого, но и человеческого – в данном случае монашеского – служения. Иначе говоря, архимандритом Софонием вводится новая для православной аскетики тема – монашества как «космического служения». По мысли о. Софрония, монашеский подвиг имеет значение не только для окружающих людей, не только для человеческого общества в целом, но и для существования всего мира, всей вселенной. Тема эта проходит красной нитью через все его труды и звучит в последних беседах со слушателями: «Природа человеческого бытия такова, – пишет о. Софоний в книге о старце Силуане, – что каждое отдельное лицо, преодолевая в себе зло, этой победою наносит поражение космическому злу столь великое, что следствия ее благотворно отражаются на судьбах всего мира. С другой стороны, природа космического зла такова, что, побеждаемое в отдельных человеческих ипостасях (лицах), оно терпит поражение, значение и размеры которого бесконечно непропорциональны количеству»; «полем духовной битвы <...> с космическим злом является <...> сердце человека» (Архимандрит

Софроний (Сахаров) 1991: 210, 43); «Вся сила сопротивления космическому злу сосредотачивается в глубоком сердце христианина» (Архимандрит Софоний (Сахаров) 2007: 221).

«Когда мы умрем, мы попадем в общество существ, которые не знают смерти и для которых ее нет» (Архимандрит Софоний (Сахаров) 2003: 84). «Мать-земля есть всего только “инкубатор” для выращивания человеческой личности до той зрелости, когда она становится способной воспринять жизнь уже в иных измерениях, как бы выйти в космические просторы, где действуют законы “небесной механики”». «Весь мир, как он есть, в каждый данный момент может и должен служить “трамплином” к Тому, Кто создал и мир и нас <...> Мы как бы по неволе расширяемся до космических измерений». «Победитель Космоса становится сверхкосмическим. Речь идет о Вечности, лежащей за пределами тварного Космоса» (Архимандрит Софоний (Сахаров) 2010: 218, 248, 244–245).

Прямое сопоставление и сопряжение внутренней духовной жизни человека и жизни всего тварного универсума, излагаемое в терминах, свойственных мышлению именно XX века, находим мы не только у архимандрита Софония, но также, например, у архиепископа Иоанна (Шаховского), который пишет в своей книге «Белое иночество»: «...белизна духа есть сердце мира! Мир ею – космически – дышит» (Иеромонах Иоанн (Шаховской) 1932: 23).

Другим термином, по-новому звучащим в век естественнонаучных открытий, является слово «энергия». Если слово «космос» обосновывает масштаб и онтологический смысл «духовного делания», то слово «энергия» указывает как бы на его природу. «Я совершенно убежден, – пишет архимандрит Софоний, – что ни одна молитва, то есть ее энергия, в мире не исчезает» (Архимандрит Софоний (Сахаров) 2010: 145). «Всякая мысль, отрицательная или добрая, даже когда мы наедине в своей келье, есть энергия и сила»; «Энергия... молитвы... отражается в космических судьбах всего мира». «Люди не знают того, что когда они помышляют что-либо недобро, будучи у себя в углу, в своей “берлоге”, то они разрушают великое тело всего человечества»; «Мы должны иметь контроль над нашим умом». «Если мы осознаем важность факта нашего мышления, то, конечно, будем проводить нашу монашескую жизнь с большой осторожностью <...> Наша мысль всегда пребывает в Боге. И тогда мысль освещает всю нашу жизнь <...> Это – наша работа повседневная <...> Так мы можем войти в дух монашества». «Через добрые мысли и добрую молитву о всех мы должны по мере возможностей избежать скорбей, трудностей, болезней и сохранить этот мир <...> Когда я был в пустыне на Афоне, мне приходилось служить

в пустых храмах, и я думал: <...> Мне дана радость кричать от лица земли к Богу: Миром Господу помолимся!» (*Архимандрит Софоний (Сахаров)* 2007: 136, 138, 190, 196, 137, 139, 193).

То есть получается, что монах потому и спасает мир, что он является как бы своего рода «генератором» созидающей энергии, вернее, ее «аккумулятором» и проводником в мир, потому что Источником этой энергии является Создатель мира и человека. Поэтому-то преподобный Силуан и пишет: «Мир думает, что монахи – бесполезный род. Но напрасно они так думают»; «Монах – молитвенник за весь мир; он плачет за весь мир и в этом его главное дело <...> Не дело монаха служить миру от труда рук своих. Это дело мирских. Мирской человек мало молится, а монах постоянно. Благодаря монахам на земле никогда не прекращается молитва; и в этом – польза всему миру, ибо мир стоит молитвою; а когда ослабеет молитва, тогда мир погибнет <...> Ты, может быть, скажешь, что теперь нет таких молитвенников, которые молились бы за весь мир; а я тебе скажу, что когда не будет на земле молитвенников, то мир кончится, пойдут великие бедствия; они уже и теперь есть. Мир стоит молитвами Святых, и монах призван молиться за весь мир. В этом его служение, и потому не обременяйте его мирскою заботою...»; «И в наше время есть еще много подвижников, которые угодны Богу, хотя они и не творят видимых чудес» (цит. по: *Архимандрит Софоний (Сахаров)* 1991: 366–367, 374). «Святой Варсонофий, например, – продолжает мысль преподобного Силуана архимандрит Софоний, – свидетельствует о том, что в его время молитва трех мужей удерживала мир от катастрофы. Ради неведомых миру святых изменяется течение исторических и даже космических событий, и потому каждый святой есть явление космического характера, значение которого выходит за пределы земной истории в мир вечности. Святые – соль земли; они – смысл ее бытия; они – тот плод, ради которого она хранится. А когда земля перестанет рождать святых, тогда отнимется у нее сила, удерживающая мир от катастрофы» (*Архимандрит Софоний (Сахаров)* 1991: 211).

В контексте темы «борьбы с космическим злом», естественно, одним из важных ее аспектов становится определение понятия «силы», это зло побеждающей. «В гениальной книге “Лествица” прп. Иоанна – пишет о. Софоний, – есть такие слова: “Прежде всего, честный отче, нужно нам иметь духовную силу”» (*Архимандрит Софоний (Сахаров)* 2007: 38). Архимандрит Софоний называет эту силу «Христовой любовью»: «Святые живут любовью Христовой, которая есть Божественная сила, созидающая и содержащая мир, и потому так велико значение их молитв» (*Архимандрит Софоний (Сахаров)* 1991: 211). «Мысль о “слабости” христианства, – продолжает он, – глубоко неправильна. Святые обладают силою, достаточною для господствования над людьми, над массами, но они идут ОБРАТНЫМ путем: они себя порабощают брату и чрез то приобретают себе такую любовь, которая по самой сущности своей нетленна. На этом пути они одерживают победу, которая пребудет вовеки, тогда как победа силою [земною] никогда не бывает прочна и по роду своему является не столько славою, сколько позором человечества» (*Архимандрит Софоний (Сахаров)* 2007: 212).

Святитель Игнатий (Брянчанинов), также касавшийся этого вопроса, называет «силу, содержащую мир», несколько иначе – «миром Христовым». «Христос, – пишет святитель, – ниспосыпает в сердце духовную силу, называемую миром Христовым, непостижимую умом, невыразимую словом, непостижимо постигаемую одним блаженным опытом. “Мир Божий, – говорит Апостол христианам, пре-восходяй всяк ум” <...> Это значит: он превыше всякого ума созданных, и ума человеческого, и ума Ангелов света, и ума ангелов падших. Он, как действие Божие, властительски, Божественно распоряжается». «Эта сила заимствуется из Самого Христа: “Во Мне мир имате. В мире скорбны будете: но держайте, яко Аз победил мир”» (*Святитель Игнатий (Брянчанинов)* 1993: 221).

Иначе говоря, «мир Христов» и есть та сила, которая побеждает «мир сей», являющийся реальностью, зараженной смертью, и враждебной Богу и человеку. В свете произведенной архимандритом Софонием транскрипции святоотеческого богословия на современный язык понятно, что и за тем, и за другим понятием – «любовь Христова» и «мир Христов», – рассмотренными с точки зрения явления в земном мире «духовной силы», стоит паламитское богословие – понятие нетварной божественной энергии, причастность к которой возвращается человеку через вхождение его в Церковь Христову.

В то же время в понятии «мир Христов» очевидно присутствие эсхатологической смысловой отсылки⁶. В этой связи чрезвычайно интересными представляются мысли греческого богослова митрополита Иоанна Зизиуласа об «обратной природе» экулезиологического времени, или, как он пишет, – «Эсхатологическом этосе Церкви». По словам митрополита Иоанна Зизиуласа, в Церкви «будущее не определяется прошлым», а напротив, «грешник онтологически зависит не от того, каким он был, но от того, каким он будет». «Всякий человек есть не то, что он есть, а то, чем он будет “в последний день” <...> Поскольку будущее всегда в руках Божиих, никакое наше суждение о нашем собрате не должно иметь онтологического характера. Все мы –

потенциальные святые. Покаяние и оставление грехов, получаемые нами в Церкви, бессмысленны без эсхатологической онтологии, которая позволяет им в будущем, в последний день, избавить человека от его прошлого». «Церковь <...> свою истинную ипостась черпает не в прошлой своей истории и не в настоящей своей деятельности и проповеди, какими бы они ни были серьезными и впечатляющими, но в будущем, в видении иного мира не таким, каким он был или каким является, но каким он будет в конце истории». «Таинства Церкви являются нам эсхатологию <...> Церковь каждое мгновение переживаеться как свобода от лжи, обмана, самообмана, эгоизма, индивидуализма и, наконец, тления и смерти». Евхаристия как христоцентрическое собрание, как образ Царства Божия – есть «откровение будущего состояния вещей». «Евхаристия – это воспоминание⁷ <...> Если же будущее сообщает смысл как настоящему, так и прошлому, тогда оно превращается в источник, из которого оба они черпают свое бытие. Будущее приобретает ипостась (Евр. 11, 1) и может предварить время, став частью нашей памяти. И тогда можно говорить о воспоминании будущего». «Если Церковь в мире, но не от мира, если мы “не имеем здесь постоянного града, но грядущего взыскуем” (Евр. 13, 14), тогда сущность Церкви, ее ипостась, онтология эсхатологичны. Бытие ее заключается в будущем Царстве Божием, а корни – в последних событиях, и только ветви и листья этого дерева пребывают в прошлом и настоящем времени» (Митрополит Иоанн Зизиулас 2009: 197, 198, 172, 189, 86, 244–245, 200).

«Корни жизни нашей да будут на водах Пресвятой Троицы» (Иеромонах Иоанн (Шаховской) 1932: 27), – пишет о том же архиепископ Иоанн (Шаховской). «Необходимо знать путь до конца» (Архимандрит Софоний (Сахаров) 2007: 38).

Таким образом, аскетическая литература XX века свидетельствует о живом преемстве с писаниями древних подвижников, опытном переживании и углублении традиции аскетического православного подвижничества.

В то же время XX век породил и иную форму монашества, и связанное с ней новое его определение – так называемое «монашество в миру». Важно отметить, что определение это и благословение на такую форму иноческой жизни изошло не из обмирщенных кругов, но изнутри самого аскетического монашества. Так, по словам о. Софрония (Сахарова): «Старец Силуан считал, что наступило то время <...> когда многие “ученые” люди будут монахами в миру; он находил, что вообще условия для монашества в той форме, как оно существовало в древности, становятся неблагоприятными, но что призвание и стремление к монашеству всегда будет»

(Архимандрит Софоний (Сахаров) 2007: 64–65).

«Монашество в миру» является, прежде всего, фактом истории XX века. Оно стало неизбежным следствием гонений на Церковь, монастыри и монашество как таковое: изгнанные из монастырей монахи и монахини поселялись в городах и деревнях, работали в советских учреждениях и сельских артелях. Те материальные свидетельства тысячелетней духовной истории России, которые не были уничтожены в результате революции и атеистического правления, были спасены именно благодаря Церкви, «расторвившейся в миру». Так, например, изображенная на знаменитом полотне П. Д. Корина «Молодая монахиня» – матушка Фамарь, в миру Татьяна Николаевна Протасьева, в советское время работала в Государственном историческом музее в отделе рукописей, где занималась описью и изданием рукописного фонда Чудова монастыря, попавшего в ГИМ после его разрушения. Такова была историческая необходимость, но очень важно, что идейно такой способ выживания Церкви и монастырской духовности был уже подготовлен, пережит и одобрен русским мыслящим обществом.

Иначе говоря, «монашество в миру» является не только исторической реальностью Новейшего времени, но и аскетической концепцией, вызревавшей на протяжении всего XIX века в сознании как церковных подвижников и святителей, так и светских религиозных мыслителей, особенно в трудах так называемых славянофилов. Уже Константин Сергеевич Аксаков писал, что «в настоящую эпоху необходимо не пустынное, а общественное отшельничество, то есть отшельничество среди общества» (цит. по: Фудель 1978: 46).

Развитие славянофилами идеи «мирского монашества» рассматривается в статье Сергея Сергеевича Хоружего «Хомяков и соборность» (Хоружий 1991: 85–103): «С ранней эпохи христианского подвижничества высказывали мысль о том, что и общие цели, и духовные установки жизни в подвиге по сути своей вовсе не предназначены исключительно для монашествующих, но имеют более широкий, общечеловеческий смысл. Еще св. Иоанн Златоуст указывал: “Писания желают... чтобы все люди жили жизнью монахов, хотя бы и имели жен. Всем людям должно восходить на одну и ту же высоту... Мы подлежим ответственности равной с монахами” (Иоанн Златоуст 1898: 108). Это так, ибо цель и назначение человека для всех едины. Православие говорит: “Истинная цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего”. И этот знаменитый девиз преподобного Серафима о стяжании Святого Духа никак не ограничен “монастырем”, не обращен лишь к нему. Будь то в монашестве или в миру, человеку

так же надлежит относиться к вещам и к людям и тот же у себя создавать духовно-душевный строй, все сие просвещая единою христианскою целью, стяжанием благодати – то есть делая таким же, как у подвижника, который все иные цели предал отсечению. Оттого-то эта антропологическая стратегия, единая и для мира, и для монастыря, выражается формулой “монастырь в миру”, а не “монастырь в мире” *<...>* На теме монастыря в миру сходились у нас и народная религиозность, и просвещенная религиозная мысль *<...>* У ранних славянофилов с темой монастыря в миру – особенное сродство. Это – их тема *<...>* Прочными нитями установка монастыря в миру связана и с идеей соборности *<...>* девиз монастыря в миру и принцип соборности очень близки между собою» (Хоружий 1991: 100–101).

Такая интерпретация понятия монашества на самом деле вызывает вопросы, так как по православным канонам монашество «по определению» подразумевает, как известно, три обета: послушание, нестяжание и безбрачие. Однако в контексте приведенной выше трактовки архимандритом Софронием сути монашеского служения как умственного и душевного «добродеяния», понимаемого не с точки зрения человеческой субъективности, а, так сказать, онтологически, как деятельность, имеющая реальное, «энергийное», влияние не только на «социум», но даже и на весь тварный «космос» и вселенский исторический процесс, – в таком прочтении становится понятной приведенная С. С. Хоружим цитата из святителя Иоанна Златоуста о всеобщей христианской призванности к монашескому духовному служению.

В послереволюционной России концепция «монашества в миру» подробно развивалась Сергеем Иосифовичем Фуделем: «“Монастырь в миру”, или “белое монашество”, есть утверждение узкого пути Евангелия для всех, а не только для небольшого количества людей, находящихся за монастырской оградой, он есть попытка осуществления полноты христианства в гуще мира, а тем самым он есть только возвращение к первохристианству. “Монашество в миру” никто не придумывал, его потребовала история Церкви, конец которой смыкается с началом. Мир возвращается к язычеству. Конечно, он “возвращался” уже давно, но за последние века все процессы ускорились. Поэтому все яснее начали говорить о монастыре в миру религиозные мыслители этих веков: Тихон Задонский, Амвросий Оптинский, Достоевский» (Фудель 2009а: 87–88). «Идея “монастыря в миру” для меня особенно дорога, – писал С. И. Фудель святитель и исповедник Афанасий (Сахаров), – и пропаганду ее я считаю существенно необходимой *<...>* Ваша книга (книга С. И. Фуделя

“Путь Отцов”. – Н. Э.) – богословское обоснование “монастыря в миру”» (Фудель, 2009б: 112).

В русском рассеянии в 1932 г. вышла книга иеромонаха Иоанна (князя Шаховского), будущего архиепископа, «Белое иночество». «Слышино, – пишет о. Иоанн, – что в России сейчас много белых иноков и инокинь. Это – новое явление в общей церковной жизни *<...>* более значительный для Церкви знак, чем осияние куполов и обновление икон *<...>* Надо прислушаться нам к Духу Церкви, к ее кроткой, но стойкой *<...>* борьбе в мире за Святая святых мира». «Параллельно упадку монашеской жизни начало восстанавливаться “белое иночество” *<...>* – первовековое, мученическое в мире христианство, подлинное ученичество Христово». «Мысль о “белом иночестве” как об общехристианском состоянии *<...>* В этом движении веры и воли *<...>* мысль о строительстве подлинной *Православной культуры* (курсив иеромонаха Иоанна. – Н. Э). Ибо начать надо с пламенного очищения своего “внутреннего человека”, с целостного *<...>* освобождения себя от всех давлений атмосферы “мира сего”. Человек должен родиться в иную культуру, задышать иными легкими, особым воздухом. И это все прекрасно можно осуществить у того же рабочего станка, у той же иглы и того же магазинного прилавка, где рождается и вся похоть материальных революций мира. И какое великое утешение это! Разбираясь в постригальном апостольском послании, я удивлялся, что оно было взято Церковью из послания, обращенного решительно ко всем христианским душам, ко всякому их званию и положению». «Сам Господь, Творец, явившийся нам и одевший наши земные одежды *<...>* молился *<...>* “О тех, которых Ты дал Мне *<...>* потому что они не от мира, как и Я не от мира” (Ин. 17). – Это молитва о белом иночестве (курсив иеромонаха Иоанна. – Н. Э.), о подлинной Церкви Христовой, единым духом живущей на земле, как на небе». «Дано же Евангелие Христово людям, чтобы всех уверовавших сделать иноками – “иными”, чем те, которые могут называться “своими” в этом мире» (Иеромонах Иоанн (Шаховской) 1932: 20, 13, 21, 17–18, 14). Владыка Иоанн употребляет здесь слово «иночество» в смысле – “инаковости” по отношению к падшему порочному миру.

Наконец, следует упомянуть, что через понятие монашества современное богословие осуществляет очень важную «дефиницию» – различение понятий «эклезиологии» и «социологии»: «Существует опасность смешения экклезиологии и социологии», – пишет митрополит Иоанн Зизиулас. «Великое искушение – слиться с усилиями, которые предпринимает общество для решения различных своих проблем *<...>* чтобы, сами того

не замечая, мы не поддавались искажениям нашей идентичности» (Митрополит Иоанн Зизиулас 2009: 21, 23). Опасность смешения понятий «экклезиологии» и «социологии» заключается в том, что на первый взгляд и то, и другое указывает на некую общую реальность – на общество, собрание людей (слово «Церковь» и означает «собрание», «собор», собирание людей вместе). Однако содержание, которое вкладывают в это понятие церковное и секулярное сознания, чрезвычайно рознятся. Здесь существует такая же опасность кардинальной «подмены смысла», как и та, о которой писал протопресвитер Александр Шмеман в своей книге о Евхаристии, указывая на противоположность использования Церковью и секулярным миром понятий «любовь» и «единство». Современные общественные науки, социология рассматривают «социум» как самодовлеющую ценность, по отношению к которой ее составляющие – «индивидуы», сколько бы ни говорилось об их благе, имеют вторичную ценность по отношению к «благу целого». В отличие от этого, экклезиологическое понятие «соборности» подразумевает, что и в ценностном, и в онтологическом смысле, подобно «математике бесконечностей», «часть» не меньше «целого», и поэтому «слезинка ребенка», по Ф. М. Достоевскому, не может быть оправдана блаженством всего человечества. «Задача перед нами, – пишет архимандрит Софроний (Сахаров), – как из этого “атома”⁸, или по-латински “индивидуума”, от этой формы бытия перейти к тому, чтобы каждый из нас <...> жил бы все человечество как свою жизнь <...> Когда мы станем персонами-ипостасями по образу ипостаси Самого Христа, тогда мы будем носить в себе все человечество». «Живите как единый человек» (Архимандрит Софроний (Сахаров) 2007: 119, 165).

Таким образом, православное понятие «соборности», в основе которого понятие о человеке как образе его Создателя, и следовательно – Тринитарное богословие, – подразумевает равнозначность отдельной ипостаси и соборного целого и, следовательно, отказ личности от эгоизма, а целого – от давления над индивидом. Иначе говоря, «соборность» – это бесконечный собор «актуальных бесконечностей»; категория соборности подразумевает лежащую в ее основе богоподобную, то есть бесконечную ценность личности, «сущностью» которой является любовь, которая, в свою очередь, неотъемлемым своим свойством имеет, с одной стороны, свободу, а с другой – жертвенность. В этом смысле институт монашества в христианстве с максимальной степенью утверждает и самоценность личностного бытия, отказывающегося даже от священной во всех эпохах и культурах категории

рода, и в то же время демонстрирует предельную жертвенность и экклезиологическое единство. По словам С. С. Хоружего, православное богословие «противопоставляет Соборное Единство – единству, которое образует груда песчинок (то есть демократия. – Н. Э.), или единству, которое является собою ряд кирпичей, уложенных в стену (то есть тоталитаризм – Н. Э.). В первом случае единство является чисто внешним <...> во втором <...> отсутствует свобода, которую Хомяков предполагает важнейшим из всех предикатов соборности. Соборное единство <...> держится <...> отнюдь не общностью, но связью духовной и нравственной, связью общей любви». «По другой из его (Хомякова) формул, соборность есть “тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви”» (Хоружий 1991: 88). «Здесь свобода не только не разрушает единства, но порождает его, так что единство Церкви – “плод и проявление свободы” <...> самоосуществления в истине. Это нечто весьма отличное от привычных категорий свободы воли или свободы выбора в западной философии и теологии <...> Свобода – не что иное как сама же истина, воспринятая жизненно, ставшая внутренне преображающей силой <...> “Познайте истину, и истина сделает вас свободными” (Ин 8; 32)» (Хоружий 1991: 87, 88, 89).

«Воплощаясь, как и Господь ее, в пространстве и времени, – пишет митрополит Иоанн Зизиулас, – Церковь берет на себя и делает своей собственной плотью скорби, боль и проблемы своего народа <...> В своем стремлении послужить людям <...> она часто сообразуется с миром, рискуя исказить свой лик <...> Опасность обмирщения возникает каждый раз, когда Церковь абсолютизирует исторические или мирские образования <...> Чтобы <...> не поддаться обмирщению, она должна сохранить не поврежденными духом мира те свои элементы, которые по своей природе служат носителями грядущего <...> в первую очередь, Монашество, Божественную Литургию и дух прощения» (Митрополит Иоанн Зизиулас 2009: 201).

Таким образом, мы можем констатировать, что на протяжении XX века роль и значение православного монашества не только не умалились, но возросли пропорционально нарастанию процессов секуляризации и обмирщения. XX век дал прекрасные образцы монашеской аскетической литературы, которая, впитав в себя рефлексы актуальных для своего столетия проблем, на новом языке, используя современные понятия, подняла на небывалую прежде высоту представления о святости монашеского подвига и об ответственности перед всем человечеством и даже мирозданием монашеского духовного делания, иноческого служения Богу и людям.

Примечания

¹ «И беспрекословно – великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1 Тим. 3, 16).

² «Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершился, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2, 7).

³ Из речи Святейшего Патриарха Алексия I по поводу 40-летия восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 6. С. 17–20.

⁴ Экклесия – собор, собрание.

⁵ В своих последних беседах о. Софроний говорит: «Вы знаете, что у нашего Бога – “все наоборот”, upside down, и все, что думает мир, никак не применимо к жизни христианской... парадоксальна сия идея – чем больше мы осознаем свое ничтожество, тем больше наш прогресс» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 37).

⁶ Понятие «мир» коррелируется с понятием «покой», которое находим мы в проповеди, которую святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий вели и ведут посредством названия буквниц созданного ими славянского алфавита: «...Наш, Он, Покой, Рцы, Слово, Твердо...».

⁷ «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19).

⁸ «Греки отдельного человека называют “атомом”» (*Архимандрит Софроний (Сахаров)* 2007: 118).

Источники и материалы

Добротолюбие 1884 – Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 2. М.: Издание Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря, 1884.

Иеромонах Иоанн (Шаховской) 1932 – *Иеромонах Иоанн (Шаховской)*. Белое иночество. Берлин: Книгоиздательство «За Церковь», 1932.

Иеромонах Серафим (Кузнецов) 1999 – *Иеромонах Серафим (Кузнецов)*. Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. Воспоминания участника. М.: Издательство им. святителя Игнатия Ставропольского, 1999.

Протоиерей Иоанн Журавский 1995 – *Протоиерей Иоанн Журавский*. Тайна Царствия Божия или Забытый путь истинного Богопознания (О внутреннем христианстве). Рига; СПб.: Сатисъ, 1995.

Иоанн Златоуст 1898 – *Свт. Иоанн Златоуст*. Творения. Т. I. СПб., 1898.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) 1993 – *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Аскетические опыты // *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Сочинения. Т. I. М., 1993. С. 81–550.

Научная литература

Архимандрит Киприан (Керн). Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве) // Богословский сборник. Вып. II. Саут Канаан, 1955. С. 22–41.

Архимандрит Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Духовные беседы. Т. I. Эссекс; Москва, 2003.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Духовные беседы. Т. 2. Эссекс; Москва, 2007.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Письма в Россию. Эссекс; Москва, 2010.

Архимандрит Софроний (Сахаров). Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991.

Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. (Православная богословская библиотека. Вып. 4). М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2002.

Митрополит Иоанн Зизиулас. Церковь и Евхаристия. М., 2009.

Фудель С. И. Воспоминания. М., 2009б.

Фудель С. И. Славянофильство и Церковь // Вестник РХД. 1978. № 125. С. 35–97.

Фудель С. И. У стен Церкви. М., 2009а.

Хоружий С. С. Хомяков и соборность // Вестник РХД. 1991 (II–III). № 162–163. С. 85–103.

References

Kiprian (Kern), arkhimandrite. 1996. *Antropologija sviatogo Grigoriia Palamy* [Anthropology of Saint Gregory Palama]. Moscow: Palomnik.

Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 1991. *Starets Siluan. Zhizn'i poucheniya* [Elder Silvanus. Life and Teachings]. Moscow: Universitetskoe, Voskresenie.

Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 2003. *Dukhovnye besedy* [Spiritual Conversations]. Vol. I. Essex–Moscow: Palomnik, Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastyr'.

Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 2007. *Dukhovnye besedy* [Spiritual Conversations]. Vol. 2. Essex–Moscow: Palomnik, Sviato-Ioanno-Predtechenskii monastyr'.

Sofronii (Sakharov), arkhimandrite. 2010. *Pis'ma v Rossiiu* [Letters to Russia]. Essex–Moscow: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra.

Glubokovskii, N. 2002. *Russkaia bogoslovskaia nauka v ee istoricheskem razvitiu i noveishem sostoianii* [Russian theological science in its historical development and the latest state]. Moscow: Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo bratstva.

Ioann Ziziulas, metropolitan. 2009. *Tserkov' i Evkharistiia* [Church and Eucharist]. Moscow: Bogoroditse-Sergieva pustyn'.

Fudel', S. I. 1978. *Slavianofil'stvo i Tserkov'* [Slavophilism and the Church]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya* 125: 35–97.

Fudel', S. I. 2009. *U sten Tserkvi* [At the walls of the Church]. Moscow: Russkii put'.

Fudel', S. I. 2009. *Vospominaniia* [Memories]. Moscow: Russkii put'.

Khoruzhii, S. S. 1991. *Khomiakov i sobornost'* [Khomyakov and conciliarity]. *Vestnik Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya* 162–163: 85–103.

THE CONCEPT OF MONASTICISM IN ORTHODOX ASCETIC LITERATURE OF THE XX CENTURY

Abstract. The article touches upon the most important topic for the Christian worldview – the attitude of society towards monasticism. It began to change in a visible way even in the pre-revolutionary period, which was noticed by many ascetics and saints of that time. The negative attitude towards monasticism of a society that was losing its Christian roots consisted in the unwillingness to see another example of life next to it, which was reminiscent of denunciation by conscience. The spirit of the secular world began to penetrate into monasteries and decompose this spiritual environment as well. How could genuine monastic foundations be preserved under these conditions? The author writes that such opposition could be found in the works of the great Orthodox ascetic theologians: Saints Ignatius Bryanchaninov, Theophan the Recluse and their successors in the 20th century – Ioann Maksimovich, Nikolai Velimirovich, Seraphim Sobolev and others. There was genuine freedom from worldliness and soul-corroding secularism, and later from militant atheism and materialism. The author speaks of a special way of monastic service in this world, «cosmic service».

Key words: Orthodox monasticism, asceticism, secularity, spirit of the world, theology, ascetic literature, monastic service.

