

## **Основы православного воспитания**

### **СОДЕРЖАНИЕ**

Аннотация

Митрополит Амфилохий (Радович) и наше время

Предисловие

Встреча бытия Бога и человека

Основы православного воспитания

Природа творения и образование

Антропологическая основа воспитания и образования

Богочеловек как Альфа и Омега воспитания

Троичный синергизм как основа воспитания

Воспитательный характер первой заповеди

Грехопадение как потеря образа

Ветхозаветная Божественная педагогика

Воспитательное значение смерти

Воспитательное значение покаянной печали

Воспитательный характер ветхозаветной общины и праздников

Отцовство, отцеубийство и воспитание

Встреча современного запада с восточными сотериологиями

Марксистский взгляд Богдана Суходольского на образование

Рождественское объятие Бога и человека

Человек – носитель и свидетель вечной жизни

Покаяние как путь личного и всенародного перерождения

Литургия и подвижничество

Литургическая катихиза (поучение)

Каковы, вкратце, главные особенности литургической катихизы?

Миссия церкви и её методика (в исторической перспективе)

Исихазм как освоение внутреннего мира

Святогорское житие по Богу

Сербские исихасты

Исихазм св. Григория Паламы

Призыв к нравственной революции

Духовная жизнь по алфавитному патерику

Святосавское просветительское предание и просвещение Досифея Обрадовича

Синаиты и их значение для духовной жизни сербии XIV и XV веков

Святость – мера человеческого достоинства

Значение православия для современной молодежи

## Аннотация

«Основы православного воспитания» – авторский сборник значительного современного богослова Амфилохия (Радовича).

О своей книге митр. Амфилохий (Радович) пишет: «Тексты, вошедшие в эту книгу, не представляют собой полного систематического изложения православной философии воспитания и образования. Они были созданы в разное время, по различным поводам, и являются скорее фрагментами и зарисовками общей картины той реальности, на которой основывается христианское воспитание и того, как оно воплощается, образовательно-воспитательной и просветительской деятельности Церкви и ее святых, служивших примером просветительства, в истории. Но, несмотря на фрагментарность этих текстов, все они пронизаны и объединены одной мыслью – идеей перерождения и преображения человека и конечной цели его образования и существования в целом. Название этому сборнику, общих по тематике и содержанию статей, дал очерк об основах православного воспитания, который представляет собой пособие для преподавания студентам, изучающим православную педагогику».

### Митрополит Амфилохий (Радович) и наше время

Митрополит Черногорский и Приморский Амфилохий Радович родился в день Рождества Христова, 7 января 1938 года, небольшом селе Бары Радовича, в Нижней Мораче, был крещен с именем Ристо (Христос).

Окончив в родном селе среднюю школу, едет в Белград, где поступает в духовную Академию «Св. Савва». Получив 1962 году диплом, продолжает обучение на Философском факультете Белградского университета, по специальности классическая филология.

Огромное влияние на духовную жизнь владыки Амфилохия оказали великие духовники о.Иустин Попович и Афонский старец Паисий.

После окончания учебы в Белграде, будущий митрополит, продолжает обучение в Берне (Швейцария) и в Риме, откуда затем отправляется в Грецию. В Греции Ристо Радович проводит семь лет, там он принимает монашество постриг, в Греческой Православной Церкви его рукополагают в священника. В течение своего пребывания в Греции он защищает докторскую, посвященную св. Григорию Паламе (на греческом языке). Год проводит на Святой Горе, откуда его направляют преподавать в Париж в Институт Св. Сергия, а с 1976 года он становится преподавателем на кафедре Православной педагогики в Белградской Духовной академии Св. Иоанна Богослова.

В мае 1985 года, после избрания его епископом Банатской епархии, переезжает в Цетине, где 30 декабря 1991 года возведен в сан митрополита Черногорского и Приморского, Зетско-Брдского и Скендерийского.

Владеет русским, греческим, итальянским, немецким и французским языками. Член Союза Писателей Сербии и Черногории. Опубликовал труды: «Тайна Святой

Троицы по учению св. Григория Паламы» – научная работа на греческом языке 1973 год (докторская диссертация), «Смысл Литургии» научная работа на греческом языке, 1974 год; «Синаиты и их влияние на духовную жизнь Сербии XIV века» – научная работа 1981 год; «Духовное движение Филокалия в XVIII и начале XIX века» научная работа на греческом языке, 1982 год; «Духовное значение храма Святого Саввы в Белграде (на Врачаре)» 1989 год; «Преподобный Рафаил Банатский» 1988 год, «Возвращение чистоты душевной», 1992 год; «Основы Православного воспитания» 1993 год; «Святосавской просветительское предание и просвещенность Досифея Обрадовича» 1994 год, сборник стихов «Агнец-Спаситель» 1996 год; «Исторический обзор толкования Ветхого Завета» 1996 год. В его переводе опубликованы следующие произведения: Еп. Николай (Велимирович) «Кассиана», роман, перевод с сербского на греческий, 1973 год; Иустин (Попович) «Житие Святых Симеона и Саввы» перевод с сербского на греческий 1974 год; с греческого на сербский – старец Арсений Каппадокийский; митрополит Иоанн Зизулас – «От маски до личности» 1993 год; «Премудрость Соломонова» 1995; «Древний Патерик», проповеди св. Григория Паламы, другие многочисленные научные работы, очерки, и проповеди в журналах «Светигора», «Евангельский строитель» и других изданиях.

Митрополит Амфилохий Радович взошел на престол митрополита в очень тяжелое для Черногорско-Приморской митрополии, да и для Православия в Черногории в целом, время. Пятьдесят лет коммунизма сделали свое дело, практически оставив за собой духовную пустыню. Церкви и монастыри в запустении, священников не хватает, целые поколения, отравленные коммунистической пропагандой, утратили религиозное и национальное самосознание. После принятия Святого престола Цетиньской Митрополии от своего предшественника, митрополита Даниила (Дайковича), который хранил и сохранил его в самые тяжкие времена, нужно было начинать все заново – возрождать церкви и монастыри, обучать священство, вернуть заблудившийся народ к истинным национальным ценностям и Сербской Святосавской Церкви. Задача трудная, ибо пять десятков лет антисербской и антиправославной работы в Черногории, оставили свой глубокий след. На фундаменте черногорской коммунистической антисербской доктрины, в многопартийной жизни Черногории стали появляться сепаратистские антисербские и антисвятосавские политические группировки, которые породили злокачественную опухоль в виде попытки создания Автокефальной черногорской церкви. Митрополия Черногорско-Приморская, как и во все прежние времена, являлась одной из основ духовного и национального возрождения в Черногории.

Митрополиту Амилохию (Радовичу), с помощью духовенства и народа, удалось восстановить большое количество церквей и монастырей, построить новые. Увеличилось число священников и монашествующих. С 1992 года в Цетине начинает издаваться журнал Митрополии Черногорско-Приморской «Светигора». Издательство «Светигора» осуществляет активную издательскую деятельность. Также, с 1992 года в Цетине возобновляет свое существование духовная Академия,

закрытая коммунистами в 1945 году. В 1988 году начинает свою работу радио «Светигора». В 1993 года Митрополию, впервые истории, посетили патриархи – Варфоломей Цариградский, Алексей II Святейший Патриарх Всея Руси, который, вместе со Святейшим Сербским Патриархом Павлом, освятил фундамент храма Воскресения Христова в столице Черногории, Подгорице. Строительство этого храма является одной из основных задач Митрополии Черногорско-Приморской в настоящее время. Также как и возрождение приходского священства, особенно сельского, так, чтобы ни один приход, ни одна деревня не оставалась без своего священника. В 1993 году, опять же впервые в истории, в Митрополии Черногорско-Приморской на Цетине и в монастыре Острог, состоялся внеочередной Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви. Духовно-миссионерская служба Митрополии открывает Духовные центры, магазины духовной литературы. Создано несколько церковных хоров. Начато восстановление знаменитого монастыря Подмаине, более 150 лет находившегося в запустении; монастыря св. Архангела близ города Тиват и множество других. Все это делается под покровительством Митрополии Черногорской и Приморской и все это только начало духовного и нравственного возрождения Черногории.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Тексты, вошедшие в эту книгу, не представляют собой полного систематического изложения православной философии воспитания и образования. Они были созданы в разное время, по различным поводам, и являются скорее фрагментами и зарисовками общей картины той реальности, на которой основывается христианское воспитание и того, как оно воплощается, образовательно-воспитательной и просветительской деятельности Церкви и ее святых, служивших примером просветительства, в истории. Но, несмотря на фрагментарность этих текстов, все они пронизаны и объединены одной мыслью – идеей перерождения и преображения человека и конечной цели его образования и существования в целом. Название этому сборнику, общих по тематике и содержанию статей, дал очерк об основах православного воспитания, который представляет собой пособие для преподавания студентам, изучающим православную педагогику.

К сожалению, наша педагогическая мысль до сих пор уделяла слишком мало внимания тем главным движущим силам и основам, на которых и которыми веками строился воспитательный идеал православия, и методам, которыми он осуществлялся. Воспитательный и образовательный опыт православного Востока и его главные носители, практически не были представлены в нашей педагогике. Это особенно заметно в послевоенной педагогической мысли, как правило, близорукой и ослепленной марксизмом. Катастрофические последствия и результаты такой педагогической теории и практики, более чем очевидны. Поэтому необходимо много труда и времени для того, чтобы произошли глубокие, основополагающие изменения в современной педагогике, а затем и возрождение и обновление нашей образовательной системы и общества в целом.

Эта книга – скромная попытка указать на эти забытые основы воспитания и образования, призыв к всестороннему изучению многовекового педагогического наследия православного Востока и его носителей, веками его хранивших. Возвращение к истокам многовекового воспитательного опыта православных народов, к его методике, его применению в жизни – значит возвратиться к самим себе, своим историческим ценностям, строить свое будущее на непоколебимом фундаменте.

*Митрополит Черногорский и Приморский  
Амфилохий*

## ВСТРЕЧА БЫТИЯ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

С богословской точки зрения, вопрос о Боге и человеке – вопрос двуединый. Первое обусловлено вторым, второе вытекает из первого. Человек существует в отношениях, реализуется в отношениях и достигает своей полноты в динамических отношениях. Само существование человека, факт его существования, включает в себе вопрос о возникновении человека и смысле его существования, и вслед за этим и о смысле существования всего творения, с которым он вступает в отношения и общается сущностно и бытийно (экзистенциально). Человек как творение самим своим существованием «вопиет из глубины» не только о разгадке, но и полноте своего существования. Осознавая и признавая свое несовершенство он ищет полноты существования в отношениях и общении с кем-то или чем-то, с кем-то или чем-то, что не есть он, но что ему не чуждо, что ему сродни. В этом поиске человек начинает осознавать свое отношение и свою сущностную (природную) идентичность с космосом и с другим человеком, но и свою исключительность и отличие от них. Находясь в таком сущностном отношении, т. е. участвуя в бытии таким же образом, каким участвует в нем и все творение, он старается остаться тем что он есть, т.е. сохранить себя в единстве со всем в своей идентичности, но и исключительным и неповторимым по отношению ко всему окружающему, свое неизреченное отличие и в общении с многообразием других созданий, в котором он обретает себя. Это неповторимое многообразие творений их взаимное общение, их пронизанность энергией и силой такого различия, дает жизни новое качество; представляет собой некий таинственный отпечаток в мистерии свободы и освобождение от природной необходимости и безличности. Такая, в общем бытии присутствующая возможность нового личностного качества жизни и взаимного общения, представляет и привлекательность жизни и её трагизм. Почему трагизм? Потому что, именно над этим новым качеством жизни, единственно ценным для разнообразных и личностных существ, одерживает триумф общее, в его неизбежности и безличности, через «поглощение» и смерть личного и разнообразного. Как существо обусловленное временностью и исчезновением, как **«существо для смерти»** (Хайдегер), человек осознает то, что единственно ценное, свободное и личностное в нем подлежит уничтожению: осознает смертность и хрупкость своего личного общения с другими творениями, и следовательно смертность и временность всякого личностного существа вообще. Человек постоянно чувствует, что он стоит на острие бытия и небытия (существования и уничтожения), но, одновременно, он всем своим существованием, характером, исторической деятельностью, бунтует против уничтожения и не может согласиться на конечное обезличивание. Как таковой, он несет в себе Вечное, то есть потребность вечности своей собственной личности и личностных отношений. Как существо, состоящее в сознательном и личном отношении к своему внутреннему бытийному ядру и к **другому** (будь то другой человек или мир, или духовная реальность), человек, в той степени, насколько он целостен и здравомыслен, экзистенциально «вопиет» о вечности этого нового качества жизни, т. е. о вечности человеческой личности и динамического многообразия идентичных по природе существ. Если человек ищет вечной Полноты в том, что не имеет ее само по себе (а это сам человек и природа, взятые сами по себе, обусловленные своей тварностью

и изменчивостью), он соглашается на окончательное уничтожение и себя самого и своих отношений, т. е. на смерть. Если же он раскроет личные отношения с вечным Другим в общении с Ним; и в неповторимости собственного образа существования по отношению к неповторимости других творений, то в этом человек обретет свое богоподобие и богоподобие всего творения.

Общность заложена в природе самого бытия. Общественность, то есть (богословски) **церковность бытия** означает: призывание (из) ничего и безличности к бытию через вступление в отношения с Другим и общение, через объединение и осуществление этого объединения. Необщественный человек, т.е. человек без другого – не человек. Другой, в свою очередь, если он своим присутствием не гарантирует вечного общения, превращается в обман и иллюзию, становится адом. Человеку как личности не достаточно «просто бытия», т.е. участия в бытии подобно другим творениям, не достаточно ему и временного «благобытия», т.е. временных сознательных отношений с бытием; он становится человеком только через обретение «вечного благобытия», своим «выходом», только ему одному свойственным, неповторимым образом, в новое качество жизни. Это новое качество жизни, которое через призму эсхатона, открывается как единственно истинная жизнь, даруется свободно, принимается свободно, как дар Свободы. Человек, по сущности своей, несет в себе возможность ничтожества (уничтожения), но и возможность вечного благобытия, Полноты.

Он таков и может таковым быть, потому что он – **творение**, потому что получил свое бытие из небытия, свою форму и образ, действием Божественной свободы. Его исток не в неизбежности и необходимости, но в Свободе, поэтому он может на основании простобытия приобрести вечное благобытие, но и избрать вечное мертвобытие. Суть его существа – жизнь, но жизнь расположенная к противоречиям – добру и злу, полноте неповторимого образа и бесформенности и разорению (разрушению), заданной врожденной красоты. Вот как описывает эту сокровенную внутреннюю тайну разумного и умного существа Св. Григорий Палама, один из глубочайших антропологов всех времен: *«В сущности разумной и умной души, – говорит он, – нет ни зла ни добра, но есть некое качество, расположенное и к тому и к другому, когда оно появится. А оно появляется не произвольно, но когда разумная душа, принявшая свободную волю от своего Творца, устремится и полетит к нему, захочет жить по нему»*. Это качество не является человеческой сущностью, оно – свойство сущности, то что её характеризует. По словам Паламы, это **энергия**, которая ее раскрывает (выражает), с помощью которой разумное существо общается с другими созданиями и общается с ними, оставаясь по сущности непостижимым. Свободным движением человек выбирает союз жизни или союз смерти и неразумия. Эта свободная возможность употребления и злоупотребления своей энергией, открывает нам личностное ядро в человеке, в котором его «свобода» по отношению к своей сущности и к другим существам. Благодаря этому свойству и этой энергии, человек перерастает «выходит» из себя и становится общником энергий других существ, экзистенциально встречается с ними, объединяется с ними, но всегда неповторимым, только ему свойственным образом.

Такое восприятие человека возможно только в свете Божественного явления и откровения. В Божественном Свете открывается и созерцается внутренний свет и смысл творения и человека. В этом свете, видимый мир открывается как Богоявление, как повествование и свидетельство о Ком-то, как путь общения с Ним, как дар и Его сокровенный призыв к непосредственной встрече. И человек вступает в общение с людьми посредством символов, слов, изображений, посредством даров, которыми он обладает, но настоящее непосредственное общение всегда – встреча, сретение. Мир не просто действительность, на основании которой, мы делаем вывод о его Причине – он дар, средство человеческого общения с Дародателем. Через веру он становится святой тайной присутствия Дародателя (Шмеман), подготовкой к личной встрече с Ним, средством жизни в Нем.

Полнота и совершенство такой личной встречи, в которой заключена Полнота бытия человека и мира, по христианской философии жизни, осуществляется в Боговоплощении. Воплощением, Бог Слово входит в сердцевину жизни и мира, становится совершенным человеком, и как Богочеловек становится истинным и единственным «условием и обрамлением» для понимания существования человека и мира. А этот новый Человек и новый мир, наполненные неповторимым **обновлением жизни**, действительно становятся не только «исходной точкой для встречи с Божественным существованием», но и тайной Божественного присутствия, свидетелями Божественной любви, самой Любовью. Мир становится знанием, богознанием; он открывается как свет, жизнь, вода, пища, которыми Друг одаривает друга, и которые друг ответно приносит в благодарность своему Другу. Воспринятый в свете Боговоплощения мир и человек перестают быть самоцелью, вырываются из бессмысленного круга замкнутости на себе и самолюбивом эросе, равнозначного смерти: одним словом, вырывается из своей безысходной «черной дыры». Присутствием воплощенного Бога Слова человек и мир перестают быть самолюбивой, безысходной и слепой сущностью, бытием, ограниченным конечной бессмысленностью. Этим присутствием человек и мир приобретают расположенность к бесконечности, становятся носителями освобождающей Вечности; мир как энергия и человек как динамичное существо, становятся **открытыми** для вечного Другого, участниками Его силы и энергии. Эта вечная сила и энергия и есть новое качество жизни, которым наполняется всякая космическая энергия и все отношения между тварями, приобретая и венчаясь с неповторимой вечностью и взаимным единством. Сретение и вечная встреча в Богочеловеке – сокровеннейший и чудеснейший праздник всех существ и созданий, всякой твари, всех видимых и невидимых миров.

В этой встрече любви и знания, приобретенного от взаимного общения, Бог открывается и даруется не как абстрактная сущность или «чистая энергия» тождественная сущности, не как безличное Существо: Бог открывается и подается Своими вечными сущностными энергиями как Личность. Западная философия, от которой многое заимствовано и нами, отождествила, по примеру западного средневекового богословия, сущность и энергию в Боге. Тем самым, Бог, как существо закрытое само в себе и в своей сущности, постепенно вытеснялся из земной реальности, превращаясь в некий далекий «объект», отчужденный от мира,



в то время как мир постепенно тонул в автономной самозакрытости, слепой самовлюбленности и безысходности. В то время как схоластическая богословская мысль, более или менее довольствовалась установкой отношений причинности между Богом и миром, дополняя их посредничеством тварной благодати (**habitus creatus**), современная философия все больше утрачивала ощущение даже и такой слабой связи Бога и мира, часто доходя до абсолютной автономности и отрицания Божественного существования, как излишнего. Сейчас мы не будем дискутировать о том, как «обезбоженное» богословие может стать родителем «обезбоженной» философии. Хотим лишь подчеркнуть, что библейское понимание взаимоотношений Бога и твари не дуалистично, каким оно часто оказывается как в богословии так и в философии. Библейский Бог не является неким, отчужденным от твари Абсолютом: Он – ее внутренняя живая тайна, которая в воплощении Слова Божия открывается как ее вечная Полнота: как ее свобода и призыв к свободе и бесконечному росту. Мир это акт свободной воли и вечной сущностной Божественной энергии, но не абстрактной Причины или «излияния» сущности, неприступной по своей сущности и скрытой в своих апофатических глубинах. Бог присутствует в мире своими созидательными и животворящими энергиями. Человек, как граница тварной и нетварной природы, и в нем, ради него сотворенный мир, не просто обладает способностью познания, способностью богопознания, способностью своим подвигом приблизиться к Богу, но наделен способностью соединиться с Ним испостасно, это значит **богочеловечность** – стержень его существа, а Богочеловек высший критерий его возрастания. Космичность и человечность взаимосвязаны и существуют для Богочеловечности. Человек рождается и существует не для того, чтобы остаться тем, что он есть, замкнутым в себе и своей космичности: он призван к росту до «*возраста Христова*» (ап. Павел), т.е. к тому, чтобы стать **богочеловеком**. Человек – это «**capax infiniti**», ибо восприимчив к энергии Бесконечного; как таковой, он способен к перерастанию, к **выходу** из обусловленности собственной тварностью и восхождению к вечным высотам богочеловечности и обоженности, не переставая быть тем, что есть по сущности, и не отождествляясь с сущностью Надсущественного.

Такое различие сущности и энергии, прежде в Боге, а затем в человеке как Его «образе и подобии», представляет собой основание византийско-славянского богословия и гносеологии, также как и от них родившейся философии. Оно делает эти богословие и философию, в некоторых ключевых вопросах и их решениях, в корне иными, не только по сравнению с античными богословием и философией, но во многом и по сравнению с западными, такими какими они развивались с времен блаженного Августина и до сего дня. Конфликт этих двух различных гносеологических и богословских концепций достиг своей вершины в XIV веке, и выразился в столкновении носителей этих концепций – святогорского философа исихаста Григория Паламы и Варлаама, философа из Калабрии. Позже, исторические обстоятельства сложились таким образом, что эта разница понятий и её важнейшее значение, были вытеснены не только из нашего философского, но и богословского самосознания. Это происходило на протяжении последних двух веков нашей истории, когда практически произошло органическое слияние с

категориями западного мышления. По этой причине произошла и утрата сознания того, что когда-то мы имели свою собственную богословскую и философскую самостоятельность. Потеря памяти, всегда – потеря преемственности, а потеря преемственности грозит потерей идентификации.

Основываясь на библейских фактах, христианская византийско-славянская богословская мысль вводит в гносеологию два очень существенных элемента. Это новшество в гносеологии заключено в самом понимании «Существа в себе» и человеческого существа. Эти два элемента – в разнице Божественной сущности и энергией сущности, и экстаичностью человеческого существования. Экстаичный характер, на бытийном плане человеческого существования, немислим и непонятен без этого отличия. Исихасты XIV века, не без оснований видят в этом отличии сущности и энергии в Боге – **единственную надежду** человека. Существо в себе, т. е. по своей сущности непознаваемое, непричастное и недоступное, недоступность и абсолютная непознаваемость его сущности – свойство самой сущности, а не просто немощь человеческого разума. Существо в себе существует совершенно иным образом, нежели тварное существо. О нем, как таковом, можно говорить как о «Ничто», но не в смысле абсолютного несуществования и небытия, но в смысле вне-существования и над-существования: существования только самому себе свойственным образом, единственно себе доступному. О нем, как таковом, можно лишь сказать, что оно есть. О Существо в себе не только нельзя утверждать ничего позитивного, катафатического, оно вне всякого апофатического утверждения. Апофатика показывает нам только его «совершенную непостижимость» (Св. Григорий Палама).

Очевидно, что на плане **сущности** не существует никакой возможности прямой встречи Божественного бытия и человеческого существования. Ибо на этом плане Бог действительно не существует для человека; Он есть «несущество», на этом плане он не существует «для другого» и в отношении к другому. Всякая попытка определения, рассудочного понимания или именованя этой сокровенной и недоступной Тайны будет подобно сотворению **идола**, не важно как созданного – разумом или руками. В этом отношении византийско-славянская мысль ближе «атеизму» нежели «теизму». Рассмотренная в этом контексте атеистическая реакция современности против философского и религиозного понимания Бога, сформированного на основании аналогии существа (бытия) и принципа «адекватности предметов и интеллекта», содержит в себе здоровую жажду истинно Сущего, Надсущественного. Атеизм, как сознание бессилия, тем или иным образом выразить, найти слова о Существо, по сути, связан какими-то своими, пусть подсознательными нитями, с такой апофатической позицией, свойственной богословию восточных Отцов Церкви, от Дионисия Ареопагита до Стефана Высокого, деспота Сербского, и Никодима Святогорца (конец XVIII и первая половина XIX века). Эта апофатическая позиция нашла свое выражение и в более позднее время, у Серафима Саровского, Хомякова и Достоевского, Владимира Лосского и Христа Янараса.

Такой сокровенный Бог, между тем, и Бог «для другого», Он – **живой** Бог Авраама, Исаака и Иакова. Выражаясь антиномичным апофатическим языком, Он – **вечно отсутствующее присутствие**. Этот вечно Отсутствующий, присутствует

Своими вечными энергиями во всем существующем. Своими силами и энергиями Бог **выходит** из себя и **является**, открывается, становится **причастным**; открывается как общение и единство, как первоисточник всякого единства и его высший критерий. На основании общения с Его энергиями, Он получает Имя, которое над всеми именами. Силой Своих вечных энергий Бог, лицом к лицу встречается с человеком, Своим явлением и общением, открывая свою сущностную непостижимость, непричастность и неизреченность. Такая антиномичность возможна только в Личности, не случайно поэтому, что все традиционное библейское богословие зиждится на понимании Бога как личности, на Троице – Отце и Сыне и Святом Духе. Своими силами и энергиями, которые названы и божественными «выходами», Бог общается с существами, становясь единым с ними и оставаясь тождественным Самому Себе, и по сущности непричастным. Личность – носитель сущности и энергии; энергия – сила явления и личного общения.

И человек как богочеловечное существо (о. Иустин Попович), как существо, созданное по образу и подобию Божию, может **выйти** из своей сущностной тварности и космичности. В этом и заключается то, что называется экстатическим характером человеческого существования. Если сущность является способом человеческого участия в бытии (в том, что общее, единое и единственное у всех существ), то энергия – человеческая возможность **«экстатировать»** – существовать «вне» своей сущности (вне общего участия в существовании), не переставая при этом быть тем, что он есть. Энергиями человеческой сущности называются его способности, которые **характеризуют** общий способ участия людей в бытии (человеческая познающая, волевая, творческая, любящая сила и способность), но одновременно, и позволяют человеческое экзистенциальное **выступление** из такого общего образа участия в бытии: они дают возможность экзистенциальной, бытийной инаковости каждого конкретного человека. Также они дают возможность **знания-общения** (знание, которое приобретается из встречи и общности с истиной другого существа, а не из представления о нем) с инаковостью других сущностей и индивидуумов. Только человек, как разумное существо, обладает такой возможностью **вы-ступления**, экстатического образа существования по отношению к своей сущности и через нее, общения с бытием других существ. При таком общении, он не отождествляется с сущностями других созданий, но «участвует» в энергии, свойственной сущности других созданий, участвуя этим и в динамизме отношений, которые составляют общность существ в Бытии как в целом. Это общение и участие является источником познания самого себя как разумного неповторимого существа и экзистенциального познания других существ. Экстатическая энергия «вы-ступления», определяет способ существования человека, т. е. экзистенциально-личностное отличие каждого человеческого субъекта по отношению к общей человеческой природе. Возможность (по)знания – общее человеческое свойство, свойство человеческой природы, природная энергия, но энергия которая становится нам доступна только через личного носителя этой энергии познания. *Она не сущность, но принадлежит сущности, она не носитель, но показывает инаковость носителя по отношению к другим существам и носителям единой сущности и энергии* (Х.Янарас). Общаясь с

другими существами, человек познает их, становится един с ними, оставаясь тем что он есть – неповторимой инаковостью. Общаясь же с Богом, он познает Его и становится един с Ним, становясь общником Его абсолютной инаковости и вечной энергии, совершенным образом подтверждая экстатичность своего существа. Таким участием и причастием Божественной энергии, человек приобретает новое качество жизни («стяжание Духа Святого», о котором свидетельствовал Преподобный Серафим Саровский), не отождествляясь с недоступной и непричастной Божественной сущностью.

Это различие сущности и энергии в Боге и человеке, созданном по образу и подобию Его, имеет двойное значение – оно преодолевает пропасть между тварным и нетварным, между человеком как творением и Несотворенным, и открывает возможность взаимного общения и единства Бога и человека, Бога и мира, исключая пантеизм, т. е. сущностного отождествления Бога и человека, точнее, Бога и мира. Через эту призму рассмотренное знание и познание Истины является не рациональным изучением ее как объекта, но становится знанием-общением, участием в самой Истине и причастием к ней. Как таковое, знание имеет бытийный экзистенциальный характер, а не рационально-спекулятивный. Общение – в природе самого знания, потому что оно в природе существа и жизни. Само возникновение бытия предполагает общение – бытие возникает «откликом» на призыв творческого Слова (*«И сказал Бог да будет свет, и стал свет»*), оно становится бытием в общении с животворящими силами Слова Божия; его призвание – все более близкое общение, преимущественно и прежде всего в плане бытия разумного. Общение, и от него рожденное знание – следствие свободного «экстатического» выхода навстречу Другому, оно – экзистенциальная встреча и взаимное проникновение. Конечная цель такой встречи лицом к лицу и единения Божественного и человеческого существования, согласно преподобному Григорию Синаиту – стяжание *«богочеловеческого состояния Сына»*, т.е. обогочеловечивание человека. Человек, рассмотренный в рамках такого богочеловеческого динамизма, существо, имеющее один предел – беспредельность, человек в существо которого вложена закваска богочеловечности. Человек – создание призванное не оставаться просто тем, что оно есть, снова и снова уничтожаемое тварно-космической обусловленностью и необходимостью. Он призван стать богочеловеком, благодаря экстатичности своего бытия, встретившегося лицом к лицу, и сретенски обнявшемуся с Божественной Любовью.

## **ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОГО ВОСПИТАНИЯ**

Прежде чем приступить к самому изложению основ православного воспитания, необходимо сделать несколько вводных замечаний. Важно подчеркнуть, что в традиционном Христианстве существует свое собственное понимание воспитания и образования, выработанное многовековой практикой, опытом, и основанное на библейском видении человека и мироздания. Воспитание, предлагаемое современной культурой, зародившиеся в эпоху Ренессанса, преимущественно было и осталось натуралистического и гуманистического типа. Естественно, что и цели воспитания и сам воспитательный идеал, (также как и методы образования), зависят от тех предпосылок, на которых они основаны.

Также как и многое другое, педагогическая мысль находится в зависимости от понимания мира и человека и конечной цели бытия. Уже позднее римское Христианство, особенно начиная с 11 века и далее, своим осмыслением Бога и мира, Бога и человека, осмыслением возможностей человека и главной цели его бытия, подготовило почву для возникновения воспитания и образования такого натуралистического и гуманистического типа. Правда, римокатолическое и протестантское воспитание не перестало быть теоцентричным и религиозно направленным, но, в силу своих догматических установок, безусловно, повлиявших на потерю ощущения реальности присутствия Бога в истории мира и человека, сформировало свой идеал совершенного человека, внесло свои, свойственные себе, методы и цели воспитания. Уже в средневековой схоластике, образование стало осмысляться как образование интеллекта, т. е. как получение знаний, теряя, таким образом, свой антропологический смысл и глубину. То, что когда-то зародилось в схоластике, со временем получило полное право гражданства, и сегодня, в сознании современного человека, образование воспринимается исключительно как накопление различного рода знаний, а образованность отождествляется с просто ученостью. Протестантский морализм, слившийся с натурализмом и гуманизмом Ренессанса, еще больше направил воспитание к практическим целям. Последствием этого стал педагогический эмпиризм, основанный преимущественно на натуралистических философских научных теориях, прагматизмом и практичностью, он вызвал экспансию образовательных и воспитательных учреждений в современном мире, но одновременно поставил под вопрос самые основы воспитания и его главные цели. Эмпирическое познание человека, с его биологическими и психическими процессами, изобретение все более эффективных методов для наиболее легкого и быстрого получения большого количества знаний, подготовки к чисто практической жизни – вот достижения и цели такого педагогического эмпиризма. Но, возникает вопрос, достаточно ли этого, чтобы дать истинный смысл воспитанию? Прежде всего, довольно ли этого, чтобы дать человеку, как главному субъекту воспитания и образования, смысл и цель бытия? Смысл воспитания органически зависит от смысла человеческой жизни, а смысл человеческой жизни – от основ, на которых он утверждается и от конечной цели, к которой он стремится. От этого зависит не только само воспитание, но и воспитательные методы. Сознание необходимости такого углубленного основания, как для самого человеческого существа «брошенного в мир», так и для всего того, что с ним происходит во времени и истории, и следовательно, его воспитания, присутствует у всех великих и прозорливых педагогов всех времен. Однако, именно отсутствие такого основания в наше время, является главной причиной неуверенности современной педагогической мысли и коренного кризиса воспитания и образовании.

Возникает вопрос: как преодолеть этот кризис, как вернуть и дать воспитанию целостность смысла и содержания? Очевидно, достичь этого можно только в обретении истинных основ воспитания и его главной конечной цели. Для христианского же переживания и видения действительности, эти основы преимущественно антропологические, христологические, теoантропологические и

экклесиологические. Что это значит? Это значит, что необходимо вернуться к истинной антропологии, необходимо, прежде всего отыскать природу и цель человеческого образа и существа, чтобы стало понятно, чем нужно вос-питывать, питать это существо, чтобы оно могло постичь свое истинное назначение. В тот момент, однако, когда основанная на Откровении мысль обращается к человеку, она соприкасается с Богочеловеком, т. е. с христологической устремленностью всего существующего, и конечно, с христологической устремленностью человека. Ибо, также как по христианской философии жизни, космология и антропология органически связаны между собой, также обе они непостижимы без личности Богочеловека Христа, вечного Слова Божия, Который, когда наступила полнота времен, воплотился в человеческом теле, т. е. стал человеком. *«Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»* – в этих словах Св. Афанасия Великого содержатся основы и цели образования и бытия человека. Встреча же Бога и человека, и осуществление этой вечной цели человеческого бытия, осуществляются и разыгрываются в тайне Церкви. Церковь, Тело Богочеловека – это «мастерская» спасения, преображения, образования и обожения. Таким образом, в поисках основ воспитания и его целей, необходимо найти их экклесиологические характер и природу. Ибо человек, по самой природе своей, не только индивидуален, но и общественен, потому и воспитание его должно иметь не только индивидуальный, но и общественный, а точнее экклесиологический характер и смысл.

Все это имеет и свое **космическое измерение**. Человек существо космическое, т. е. которое по словам псалмопевца *«соткано в глубинах земных»* живущее в мире, пронизанное и обусловленное миром, но и существо, которое дает смысл существованию мира. Поэтому, когда речь идет об основах воспитания, необходимо иметь хотя бы краткое представление о самом творении как о целом и о таящихся в нем возможностях, которые открываются и человеку как тварному существу. Следовательно, антропологические, христологические и экклесиологические основы воспитания, включают в себя и космологическое измерение, крайне важное для широты диапазона и горизонтов воспитания, для утверждения условий и влияния, под которыми оно развивается и возможностей человеческого развития и роста.

Обзор православного воспитания, его методов и целей, будет неполным, если мы опустим самый трагический факт в человеческой истории – грехопадение прародителей. Взгляд на воспитание через призму грехопадения, придает воспитанию **сотериологический характер**. Такое воспитание становится не только образованием, но одновременно спасением от греха, зла и смерти, от демонической троицы, убивающей и парализующей человека, разрушающей человеческое достоинство, а за этим и его образование, погружающей человека во тьму и бессмысленность. Поэтому и вся методика, понятого таким образом воспитания, становится не только методикой образования, но и методикой спасения. Это значит, что цель воспитания не только просвещение и наполнение истиной, красотой и добром, но прежде всего, освобождение человека от несовершенства и таким образом от зла, помрачающего его и не дающего достичь и целостно воспринять Истину, раскрыть и осуществить полноту собственного лика.

Такое осмысление образования, придает ему совершенное новое содержание и смысл. Образование перестает быть просто накоплением знаний в одной или многих областях, но приобретает антропологический, этический и глубокий духовный смысл. Образование как обновление, возрождение образа Божия в человеке, его раскрытие и развитие. Простой верующий народ, неотравленный поверхностным европейским рационализмом, не забыл и сохранил в своем языке это этическое значение образа – «без-образие, без-образный человек», что свидетельствует об органической связи образования с этикой, образования и духовной жизни вообще.

Основанное на таком фундаменте воспитание может быть обозначено следующим кратким определением – *«Воспитание – возрождение и формирование человека по Образу Того, Кто его сотворил, его питание вечным Божественным светом, истиной, красотой и добром, одним словом, всеми Божественными совершенствами.»*

Такой подход к воспитанию не отрицает и не исключает современного педагогического опыта. Больше того, всему тому, что в этом опыте правильно он дает внутренний стержень, стабильность и смысл, раскрывает истинный образ человека и его вечное назначение. Без этого образа, в сущности **богообразности**, как нерушимого единства и высшей ценности всего существующего, все то, что происходит в космосе и с космосом, в человеке и с человеком, вся человеческая история, которая включает в себя и историю образования, теряет смысл бытия, свое истинное значение. С ним и в нем все становится, вовек, образным и творческим, богоподобным и христовобразным, вечным и богочеловеческим. И таким образом, образование неотъемлемо от обожения, как конечной цели истинного воспитания.

После этого короткого вступления, мы перейдем к более обширному освещению упомянутых здесь основ православного воспитания. В заключение заметим, что целью этих очерков не является изложение систематической теории воспитания, но лишь краткое введение в основы христианского воспитания.

## **ПРИРОДА ТВОРЕНИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ**

### **Космологические основы образования**

– сотворение мира как из ничего образование его Только в свете Божественного Откровения, т. е. в вечном Божественном свете, просветленному верующему оку, сотворенный мир и человек в нем, во всей своей полноте открывают свой свет и тайну. Просвященный этим светом Пророк, свидетельствует нам, что Бог сотворил мир *из ничего*. Творческой силой Слова Божия и действием Духа Святого, хаос стал космосом (гармония, красота). Сотворение мира можно назвать, и это будет верно, образованием мира и различных существ в нем. Сотворенный мир обретает не просто существование, но свой об-лик, свое об-личье, образ, лицо. Образование это всегда движение от несовершенного к совершенному. Очень важно, что тот процесс, совершающийся в творении с момента его возникновения, не развивается слепо или случайно, ограниченный абсолютным детерменизмом и необходимостью. Творение – результат божественной творческой силы и значит, оно обладает божественной свободой.

Оно утверждается в свободе, а не в необходимости, его природа – слово, а не бессловесность. Если же вечное Слово – основание, а природа – словесность, т. е. богоподобие, совершенно очевидно, что и цель творения – богоподобие. В нем, с самого момента возникновения, теплится тихий, но неугасимый огонь гласа Божия и животворит его, а над ним «*носится*» Дух Святой. Поэтому творение можно понять только вслушиваясь в голос Божий, в нем таящийся, только общаясь с Духом Божиим, осуществлять, непосредственно или посредством, через общение с разнообразными существами и образами мира.

В свете такого общения, основанного на Откровении и встрече, точнее, в котором и состоит тайна Откровения, человек узнает и познает то, что он реально, также как и мир, в котором он существует, создан из небытия, что Бог – существо нетварное, а человек и природа – тварны, сотворены. Сам факт, что и человек и природа, т. е. вся видимая действительность – творение, тварь, является указанием на еще одно, очень важное качество самой тварной реальности, из которой проистекает ее главное отличие от Бога – творения *из ничего* созданного актом Божественной свободной воли, могло и не существовать. Рожденное неограниченной Божественной свободой, оно, в то же время, ограничено своей **тварностью**. Так, богоподобие (словесность) и тварность в целокупном бытии слиты воедино, как и сама его природа. И то и другое свидетельствует о Боге, как о Творце, а само творение свидетельствует о том, что было время, когда его не существовало, свидетельствует о своем прежнем небытии. Как богоподобное творение, оно имеет неистощимую красоту и добро, а как творение, возникшее из небытия, оно – несовершенно. Такой образ возникновения и существования, делают его, по учению Святых Отцов, некой «*тенью*» и «*несовершенством образа*» творческого Первообраза, т. е. Бога. Созданное *из ничего* – творение несет в себе возможность небытия, но как акт Божественной творческой силы, оно – непобедимая реальность и одновременно, возможность бескрайнего роста и совершенствования.

Эта истина, о возникновении мира *из ничего* и о двух возможных путях, таящихся в творении, исключительно важны для человека, для определения его отношения и к самому себе, к той действительности, в которой он рождается и живет, для обретения основ, на которых зиждется бытие, смысла и конечной цели его жизни. Если человек построит свое сознание, самосовершенствование и смысл жизни замыкаясь на самом себе и на изменчивом окружающем мире, он неминуемо устремляется к своему изначальному небытию, т. е. осознание возможности небытия релятивизирует мир и человека, саму систему ценностей, все, над чем человек трудится в течении своего исторического существования. Именно такое сознание становится все более характерным для современного человека. Как таковое, оно разрушает сердцевину, саму суть человеческого упования, ставит под вопрос культуру, нравственность, воспитание и существование человеческого общества вообще. Согласие на «*существование для смерти*» (Хайдегер) и принятие возможности небытия, как единственной реальности, уничтожает представление о «*первозданной гармонии*» (Св. Григорий Палама) человека и мира, и саму эту гармонию.



Между тем, это не единственный путь, который может избрать, определить человек и в своей жизни и в своей истории. Путем веры, этого, по определению Преподобного Максима Исповедника, «недоказуемого знания», которым человек таинственным образом соединяется с Богом в над-сознательном (над-умном) единстве, ему открывается совершенно иная возможность, много реальнее первой, сокрытая со времени самого сотворения во всем существующем. В самой природе творения заложена возможность становиться больше, чем она есть, перерастать себя. Она дана и задана ему в акте творения. Эта возможность может быть определена и в более широком смысле, как онтологическое условие и предпосылка **образования**. Само сотворение мира представляет собой некий способ «образования», потому что, творческим божественным актом, ничто получает свое бытие, т. е. свой «лик» и облик, свой «образ», правда, все еще несовершенный, но полный чудесных возможностей. Так, изначально сотворенное «безобличие» («*Земля была безвидна и пуста*» Быт.1,2), образуется и формируется, восходя от хаоса к космосу, от атома к человеку.

Это говорит о том, что образование, как стремление к возрастанию содержится в природе всего сотворенного. Оно онтологически возможно, оно является желанием и возможностью творения, вложенных в него Творцом. Все творение имеет в себе жажду, некое таинственное и сокровенное влечение к совершенству, к полноте данного ему «образа». Эта способность к возрастанию заметна не только в органической, но и в неорганической материи, и особенно в человеке, как в высшем творении – образе и подобии Божиим. Чтобы это стало более понятным, задержимся кратко на этом богоподобии человеческой природы как условию и онтологическом фундаменте образования и воспитания.

## **АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ**

То, что в сотворении мира и творении, как таковом, предвещается только как онтологическая возможность возрастания твари, к «стремлению к высшему» (*нет ссылки на цитату*) приобретает свою конкретность и полное выражение в способе сотворения богоподобных существ, среди которых, человек поставлен на границе миров – духовного и материального. Человек, по своей природе, существо богоподобное и в тоже же время тварное. Совершенство – основное свойство божественного Существа, поэтому человек не был бы истинно богоподобен, если бы не обладал способностью к совершенству. Творец создает его тело из земли, «праха», вдыхает в него, как залог вечности, Слово Божие и богоподобную (словесную) душу. Так человек, по определению Св. Григория Паламы, становится «После Троицы Божественной троичной природой, как образ Ее, Ею сотворенный, выше других существ – разумный, богоподобный, духовный.» Именно в этой троичности и заключается красота человеческого образа, его богообразие и богоподобие. По словам того же святителя, это свое богоподобие человек должен не просто хранить, но и совершенствовать «верой, подвигом и свободой». Это совершенствование и есть осуществление заданного «подобия», заложенного в человеческую природу. Возможность совершенства снова показывает, что человек не создан как статичное существо, ограниченное некой предопределенностью, он

создан для высшего и большего. В сотворении он получает не просто бытие, но и неисчерпаемые возможности обогащения этого бытия. Человек, как троичное существо является и существом троичного динамизма, развития. В сотворении он получает «силу познания и силу богоявления». Человек, хотя и является, в количественном рассмотрении, малым миром в мире великом, по достоинству и качеству он – «великое в малом», или, в буквальном смысле – **великий мир**. Существует три основных причины, по которым человек в настоящем смысле слова – великий мир. Первая причина – в нем, как в психофизическом существе, сфокусирована вся тайна Божьего творения, вторая причина – как богоподобное существо, он несет в себе нечто большее и высшее, чем все творения в целом, третья – как существо созданное по образу и подобию Божьему, он призван возвысить все творения до божественного уровня и стать обиталищем Святой Троицы, направляя свою свободную волю на исполнение Божественной воли.

Из сказанного можно заключить, что человек создан по образу Божию, не только по отношению к собственной природе и устройению собственного существа, но и по отношению к конечной, ключевой цели своего бытия, реализуемой им в границах земного существования – по той причине, что он по природе существо троичное и неизреченный «образ и подобие» всемогущего Бога Троицы.

В том, что человек в действительности многодинамичное существо, как в отношении к миру, в котором он рождается и который его окружает так и по отношению к самому себе, своему собственному возрастанию и совершенству, это очевидный факт, в котором не сомневается серьезная антропология. На вере в человеческое могущество, т. е. на уверенности в том, что человек способен к большему и совершенному, основывается все развитие человеческой истории, а, следовательно, и истинное воспитание. Разночтения возникают в попытках объяснения этого развития, его причин, целей, границ и пределов. Некоторые понимают его как антропологическую заданность, не углубляясь в вопрос ее происхождения и на этом основании делают чисто практические выводы, другие, особенно в наше время, объясняют это развитие **натуралистически**, основываясь на антропологическом натурализме, делая этот натурализм основой воспитания и образования. Немало и тех, кто это развитие, динамизм, человеческой личности объясняет трансцендентной причинностью, к ним относятся многие философы, как древние так и современные. Естественно, что такая трактовка отражается и на их понимании образования и воспитания. Между ними особую группу составляют мыслители и педагоги, которые признают трансцендентную причинность мира и человека, но одновременно приписывают им самодостаточное, автономное развитие (деисты, представители европейского просвещения). Согласно такой теории, причина существования человека и мира лежит вне мира, человек и мир развиваются автономно, по своим законам, без вмешательства самой Причины. Так, до недавнего времени распространенный в мире **марксизм**, в своей сути сводится к натурализму и материализму 19 века, хотя и имеет свое специфическое объяснение человеческого динамизма и динамизма человеческой истории. Марксистская теза, по которой «труд создал человека», дает понятие, хотя и упрощенное, об основах марксистской антропологии, социологии и педагогике. Человек, осмысляемый как результат собственного труда и общественных

отношений, является субъектом, который самореализуется в границах истории, *преимущественно* историческое существо, и его развитие и динамизм – исторические развитие и динамизм. Можно сказать, что в такой трактовке, человек существо – которого не существует, возникающее и создаваемое в границах истории.

И также как деизм – защитник автономности мира и человека от Бога, также, в определенном смысле, и марксизм – поборник автономности истории и человеческого исторического развития от природы. Такой автономностью марксизм хотел освободить человека и его историческое развитие от природной ограниченности и детерменизма (эта тенденция получила особенное выражение у экзистенциалистов, например, у Сартра, марсистской ориентации) Но самореализация вне природы и без Бога означает неизбежное превращение в **призрак отношений** и несмотря на все прометеево-утопические усилия, попасть в плен того же природного детерменизма, ибо в плане человеческой истории и развития история без метаистории неминуемо превращается в иллюзию и призрак; природа без свободы в самом начале, т. е. понятая как замкнутый круг, а не как творение божественной свободы, без богоподобия своего устройства и своего призвания, неизбежно превращается в мертвецкую, и для человека и для всего творения, для их общей истории. При таком положении вещей человеческий динамизм, природный, исторический, теряет всякий смысл, осужденный на смерть и бессмысленность.

В христианстве человек понимается как существо открытое и в смысле своего рождения и конечной цели его бытия. Еще до его возникновения (создания) существует божественная бесконечность; уже в самом начале в него заложена божественная свобода. Он, как динамичное существо, создан «по образу» неизреченной тайны Божией. Как таковой, он бытийно расположен к бесконечности этой Тайны. И больше того, по учению Святых Отцов, он по своему устройению и назначению, существо способное **ипостасно** соединиться с самим Богом. Это значит, что человек по своей природе способен к бесконечности (Сарах Infiniti), т.е существо расположенное к Богу (Сарах Dei) или, по словам о. Иустина Поповича – существо, созданное **как потенциальный Богочеловек**. Следовательно, возможности человеческого развития зиждятся на Божественной творческой свободе и вечном замысле о человеке, его расположенности к этой свободе, также как и на способности своим свободным движением и подвигом осуществить этот божественный замысел о себе. Божественная любовь и вечная свобода, это зов и призыв к бесконечному синергическому совершенствованию. Заданная богочеловечность, содержащаяся в этом, «*по подобию Божьему*», и заложенная в ней возможность бесконечного совершенства, свидетельствует о том, что человек не создан как законченное существо, что «история» его развивается не только в границах времени и пространства. Происхождение и устройство его богоподобно (логосно), богоподобно и предназначение, потому и история его богоподобна, живородна, промыслительна. Такая история, с полным правом может быть понята как история **образования** и роста. Эти рост и образование имеют не только биологическую природу, хотя и биологическое развитие органически с ними связано. Речь идет о целостном общем росте, который достигается

всесторонним формированием и воспитанием человеческой личности, путем полного преображения человеческого лично-соборного и космического бытия. Первоначальное состояние, в котором человек пребывал по сотворении, было младенческим состоянием (по св. Иринею Лионскому, человек был создан как дитя, потому он так легко впал в грех), но в то же время ему были даны бесконечные возможности. Эти возможности, по образу Божьему созданного человека, проявляются и реализуются в перерастании «образа» в «подобие» Божие, а «образ» и «подобие» и динамическое отношение между ними представляют собой онтологическую основу образования и воспитания человека, и его развития вообще. Опять же, это динамическое отношение «образа» и «подобия» Божия в человеке, имеет богочеловеческий характер и может быть верно понято только в свете Боговоплощения. Учитывая же подчеркнутую тесную связь, существующую между богоподобием человеческой природы, вечным Божиим замыслом о человеке, и образованием, становится очевидно, что истинный смысл воспитания может быть понят в свете того же воплощения Бога Слова, как Альфы и Омеги всего существующего.

Без такой тесной связи учения о человеке и его назначения, с тайной Богочеловека, христианская антропология была бы абсолютно непонятна, а с другой стороны, воплощение Бога Слова, без его связи с самой человеческой природой и высшим назначением человека, также осталось бы непонятным и необъяснимым. В этой органической связи человеческой личности с тайной Богочеловека, человеческая человечность открывается равнозначной Христовой богочеловечности, точнее, она открывается, как возможность и подготовка человека к наполнению богочеловеческой Полнотой, во Христе явленной и видимой.

## **БОГОЧЕЛОВЕК КАК АЛЬФА И ОМЕГА ВОСПИТАНИЯ**

В тайне Богочеловека осуществились и открылись безграничные возможности человеческого роста, заложенные в его природе, они открылись как возможности все более глубокого уподобления Богу, ипостасного единства с Ним. Тайна Христа открылась когда *«пришла Полнота времен»*, но готовилась она еще прежде сотворения мира, предвечно, а начала открываться уже с момента возникновения мира и человека, как высший смысл заложенный в них, как конечная цель бытия. Библейская и святоотеческая мысль учит, что мир создан через Христа и ради Христа, что с Ним и в Нем человек не просто спасается от греха, зла и смерти, но обретает первозданную полноту своего бытия, своего *«благобытия»*.

Хотя сотворение мира и человека, как и вообще Божественное Домостроительство, дело всей Святой Троицы, личность Бога Слова в этом Домостроительстве промысления, спасения и обожения всего творения, занимает особое место. Прежде всего Бог Отец создает мир Своим вечным Словом и это изначальное творческое присутствие Бога Слова в тварном мире, явилось чудесным предображением будущей тайны Воплощения. Это особенно значимо, как уже мы уже подчеркнули, для сотворения человека: возможность Боговоплощения заложена в самой природе человека, человек сотворен

потенциальным Богочеловеком. Это значит, что раскрытие и реализация полноты человеческой личности, возможно только в раскрытии полноты Божественного Слова в человеке, реализация человеческой личности, совершается подвигом, она происходит в пути и движении от просто-бытия, через благо-бытие, к вечному благо-бытию. «Простобытие» – это обычное человеческое существование, подобное существованию других творений и существ, оно всего лишь подготовка и условие для «благобытия» – бытия в добре. Полнота же благобытия даруется человеку именно воплощением Бога Слова. Этот богочеловеческий смысл и характер человеческого бытия особенно подробно рассматривает Преподобный Максим Исповедник, он очень ярко подчеркивает то, что Бог Слово от начала мира был готов к Воплощению, также как и мир был готов к соединению человека и Бога, божественной и человеческой природы. Без такого соединения освящение и обожение всего творения совершиться не может. Воплощение Бога Слова, тем самым, открывается как суть и глубочайшая тайна тварного мира, как в плане его возникновения и заложенной в нем конечной цели бытия, так и в плане искупления и спасения, и наконец – обожения.

Бог сотворил человека, открывал и являл ему Себя, общался с ним, сотворил его с целью, чтобы затем, Он Сам мог стать человеком; человек создан для того, чтобы в нем воплотился Бог и обожил его. Так как «Образ», по которому человек создан, есть именно вечное Слово Божие, то же Слово, Которое воплотилось, то и тайна святотроичного Домостроительства открывается и совершается в мире как «тайна Христа», которую Апостол Павел называет – *«великая благочестия тайна»* (Эф. 3,4.9; Кол. 1,27; 2,2; 1. Тим. 3,16), он же говорит и о «строительстве» («домостроительстве»), *«тайне скрытой в Боге от века»* и ее раскрытии. История мира для него – история Божественного «домо-строительства»: мир и человек призваны стать «домом» (Церковь) Божиим, Божественной обителью. Человек есть «место» неизреченного богоявления и раскрытия образа Божия.

Нужно подчеркнуть еще одну важную христианскую истину – Богочеловек Христос не просто явление Бога, но одновременно и явление и раскрытие истинного человека. Это подтверждает, так же как и многие другие Святые Отцы, Св. Ириней Лионский. По его пониманию, до воплощения Христа, то, что человек создан по образу Божию, было облечено лишь в слова, но не было еще реально явлено, так как Слово, по Образу Которого сотворен человек был невидимо. Поэтому человек так легко отказался от своего подобия. Когда же Слово Божие – Христос, воплотилось, подтвердилось и то и другое: Он показал истинную **икону**, явил реальность подобия, соуподобив человека невидимому Отцу. Это открытие вечного Слова в человеке и Его вечной славы, и прославление человека Богочеловеком, представляет собой сокровенную сущность прошлого, настоящего и будущего мира и человека. Вот как Преподобный Максим Исповедник говорит об Иисусе и Его воплощении – *«Это великая и сокровенная тайна, это блаженная цель ради которой сотворено все, это от начала творения промыслительная божественная цель, которую, когда мы объясняем ее, говорим, что это обетованная цель, ради которой все существует... Это преимущественно конечная цель Промысла и всего того о чем было промыслено, согласно которому в Боге вершина и сумма всего, что Он сотворил...»*

Следовательно, если историческое развитие и прогресс и не могут быть правильно поняты вне антропологии и антропологического основания, тогда и антропология не может иметь глубокого основания без этого богочеловеческого измерения. Эта же богочеловеческая тайна человеческого существа имеет решающее значение для воспитания и образования, их методики и главной цели. В свете этой тайны, человек по природе и по призванию – богочеловеческое существо; богочеловечен и его характер (этос), богочеловечно и его образование как путь и способ приобретения этого характера и достижения высшей цели своего существования. В таком свете рассмотренное воспитание, уже не просто этическое усовершенствование, также как образование не просто собирание знаний и образование ума, или подготовка человека к наиболее успешному и эффективному достижению практических жизненных целей. Очищение человека от греха, тьмы и неведения, стяжание добродетелей, точнее усовершенствование в добродетели – это только подготовка к высшей цели образования и воспитания: **питания** человека Богом, Божественными совершенствами, как Хлебом жизни. Следовательно, конечной целью воспитания является соединение человека с Богом, а образования – формирование Бога в человеке, точнее **образование** Христова образа в нем и образование его вечного богоподобия. Из сказанного очевидно, что главный смысл образования и воспитания человека – обожение человека, то что человек создан как «переходное» существо, от человека к богочеловеку, от человечности к боговечности.

Эта вечная цель, заданная и поставленная человеку как главная, придает смысл всей человеческой истории и истории человеческого общества. Учитывая же устройство самого человека и жизни вообще, цель эта достигается не индивидуально, но всегда в **общности**. Эта **общность** (союз, община) в природе человеческого личного, общественного и космического бытия. Человек по своей природе и назначению **экклезиальное, церковное**, т. е. соборное и собирающее существо. Эту церковность и соборность провидел еще древний эллинский философ Аристотель, назвав человека «общественным существом». Христианское Откровение и опыт дают этой «общественности» человеческого бытия полноту смысла и открывают его настоящее значение, и делает это именно через раскрытие экклезиального характера человека.

Экклезиальность, церковность, шире и глубже просто «общественности»; общественность более или менее исчерпывается биологически-социальным измерением, или, в лучшем случае, биологически-этическим аспектом. В отличие от общественности как социально-этического измерения человеческого существования, церковность и соборность человека, основанные на образе возникновения человека и на тайне, вбирают в себя, помимо социально-этического измерения, еще и бытийную, экзистенциально-онтологическую, космическую и исторически-эсхатологическую полноту соборного, богочеловеческого бытия.

Соборная полнота такой богочеловеческой жизни рождается и исполняется в общности человека с Богом, другим человеком, миром. Это общение без сомнения можно **назвать троичным синергизмом**, который открывается как исторически-эсхатологический образ существования мира и человека, пронизанный неизреченной любовью Святой Троицы, как Ее «образ и подобие». Без познания

истины о Святой Троице, устройство мира и человека навсегда останется непонятым. Троичный же синергизм, как образ существования мира и человека, ведет и возводит именно к этому познанию. Как таковой он может и должен быть рассмотрен как основа и метод истинного воспитания и образования.

## ТРОИЧНЫЙ СИНЕРГИЗМ КАК ОСНОВА ВОСПИТАНИЯ

Мы уже отметили, что человек, по своей природе и назначению – экклезиальное, церковно-соборное существо. Его **церковность** подтверждает, прежде всего Богочеловеческая тайна. Но, более конкретно, в чем же именно она заключается, эта экклезиальность его существа и его вечного назначения? Человек – создание «собранное» и объединившее в себе психофизические силы, но его экклезиальность простирается много дальше и шире этого. Он экклезиален по той причине, что объединил в себе духовный и материальный мир; онтологически и историко-эсхатологически экклезиален в силу присутствия и действия в нем святотроичных божественных сил и благодати Духа Святого; экклезиален и потому, что имеет единую природу со всеми людьми и общее призвание в составе человеческого рода и всего существующего к возрастанию и к той эсхатологической действительности, к тому состоянию, которое Преподобный Григорий Синаит называет – «Богочеловеческим состоянием Сына».

Как психофизическое существо, человек собирает в себе и духовный и материальный мир, в нем фокусируются обе эти реальности, и становятся двуединой действительностью. Человек, как таковой, одарен многими психофизическими свойствами, важнейшие из них – ум, воля, чувства. Только гармоническим развитием и равновесием этих свойств, человек достигает полноты своего образа и исполняет свое назначение. Такое гармоническое развитие человека, неосуществимо без правильного воспитания и образования.

Присутствие святотроичных сил и благодати Божией в человеке, это то, без чего он, как тварь немислим. Без Божией благодати человек не сможет стать настоящим полноценным человеком. Ее антропологическая необходимость показывает, что воспитание результат не только человеческих усилий, но и благодатного божественного воздействия. Человек воспитывается не только своими усилиями и трудом (хотя и без них нет воспитания), но с помощью божественного действия и благодати. Воспитание зиждится именно на этом синергизме человеческих психофизических сил и освящающей и просвещающей благодати Божией.

Этот синергизм, сотрудничество человека и вечной божественной благодати, осуществляется не индивидуально, но всегда в союзе. Союз же основан на едином Творце и на единстве человеческой природы, на общежитии в мире и на единстве Духа и вечного богочеловеческого призвания всех людей и всей твари. Человек, по самой своей природе, направлен к Богу, как Творцу и Промыслителю, на других людей и окружающие существа. Это значит, что он не существует и не может существовать только для себя. Без **другого**, он как бы без самого себя, он лишен своей первоизданной красоты и не способен к своему исторически-эсхатологическому совершенству и полноте бытия. Поэтому и сказано о человеке,

что существует в **отношениях**. Но они не исчерпываются только естественными или социально-общественными, или еще меньше, «производственными отношениями», на уровень которых, сводит человека современный марксизм, хотя все они, в своем роде «строят» человека, но человек не сводится к ним и не ограничивается ими. По своей природе, он выступает из всех этих отношений, открываясь для других, таинственных и сокровенных отношений, которые, хотя и непознаваемы и таинственны, являются вечным утверждением и его, как личности, и всех тех отношений, в которые он вступает. В них общность людей и других существ становится нерушимой общностью, союзом, они внутренняя и невидимая нить, соединяющая все творения и их существование во времени и вечности. Это, в действительности, те первые и последние отношения, с помощью которых все творение не только получает свое бытие, но сохраняет его, возрастая в них и эсхатологически перерастая в «новое небо» и «новую землю». Это отношения и союз, существующие между Богом и человеком, между Творцом и тварью; союз, который обретает полноту в тайне Боговоплощения, как «неслиянного и нераздельного, неразлучного и неизменного» единства божественной и человеческой природы, в Христе Иисусе, Сыне Божиим и Сыне Человеческом.

Мы называем этот синергизм троичным по двум причинам: а). человек есть то, что он есть и становится тем, чем должен стать, в живой встрече с Богом, с ближним и природой; в отчуждении от Бога, от ближнего и единства с ними, от органической связи с ними – человек отчуждается от самого себя. б) В этом единстве Бога, человека и природы, и образе этого единства, раскрывается тайна Святой Троицы и святотроичного действия, которое формирует это единство, как его «образ и подобие». Таким образом рассмотренное единство тварного бытия, укорененного в Святой Троице, приобретает и открывает свою онтологическую и эсхатологическую плоскость, рядом с той, природно-социальной и общественно-этической, видимой и ощутимой, но которой далеко не исчерпывается содержание человеческой жизни.

Истинное воспитание немислимо без этого троичного синергизма. Помимо подготовки к решению ежедневных природно-социальных и общественно-этических проблем, помимо возможности получения знаний, целью воспитания является формирование вечного человеческого образа, осмысливая в нем всю практическую и будничную жизнь, и всю историю. Троичный синергизм это синергизм «двух или трех», собравшихся во имя Христово. Он основан на свободном принятии другого и на открытости для другого, по утверждению Владимира Соловьева, корень ложного существования лежит в непроницаемости для ближнего, т. е. во взаимном исключении существ друг другом, в то время как истинная жизнь, означает жизнь в другом как в себе, нахождение в нем позитивной и безусловной полноты своего существования.

Троичный синергизм открывает, что человек не ограничен слепой судьбой, что он не пассивный наблюдатель происходящих вокруг него исторических событий. В силу данных ему возможностей и дара свободы, он сознательно и свободно участвует и влияет на них, способен менять и формировать их. Он – не игрушка в руках некоего божества, как думали некоторые философы, и не подручный материал истории. Он действует в истории как творческое существо,



одаренное исключительным динамизмом. Этот динамизм часто служит разрушительной силой, когда человек творит дела тьмы и зла. Он и тогда «сотрудничает», но уже не созидательно. Отпав от сотрудничества и общения с Богом как Источником своего бытия, он в этом случае сотрудничает с демоническим началом, силами зла, выстраивая богоборческий союз обезличивания и «обезображивания», приводя таким образом, себя и окружающий мир неестественное состояние.

Троичный синергизм основан на внутреннем единстве всей существующей действительности, а это значит на единстве человека и космоса, оно не статично и окончательно: все творение таинственным образом стремится к своему развитию и совершенству, собственным подвигом и действием благодати восходит к цели. Это единство – единство человека и мира, как творения, в Боге, как Творце и Промыслителе. Как таковое оно – дар. Врожденное стремление человека и мира к еще более глубокому единству с Богом, ради осуществления своего предназначения, оно предполагает и требует свободного сотрудничества разумных тварных существ с Богом, ради того, чтобы замысел Божий о человеке и мире был осуществлен и оживотворен. Такое сотрудничество ведет к все большей пронизанности и объединению тварных существ между собой, также как и их сближению и объединению с Богом, как конечной цели своего совершенства. Чем глубже единство тварных существ, тем более выражена их церковность, и наоборот, чем дальше они удалены друг от друга, тем более дезинтегрированы между собой, тем более нецерковны, небогоподобны.

Существующее единство тварных существ и их стремление к еще более близкому и совершенному единству, и стремление к совершенству вообще, ни в коем случае не могут рассматриваться как слепой механический процесс. Если бы речь шла о таком, слепом процессе, не могло бы быть речи о синергизме, и меньше всего о троичном. В этом смысле надо понимать и естественные науки: как великий человеческий подвиг, основанный на Божией заповеди о «владении землей и небом», т.е. на врожденном человеческом даре обладания.

Невидимая точка этого единства и динамического движения к полному единству и совершенству, находится в таинственном даре свободы. Уже само существование мира есть дар божественной свободы; в нем, как таковом, свобода присутствует и как зов (потенциально) и возможность, или как конечная цель, которая должна и может быть достигнута. Присутствие божественной безграничной свободы в корне бытия как такового, и особенно в человеке, как богоподобном творении, она является предпосылкой освобождения бытия от его детеминированности тварностью, и все большего самоуглубления и совершенствования свободы разумных существ, и тем самым совершенствования их **образа**. Бог свободно дарит себя человеку и творению; человек свободно принимает божественное дарение, вращая в него и возрастая в нем, овладевая окружающим творением и собственной тварностью

Образование человека может и должно быть основано на таком свободном синергизме. Без возможности свободного сотрудничества и без осуществления этой возможности, образование и воспитание ничем не отличались бы от других механических процессов в природе. В крайнем случае они превратились бы в

дрессуру или пустую игру с человеком и вокруг человека, в границах его короткого природно-исторического существования. К этому нужно добавить, что Божия заповедь, данная **человеку** в Раю, была призывом именно к такому свободному троичному синергизму, ради осуществления данной человеку и творению цели. Поэтому, необходимо в продолжении нашего изложения, остановиться на воспитательном значении первой заповеди Божией. На ней нужно задержаться особенно, потому что именно она с самого начала трактуется как отрицание этой основной предпосылки человеческого развития, о котором шла речь, т. е. как отрицание свободы человеческой личности и ограничение человека. Такая трактовка, подсказанная прародителям и принятая ими, и является сущностью сатанинского обмана; на ней основан всякий человеческий бунт, на протяжении всей истории, направленный против Богоцентричности человеческого существа и достоинства, и против Богоцентричности его образования.

### **ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ПЕРВОЙ ЗАПОВЕДИ**

В чем же была суть и каково было содержание первой Божией заповеди? Какова была ее цель? Заключалась ли ее сущность в запрете и ограничении, как ее и другие заповеди, понимает, помраченный грехом, ум падшего человека, или ее сущность в чем-то ином?

Заповедь о неядении от древа познания добра и зла имела своей целью показать человеку его истинную меру, и открыть, что истинное его призвание в свободном выборе жизни или смерти. Первой своей заповедью, Бог поставил человека на путь жизни и путь смерти, поставил перед выбором. Соблюдение её, питание ей, как вечным Словом, которое исходит из уст Божиих, означали бессмертие человеческой природы; её нарушение значило победу смерти, лишение человека Хлеба Жизни и богопознания. И следовательно, первая заповедь несла не ограничение, но полноту, призыв к полноте и совершенству жизни, свободному сотрудничеству с Богом. Человек не создан пассивным потребителем божественных благ и вечной жизни, но призван путем динамического синергизма стремиться к своей конечной цели и полноте бытия, становясь, таким образом, сотворцом Бога по отношению к себе и окружающему миру.

Заповедь была призывом к добродетели и подвигу, за которыми, по словам Преподобного Таласия Ливийского, по самой природе вещей, следует жизнь, также как за нарушением заповеди – помрачение и смерть разума, а затем и самого человека и духовного и телесного (Добротолюбие В, 225,48–49). Святые Отцы учили, что добродетель – путь, ведущий в жизнь. Но не только это. Сам Бог сокрыт в Своих заповедях и тот, кто ищет Его, находит, в той мере, в какой вкладывает в поиск свой труд, т. е. соответственно своей добродетели и подвигу. (Добротолюбие, А, 107,190). Исполненная и, в добродетель обращенная заповедь, означает встречу с Богом и общение с Ним, не только сокрытым в заповеди, но в опыте переживаемым как «всесовершенная добродетель» (Григорий Нисский, «Жизнь Моисея»). Итак, исполняя заповедь, человек исполняет заповеданное Богом и стяжает добродетель, уподобляется Богу, как «*совершенной добродетели*»,

открывая и переживая Самого Господа *«как сущность всех добродетелей»*. (Преп. Максим Исповедник ПГ,91, 1081 Д).

Раскрытием в заповеди и ее исполнении того глубокого, не только этического, но и онтологически-антропологического и теологического смысла, мы познаем то, что божественная и живоносная заповедь в действительности – *«всесвятая божественная воля и замысел о человеке и мире, и путь, которым осуществляется эта божественная воля и замысел.»* (Преп. Филофей, Добротолюбие В, 279, 16). Божья **воля** о человеке, означает божественный замысел о человеке, означает вечную безграничную богоданную цель человеческого бытия. Заповедь – указатель к этой цели, призыв к согласованию бесконечной божественной воли со свободой и волей человека, чтобы человеческая воля в этом божественном согласовании открыла и дала возможность человеку осуществить эту, в Божией воле сокрытую и сокровенную, вечную цель человеческого существования. Божии заповеди и только они, есть *«свет и жизнь»* (Добротолюбие Г, 238, 11), они то, что делает человека целостным и настоящим. Нет ничего более соприродного человеческой природе, чем божественная заповедь; заповедью раскрывается человеческая природа и открывается, что добродетель, т. е. живот по Богу и в Боге – единственный естественный и нормальный способ человеческого существования. Добродетель как плод исполненной заповеди и как уподобление Богу представляет собой внутренний ритм человеческой жизни и роста. Исполнение заповедей и стяжание добродетели, тяжелы и мучительны только для той природы, которая поработана противоестественным состоянием. Трудность заключается в освобождения от этого противоестественного, помраченного состояния, а не в самой заповеди и добродетели. Поэтому, когда в Новом Завете говорится о пути, ведущем в Царство небесное, как о *«тесном и узком»*, то речь идет о начальном этапе жизни в добродетели, которому свойственна борьба с падшим греховным и помраченным состоянием человеческой природы; для тех же, кто преуспел на этом пути, иго заповеди открывается как *«благо»* и бремя добродетели – *«легко»* (Мф.7,13; 11,30). Эта первая степень, которая требует творить *«дела правды»*, приближает человека к добродетели внешним образом, т. е. преимущественно имеет характер *«этической педагогики»*. Этическая педагогика готовит человеческий ум и человека вообще, к более глубокому просветлению, к познанию внутреннего смысла и *«словесности»* (логосности) самих заповедей, а значит, она готовит его к познанию самой Истины. Через постижение внутреннего смысла заповедей приобретает истинное знание, человек становится истинно просветленным существом. Заповедь становится *«свет стезям его»* и просветлением ума его (ср. Преп. Максим Исповедник В, 112, 14–15)

Преп. Максим Исповедник не случайно говорит о добродетели, как о пище, питании человеческом. Согласно с ним, человек питаясь добро-деланием, *«телом добродетели»*, возводит ум к истинному знанию, которое черпается из опыта встречи с самим Источником истины и знания, а точнее, к общению с самой Истиной. Но исполнение заповеди Божией дает не только истинную пищу, питая и воспитывая, заповеди не только *«путь ведущий в жизнь»*, возводящий человека, как смертное существо, к вечной и бессмертной жизни, кроме этого, заповедь Божия учит человека **благословенному употреблению** вещей. Это значит:

заповедь не только открывает Бога как истину, давая знание о Нем, возводя к общению с Ним, но и дает человеку возможность установить правильное отношение ко всему творению, открывая его внутреннюю тайну и смысл. Благословенное употребление творения и всех явлений в нем, есть единственно возможное употребление, которое согласуется с божественной волей и с целью, дарованной Богом, создавшим его силой Своего **благословения**, т. е. силой Своего Слова. Благословение, почивающее на творении, сокрытое в нем, идентично благословению, полученному человеком в **заповеди**. И то и другое, одновременно, благословение и заповедь – выражение божественной воли, как по природе и устройству, так и по цели и вечному назначению. Согласно этому божественному **благо-слову**, творение и человек не самородок и не самоцель. Отнесется ли человек к творению, как единственному источнику жизни, красоты и знания, он неминуемо превратит его в *«древо познания добра и зла»*. Питаясь от этого дерева, находя в нем только красоту и знание, т. е. употребляя творение **неблагословенным** образом, противоположным Божией заповеди, человек теряет истинное знание о творении и возможность приобретения этого знания; он становится слеп и умирает, вместе с собой погружая во тьму и смерть все творение. Нарушая заповедь, человек утрачивает божественный свет и знание, составляющие суть самой заповеди, в которых виден и открыт внутренний свет и смысл всего существующего. Так свет, который по природе и назначению, есть свидетельство божественного действия, присутствия и славы, превращается в непроницаемую стену, идол, которому человек начинает поклоняться, как Творцу. Благословенным же употреблением творения, согласным Божией заповеди, то же творение начинает *«воспевать славу Божию», «вести и возводить к Богу, приводя человека своей внутренней истиной и богоподобием к вечной Божественной истине и вечному Слову Божию»*.

Значит, не только исполнение заповеди открывает сокрытого в ней Бога и ведет к Нему, но и благословенное, согласное с заповедью, употребление творения, человеческий синергизм с ней, делает творение богоявляющим и благовестующим. Вот как Преп. Максим Исповедник объясняет этот просветляющий и просвещающий характер божественной заповеди: *«Сын Бога Отца, Бог Слово, таинственно присутствует в каждой заповеди. А Бог Отец, присутствует в Своем Слове по природе. Следовательно, тот, кто принимает и исполняет божественную заповедь, принимает Слово Божие. Тот же, кто через заповедь принял Слово, одновременно, через Него принял природно почивающего в Нем Духа, потому что сказано: "Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня" (Ин 13,20) Поэтому следовательно тот, кто принял заповедь и исполнил ее, таинственно принял в себя Святую Троицу»* (Добротолубие В,82–83,81).

В чем же все-таки состоит воспитательный характер Божией заповеди? Он состоит в вышеизложенной, ей свойственной, этической педагогике, которая готовит человеческий ум к более глубокому познанию Истины и просветлению. Она также воспитывает и учит человека благословенному и правильному подходу к природе в целом, с которой человек органически связан и самим своим рождением и историческим бытием. Без правильного отношения к тварному миру,

в котором человек живет, без установления правильного отношения ко всему творению, также как и без познания его смысла, человек не только не способен познать самого себя, но и не в состоянии разгадать и достичь цели своего собственного существования. Это *«благословенное употребление вещей»* обуславливает воспитание и возрастание человека вместе со всей природой, но не ограничивает их в ее рамках. Оно свидетельствует и подтверждает, что человек является «природным» существом, но не ограниченным ей. Человек и природа сотворены благословением Божиим и тем же благословением и заповедью они открыты для непрерывного роста и перерастания самих себя в новые божественные бесконечности. В современном, так называемом, научном подходе к природе, и от него родившемся педагогическом натурализме, человек находится в постоянной опасности потерять именно это чувство именно этой открытости человека и природы и их общего вечного горизонта. Неблагословенное употребление себя и природы, точнее – злоупотребление, как раз состоит в этом самовлюбленном замыкании человека на себе, потребительском отношении к природе, существовании в этих замкнутых границах. Такое ограничение неминуемо ставит непреодолимые границы и воспитанию, на эти границы осуждена не только человеческая природа, но и вся историческая деятельность, и следовательно та, которая касается воспитания и образования.

Наконец, божественная заповедь воспитывает и своим сокровенным внутренним содержанием. Божественная тайна присутствует в заповеди и влечет своей глубиной и красотой, таинственно, изнутри возрождая и перерождая своим благодатным присутствием и действием, ум и сердце человека.

Воспитательный характер божественной заповеди заключается, как мы уже сказали, и в воспитании через ее исполнение, человеческой свободы для уподобления ее божественной воле и свободе. Заповедь была и остается своего рода распятием человеческой свободной воли и, таким путем, ее созревание и утверждение в Добре. Рассмотренная таким образом заповедь, раскрывает и свой **крестоносный** характер, она – первое испытание и **крест** для человека. Через нее, еще в Раю, была предуказана тайна Креста и то, что Истина требует восхождения, свободного подвига, свободного выбора. В возможности этого свободного выбора сокрыто истинное человеческое достоинство. Только вкладывая свой труд, человек приближается к обожению, к соединению со Святой Троицей, достигая таким образом, конечной цели и воспитания и всего своего исторического делания. Свобода воли, таким образом, раскрывается как корень истинного человеческого развития и роста, но с другой стороны, как мы увидим дальше из нашего изложения, как корень помрачения и гибели человека, как причина его обезбожения.

После этого краткого введения мы перейдем к более широкому изложению перечисленных основ православного воспитания. В заключение заметим, что целью этих очерков не является изложение систематической теории воспитания, но лишь краткое обозрение основ христианского воспитания.

## ГРЕХОПАДЕНИЕ КАК ПОТЕРЯ ОБРАЗА

Одна из основных истин христианской антропологии – библейское учение о **грехопадении прародителей**. Согласно этому учению, лучше сказать, благодатному опыту, состояние, в котором находится человек и его природа в исторической данности – состояние противоестественное. Исторически мы сталкиваемся с падшим человеком; знание о неиспорченном человеческом образе, о том, каким он вышел из рук Божиих, мы черпаем в Откровении. Исторически ощутимо и очевидно – тот первозданный человеческий образ, снова нам открывается и сияет только в тайне Богочеловека Христа. Но и явление Самого Христа, связано с грехопадением и последующим освобождением человека от павшего состояния, ради возрождения в человеке первозданной боготканной красоты его существа. После грехопадения человека, Сам Бог, помимо Творца и Промыслителя, становится **педагогом**. Цель Божественной педагогики – спасение человека от греха и его последствий. Спасение — это возврат человеку его первозданного (первобытного) здоровья, и возможно это только с помощью божественной педагогики и собственного подвига в ее усвоении.

Богopodobие даровано человеку в самом сотворении «по образу и подобию Божию», эта потенциальная богочеловечность и церковность его существа, были помрачены и повреждены грехопадением. Так стало необходимым, чтобы в Божественный Промысл о человеке и мире, вошел еще один, исключительно важный аспект, как предпосылка достижения первоначальной цели творения. Это аспект сотериологический. Спасение, означает выздоровление от болезни, и избавление от ее последствий. Если воспитание пренебрегает тем трагическим состоянием, в котором оказался человек, и не имеет сотериологического характера, оно никогда не сможет открыть и вернуть истинную полноту человеческого лика (образа), оно неизбежно потерпит поражение, сталкиваясь со все новыми, неожиданными глубинами человеческой природы, в действительности противными ей, но все же ей присущими и имеющими видимость истинности.

Каковы же они, эти «темные глубины» человеческой природы и откуда? Они берут свое начало в злоупотреблении свободной волей, в ее противоестественной, противоположной направленности. В свободной воле заложено и человеческое достоинство, и в ней же заключен человеческий трагизм. Противоестественная направленность свободы порождает зло и тьму. Это говорит о том, что зло не является природой существа, оно только **состояние**, в котором оказалась или может оказаться природа разумного творения. Такое библейское понимание свободы как главного источника и корня всего, что происходит с человеком и окружающим его миром, имеет исключительное значение; истина, что зло и тьма не принадлежат природе разумных существ, равно как и природе всего тварного мира, будит в человеке неистребимую надежду и оптимизм, что зло, как бы оно не разрослось, не абсолютно и не неискоренимо. Природа может одержать триумф над тиранией зла и не-природы, конечно, только свободным возвращением к первозданному состоянию.

Этот оптимизм, однако, не должен быть наивным и поверхностным, не должен недооценивать реальной силы зла и власти тьмы над человеком, необходимости непрестанной борьбы с темными глубинами в человеке и мире. Потому что, хотя

зло по своей природе противоестественно для **тварного существа**, ибо оно есть небытие, разрастаясь становится, пусть ложной, но, своего рода, второй природой творения. Как таковая, она приобретает огромную силу в максимальном использовании и злоупотреблении в темных целях, динамизма богоданных энергий и сил, которыми одарена природа всех существ, особенно разумных. Вот, что говорит об этом Максим Исповедник – *«Зло есть бессловесное движение (направленность – авт.) природных сил, на основании неправильной оценки, на нечто вне цели»*. В человеке таится огромная сила, устремится ли она в неверном направлении она может причинить неизмеримое зло, так как же и принести бескрайнее благо, если будет направлена верно.

Природа, с ее динамизмом, не может быть истреблена, но может быть злоупотреблена. По Св. Афанасию Великому, человек, по природе существо динамичное («добродвижное»), не прекращающее двигаться и действовать даже когда отвратиться от добра. Но тогда оно уже не движется добродетельно, богонаправлено, а будучи не в состоянии остановиться, думает, что этим действием спасает и сохраняет свое достоинство, забывая, что не создано для движения вообще, но только для движения в том направлении, в котором должно двигаться (Логос ката Эллинон, 4).

Сущность человеческого исторического падения, состоит именно в этой, неправильной направленности человеческих сил. Помрачение и расслабленность их, происходят из-за этого неверного, непопадающего в истинную цель движения, которое, в конце концов, становится бесцельным. Согласившись с дьявольской ложью о Боге и Его заповедях, утратив таким образом доверие к Богу и близость к Нему, Адам и Ева неминуемо изменили и отношение к окружающему их творению, уже его сладостью пытаюсь заменить потерянную сладость богообщения. Человек – существо, которому свойственны три основных экзистенциальных потребности – потребность в пище и общении, жажда прекрасного и жажда знаний. Все они одновременно проявляются в тот момент, когда Ева приняла в сердце дьявольскую ложь и преступила заповедь. Вот как книга Бытия описывает внутреннее созревание греха в Еве, ее помрачение, представленное дьявольской хитростью, как просветление и истинное знание (в этом описании дан глубокий психологический анализ зарождения и развития человеческого греха, во все времена) – *«И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела и дала также мужу своему и он ел»* (Быт. 3, 6). Дьявол, предлагая человеку пищу, красоту и знание, предлагает ему то, без чего человек не может быть человеком. Помрачая же в нем благодатный дар различения временного и вечного, он подменяет истинные пищу, красоту и знание фальшивыми, нетленное – тленным, жизнь – смертью, свет – мраком. Сладость, красота и познание чувственного мира, созданы для того, чтобы благодаря правильному их применению, быть предвкушением вечной божественной сладости, красоты и знания, а превращенные дьявольским обманом в самоценность, без Божьего благословения в себе, без *«Слова Божьего, которое исходит из уст Божиих»* (Мф. 4,4), дающего смертному бессмертие, они становятся источником человеческой трагедии, помрачения и безысходного умирания. Человек как разумное существо, призванное быть

хозяином своей природы, становится ее рабом. Любовь извращается, превращаясь в похоть, божественное достоинство – в бесовскую гордость и себялюбие; церковность и благодатная общность, в эгоистичную самоизоляцию, трепетный страх Божий – в чувство вины и ужас смерти. Дарованная Богом потребность обожения, как высшей цели жизни, проявляется как изуродованная жажда самообожествления, основное свойство которой – бесовская ненависть к благодати (Владимир Лосский). Эти жажда самообожествления, ненависть к благодати и есть корень греха и человеческого падения. Безблагодатное обращение к чувственным удовольствиям, отчуждает падшего человека от вечного Хлеба жизни, в раю дарованного и открытого в Древе жизни. Природную силу (ката фисин) стремления ума к Богу, человек ограничивает чувственностью (ти эстиси), делаясь слепым калеккой и получая от чувственного мира противоестественные (неприродные – авт.) удовольствия. Но, не по той причине, что сам чувственный мир противоестественен сам по себе, а потому, что помрачившийся умом, падший человек, исказил свое отношение к этому миру. Богоподобная красота человека и мира, утратив свой истинный источник и русло, т.е. потеряв связь со своим Первообразом, свой анафорический (возвышающий) характер, превращается в то, что на святом библейском языке называется *«похотью очес»* (ср. Мф. 4, 8–10; 1Ин 2, 16–17) и бесовскую прелесть, которая чудовищным образом демонизирует и помрачает человеческую совесть и сознание. Таким образом, мир, который в глубине своей – «место», где явлен Бог, и красота, которая открывает в себе красоту Божию, становятся стеной между Богом и человеком, местом человеческой помраченности и безвозвратной потерянности. Никто так прозорливо и глубоко не определил это состояние падшего человека, как Ап. Павел в послании к Римлянам. Выделяя прежде всего то, что все невидимое в Боге – Его сила и Божество, от создания мира рассматриваются и созерцаются в творениях, и говоря о падших людях, отказавшихся от такого отношения к свету, добавляет: *«Но как они, познавши Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: Называя себя мудрыми, обезумели. И славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так-что они осквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь.»* (Рим. 1, 20–25).

Человек, призванный путем троичного синергизма, очеловечить, а затем обожить более несовершенный неорганический и органический животный мир, грехопадением сам уподобился животным, ожесточил свое сердце. Изменение образа жизни и стремлений, неизбежно вызывает изменение в образе мыслей и чувств. Забыв **природное добро**, душа старается возместить его похотью и страстями; утратив свое божественное достоинство, меняет его на *гордость житейскую* (1Ин. 2, 16–17, Быт. 3,6) и праздное знание, *которое надмевает* (1Кор.8,1)

После грехопадения, в последующей греховной жизни, человек утратил память, сокровенное воспоминание о Боге и о себе самом. В этом глубоком беспомыслии и состоит весь трагизм целокупного человеческого чувственного и



умственного знания; в нем и корень не познания и не знания Бога, и греховного отношения к Божиим творениям. По преп. Максиму Исповеднику, именно на такое незнание, самолюбие (*«бессловесную прилепленность к телесности»*), подчиненность тирании страстей (от которой рождается желание господства над другими людьми и существами), опирается демоническое зло в человеческой и мировой истории. Но грех не разорил и не уничтожил человеческую природу полностью, жажда истины, красоты и добра не исчезла, но была направлена не в то русло. Память, из которой изглажен образ единого Бога, или рождает ложных богов, или погружается в безумие безбожия, или превращает Божие творение в идола. Если проанализировать по порядку все умные и душевные силы человека, можно увидеть, что каждая из них расслаблена грехом и больна, а человек превратился из богообразного в обезображенное существо. Естественно, что и дела такого обезображенного человека, должны были стать и стали без-образными делами, его знание – праздным и ложным знанием, его богослужение – идолослужением, его общность – отравленной мертвящим духом алчности, себялюбия, самости.

После этого краткого описания состояния, в котором оказалась природа падшего человека, нам становится понятно и очевидно, почему христианское воспитание и образование немислимы без сотериологического аспекта.

Спасение, значит исцеление и возврат целостности, целомудрию. Это исцеление, обретение цельности и целомудренности, предполагает освобождение от греха, от расслабленности человеческих психофизических сил и энергий, очищение ума, воли и чувств. Правильное воспитание должно уделять этому особое внимание; изучать, находить новые методы возрождения и перерождения человека. Здесь нужно подчеркнуть один важный факт, имеющий исключительное значение для познания человека, для поиска верных методов воспитания и просвещения. Опираясь именно на библейское Откровение, на духовный опыт святых Божиих, Церковь собрала в свои ризницы огромные антропологические и педагогические знания. Они хранятся в живом духовно-воспитательном Предании Церкви, передаются из поколения в поколение в живом преемстве. Хранятся в произведениях Святых Отцов, и не только великих и известных, но, а иногда и чаще, в произведениях смиренных Пустынников, благодатных психологов и непревзойденных педагогов. Хранятся и в богослужебном, литургическом опыте, житиях Святых – в этой неисчерпаемой энциклопедии святых ликов Божиих людей. Жития рассказывают нам не только о святых, но, что исключительно важно, они содержат в себе разнообразные пути и методы, которыми они, каждый по своему дару, ходили и служили, достигали обожения, становясь истинно образованными и просвещенными людьми, боголюдьми; они предстают, как пример и совершенный воспитательный идеал для каждого нового поколения. В этих неисчерпаемых ризницах знания и духовного опыта Церкви, детально раскрыта и освящена психология падшего, грехом помраченного человека, то есть психология темных глубин ветхого Адама; в них одновременно присутствует и, в образе Богочеловека, дивного во святых Своих, образ возрожденного, истинно просвещенного и обоженого нового Адама. Обезображенный грехом человеческий лик, в образе Богочеловека и Его святителей, сияет своей

первозданной красотой, совершенной и исполненной новыми дарами, исполненной безграничной полнотой Наполняющего все. (ср. Эф.1,23).

Современная педагогическая мысль, особенно рационалистически и натуралистически направленная, а часто, и обобщенно религиозная, упускает из вида этот, исключительно глубокий антропологический опыт Церкви, опыт ее благодатных воспитателей и просветителей. Только в наше время, благодаря открытию современным психоанализом органической связи эроса (библейски «похоть») и смерти, чувств вины и страха, в глубинах личного и коллективного подсознания, начинается его переоценка, но опять же, до сих пор ему не отведено заслуженного места. То, что важно для церковного антропологически-педагогического опыта вообще, важно и для церковного учения о падшей человеческой природе и последствиях грехопадения. В нашем дальнейшем изложении основ православного воспитания, мы коснемся этого антропологическо-педагогического опыта Церкви, в рамках ветхозаветной Божественной педагогики и педагогики новозаветной в Богочеловеке Христе .

## ВЕТХОЗАВЕТНАЯ БОЖЕСТВЕННАЯ ПЕДАГОГИКА

Все повествование Ветхого Завета ясно свидетельствует о неустанном попечении Божиим о падшем человеке, в особенности, об избранном народе. В Ветхом Завете, Господь открывается как совершенный воспитатель, ведущий Свой народ из тьмы к свету, приуготовляя его к исполнению не только значительной не только для него самой миссии, но для всех земных племен и народов. Апостол Павел, в двух словах, выразил весь глубокий воспитательный смысл ветхозаветного Откровения, назвав Закон *«педагогом ко Христу»* (Гал. 3,24). Это значит, что закон имел целью воспитание и приготовление избранного народа Божьего, а через него и всего человечества, к приходу Мессии, Спасителя Мира. Закон еще не содержал в себе всей полноты откровения Истины, он лишь подводил к этой Полноте и воспитывал для нее. Вообще, чистота ветхозаветной веры, возвышенность нравственных начал в Ветхом Завете, его свидетельство о присутствии Божиим в жизни избранного народа, свидетельство о грядущем Мессии, как полноте Божественного человеколюбия, полноте Завета Бога с людьми, все это отводит Ветхому Завету особое место в истории мира.

Главное свойство ветхозаветного Закона, как *«педагога ко Христу»*, и ветхозаветного воспитания – их **Богоцентричность**. Вся жизнь ветхозаветной общины и каждой отдельной ее личности, устремлена к Богу и Его Мессии, в этой жизни нет ничего автономного, вся она, до малейших деталей, находится под попечением Божиим, под Его покровом, направляется Им. Свою волю Господь открывает через патриархов, пророков, судей и царей; через них он заключает с избранным народом Свой союз, они и главные хранители Закона, и его проповедники. Они не просто учителя и воспитатели, они строят свой авторитет не на основании человеческих знаний – на это служение их призывает Сам Бог, вдохновляя и просвещая, дав Свой Закон, который им надлежит исполнить и научить ему народ.

Бог воспитывает Свой народ не только с помощью Закона или Своих избранников, благодатных вождей и пророков. Воспитывает наказаниями и обетованиями, Своими явлениями в особых откровениях пророкам. Воспитывает его и самой избранностью, сознанием избранности, которое объединяет его в единую, неразделимую общину, собирает ее вокруг скинии Господней, наполненной славой Божией, вокруг святого Имени Своего, страшного и неизреченного.

Помимо Богоцентричности ветхозаветного воспитания, еще одним важным его свойством, была **строгость исполнения закона**. Все члены еврейской общины должны были строго держаться, и детально исполнять все предписания закона, не только этические, но и культовые, обрядовые, и социально-общественные. Исключительное значение придавалось **обрезанию**, как видимому и осязаемому свидетельству союза Яхве и Его народа, как важнейшему условию сохранения неразрывности еврейской общины и развития ее единого соборного сознания. Обрезание играло огромную воспитательную роль, оно было подтверждением принадлежности к народу Божьему, и верности союзу с Богом. Но одного только обрезания было недостаточно, оно предполагало и требовало строжайшего исполнения всего Закона (ср. Д.Ап. 22,3; Рим. 2,25). Закон – знак присутствия Божия в избранном народе, Закон вечен и обязателен для всех поколений, поэтому Моисей и пророки, приняв его от Бога, записывают, читают и обучают ему народ, пророки толкуют его, чтобы он стал более понятным.

Закон, это не человеческий вымысел, но Откровение Божие, поэтому ни одна деталь не должна быть забыта. Неисполнение Закона и заповедей Божиих – причина всех несчастий, постигающих избранный народ. И каждая новая встреча с забытым Законом, пробуждает в народе покаяние, возгревает стремление вернуться к истинному Богу, к отречению от ложных богов и идолов, заимствованных от соседних народов; к исполнению заповедей Господа и послушанию Его избранникам и пророкам. Через изучение и исполнение Закона, открываются чудеса Божии, даются сокровенные знания. Он – *«светильник ноге и стезе»* человеческой и *«истина»* (Пс.118, 105.142). Любящие Закон получают мир в изобилии, познать его может только разум, исполненный добром. Оставление Закона равнозначно безбожию, любящий Закон и в нем воспитанный, ограждается крепкой оградой, разумен и блажен (Пр. 28,4; 29,18). Свет и просвещение, которые дает Закон, непреходящи, вечны и нетленны (Прем. 18,4)

По пророкам, это Закон Бога Саваофа, который исходит от Сиона (ср. Ис. 2,3; 5,4), поэтому он вечен (Варух 4,1); поэтому за него нужно бороться до смерти, быть готовым умереть за него (4 Макав. 8,21;13,14); он Богом дарованный *«Закон жизни и знания»*, ради просвещения народа Божия Израиля (Прем. Ис. Сирах. 45,5.17). Главная же цель постоянного памятования Божиих заповедей и исполнения их – стяжание святости, потому что, только если *«помните и исполняете все заповеди Мои, будете святы перед Богом вашим»* (Чис. 15,40).

Закон, как *«педагог ко Христу»*, грядущему Мессии и Искупителю, дается как замена нарушенной в раю **заповеди**. Но если в раю, для воспитания человека, для праведной жизни, было довольно одной заповеди, после грехопадения появилась потребность во многих заповедях и правилах жизни, как лекарства против

многочисленных страстей и зла, поработивших человека, помрачивших, надломивших его духовные и душевные силы. Поэтому Бог издревле *«многократно и многообразно говоривший отцам в пророках»* (Евр. 1,1), приуготовляя народ к приходу в мир вечного Логоса Божия, Сына Своего Единородного, таким образом воспитывает его, для возрождения первоизданного здравоумия и послушания. Так в *«последние времена»* Сын Единородный вечного Бога и Отца, станет *«полнотой Закона и пророков»*, раскрытием сокровенной тайны первой заповеди, то есть Он явится, станет и останется, однажды и навсегда, как единственный *«путь и истина и жизнь»* (ср. Мф. 5, 17; Ин. 14,4)

Из всех многообразных методов Божественного воспитания, которыми Он готовил Свой народ к приходу Христа, мы упомянем еще несколько очень важных, без которых, ветхозаветная Божественная педагогика и воспитание, остались бы не вполне понятны и не обоснованы. Прежде всего, мы кратко коснемся воспитательного значения смерти и покаянного плача, а затем попробуем осветить и рассмотреть поближе, в чем заключается воспитательное значение ветхозаветной Общины и ветхозаветных Праздников.

### ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СМЕРТИ

Смерть, издревле считается страшным проклятием человечества. Согласно библейскому толкованию, смерть возникла как последствие грехопадения. После отпадения, отчуждения человека от Бога, отвержения им вечной жизни, смерть, из вероятности превратилась в реальность. Важно отметить, что по библейскому учению, смерть не была онтологической данностью или необходимостью. Как и сам грех, она становится неизбежной, благодаря свободному выбору разумных существ. Бог не творит смерти, Он только предполагает ее возможность, как последствие нарушения Его заповеди – *«в день, в который вкусишь от него, смертью умрешь»* (Быт.2, 17). Проклятие Божие падает только на Змея, а не на человека; люди терпят лишь последствия своего непослушания. Для Евы это – умножение страданий, рождение детей в болезни и господство над ней мужа. За грех Адама – разрушается весь земной порядок, проклинается земля, а он сам в поте лица своего будет добывать хлеб свой, *«питаться со скорбью»*, *«доколе не возвратится в землю из которой взят»*. (Быт. 3, 14–19).

Смерть – это вершина человеческой богоотчужденности и низшая точка уничиженности, обезображенности человека, т. е. и самоотчужденности. Но не только это. Она имеет в себе и другой аспект, исключительно важный для понимания смысла жизни человека и судьбы мира. А именно, смерть – истинная мера и окончательное испытание не только для человека, но и всей человеческой деятельности, его добродетелей, как действительных, так и тех, которые человек таковыми считает. Смерть и временность не только человеческой жизни, но и всей цивилизации, представляют собой непереходимую границу и непогрешимый внутренний критерий для всего тварного мира и его ценностей. Потому, что человек не только, по словам Иова Многострадального, *«как цветок, выходит и опадает; убегает, как тень, и не останавливается»* (Иов 14,2), но и *«как вода стирает камни; разлив ее смывает земную пыль: так и надежду человека Ты*

*уничтожаешь*». (Иов 14,19). Осознание присутствия смерти, смертности, кладет свой отпечаток на всю систему человеческих ценностей и рождает сознание экзистенциальной трагедии человека, его абсолютного бессилия преодолеть эту трагедию. Среди релятивизированных ценностей оказываются, естественно, и ценности воспитательные. Все, что рано или поздно может стать добычей смерти, ненасытной и прожорливой, теряет свой смысл, утрачивает свое значение.

Этот ужасающий, беспросветный аспект смерти, превращающий в ничто любое человеческое дело, все его добродетели, все упования, имеет, как ни удивительно, другую сторону, открывающую глубокий смысл смерти. Если смерть, с полным правом может быть воспринята, как *«возмездие за грех»* (Рим. 6,23), также она может быть понята, согласно многим Св. Отцам, и как выражение Божественного человеколюбия. По учению Св. Отцов (Св. Мефодия Олимпийского, Григория Нисского и др.) *«кожаные ризы»*, в которые облачается человек после грехопадения, в действительности представляют собой не смерть, но смертную жизнь – *«в смерти жизнь»*, или облачение в «мертвенность» и тленность, от недостаточности истинной жизни. В человеке живет не жизнь, а смерть (Св. Григорий Нисский); человек становится пищей для живущей в нем смертности, даже тогда, когда он живет, он не живет, потому что его пожирает тленность (Преп. Максим Исповедник). По этой причине, тот же Максим Исповедник, называет конец земной жизни не смертью, но *«освобождением от смерти»*, т.е. от этой переменчивой, «мертвой» жизни.

В этом и открывается смерть как знак Божественного человеколюбия. Попустив смерть, Бог прерывает жизнь в тлении и застое, направляя жало смерти, и против тленности и против причины тленности, т. е. против греха, ограничивая тление и грех. Таким образом Господь ограничивает зло и релятивизирует грехопадение.

Бог, по словам Св. Григория Богослова, попустил смерть, чтобы *«зло не стало бессмертным»*. Так *«наказание превращается в человеколюбие»* (Слово 45, На Святую Пасху, 8 ПГ 36,633 А). *«Кожаные ризы»*, в которые облекся человек после грехопадения, с одной стороны, наказание и возмездие за грех, с другой, они *«лекарство»* и благословение, и предстают как новая возможность, данная Богом человеку, для осуществления его изначальной цели. Человеку, потерявшему вечную жизнь, дается возможность преодолеть смерть; смерть пресекает бессмертие зла и греха, и может служить для возрождения человеческой природы, и раскрытия ее истинной красоты в Христе Богочеловеке. Временная человеческая смерть, становится возможностью уничтожения вечной смерти, яд становится лекарством, рана – источником исцеления. Уже сразу после грехопадения, Бог использует смерть, как главное его последствие, не для того, чтобы окончательно умертвить, уничтожить человека, но для уничтожения тленности и зла, в которые человек добровольно погрузился. Дьявол обманывая человека, обольщает его и ввергает в грех, в тление и смерть; Господь, попуская смерть, обращает ее против тления и греха как ее причины.

То, что предворяет смерть, вершиной и плодом чего она в действительности является, есть с грехом вошедшее в природу человека, бессловесное желание наслаждений, за которым неминуемо следует боль. Хотя человек всеми силами

стремится к наслаждению, стараясь избежать тяготы и скорби, это второе, по Преп. Максиму Исповеднику и историческому человеческому опыту, неизбежно сопровождает первое. И вот такое, порожденное грехом состояние, Бог, человеколюбиво обращает, с одной стороны, на продолжение человеческого рода (способ размножения рода после грехопадения), с другой на отрезвление человека от слепой, бесцельной, самолюбивой похоти (рождение в болезни, страдание и скорбь), т.е. превращает его в воспитательное средство. Так, **в браке**, удовольствие превращается из цели в средство, чем ограничивается самолюбие, так же как болезнь и скорбь, Божиим Промыслом, открывают свою человеколюбивую сторону – рождение детей. Рождение детей, это утешение в смерти и предзнаменование победы над ней. Если смерть, как справедливо говорит Св. Иоанн Златоуст, *«безутешное зло»*, рождение детей *«великое утешение в смерти»*. Поэтому человеколюбивый Бог *«упраздняет в самом начале страшную личину смерти, дарит наследство чад, предуказывая в нем воскресение из мертвых»*. Вместо тех, кто падет, подкошенный серпом смерти, Господь поднимет других, чтобы они стали свидетелями неистребимости жизни. (Св. Иоанн Златоуст, Беседа 18) Таким образом, страдание, боль и смерть приобретают свой глубокий воспитательный смысл. Они отрезвляют человека от ложной жизни и открывают глаза на истинные ценности. Утешения, которыми Господь уже в этой преходящей жизни смягчает страдание, дарит осмысление боли и смерти, а среди них и утешение приобретения знаний и творческой деятельности – будят в человеке неистребимую надежду и веру в смысл жизни и становятся таинственным предвкушением не только вечной жизни, для которой он создан, но и вечной Истины и просвещения и радования, к которым он так стремится.

Сознание того, что человеческое существование, это *«существование для смерти»* (Хайдеггер), представляет смерть чудовищным распятием человека, но в то же время, распиная греховную самость и самодовольство, сотрясая до основания все человеческие ценности, смерть пробуждает жажду истинных ценностей, вечной Истины и неугасимого света. Как экзистенциальное потрясение, она поднимает в человеке бунт против рабства неизбежности, временности и греху, становясь толчком для пробуждения стремления к изначальной целостности и потерянной свободе.

Так смерть воспитывает и, что важнее всего – отрезвляет и будит от *«сна тяжелого»*. Поэтому не случайно еще Платон считал, что *«созерцание смерти»*, это вершина всякой истинной человеческой философии. В Христианстве, смерть, после распятия и смерти Христа, приобретает не только глубокий сотериологический, но и гносеологически-воспитательный характер. По этой причине, память смертная, была одной из центральных тем христианской психологии, и одним из методов развития самосознания и истинного человеческого самопознания. В христианском переживании и духовном опыте, она никогда не носила характер ужаса перед смертью (искушение в которое во многом впал средневековый Запад). Главной целью памяти смертной, было и осталось, сделать отношение к смерти отрезвляющей мерой всего человеческого, критерием ложного и истинного, экзистенциальной угрозой обезличивания и бессмысленности всего человеческого и космического, освобождением от обмана иллюзорной жизни.

Одним словом, память смертная, определяет истинную цену жизни, возвращает к жизни, делает человека действительно трезвенным и просветленным. Именно поэтому, Исихий Пресвитер, например, советует иметь память смертную *«непрестанно», «пользоваться ей как дыханием»*. Потому что *«от памяти этой рождается в нас свобода от всех забот и суеты, хранение ума и непрестанная молитва, гнушение грехом; из нее происходит всякая добродетель»* (Филокалия, т.1 стр. 165, гл. 155).

Непрестанная память смертная, один из способов трезвения: постоянное хранение мысли о боли и смерти, *«душевных и бескрайних слезах»* (Евагрий Монах), погружении во тьму вечную, возвращают человеку утраченный дар различения вечного и временного, истинного и ложного. Поэтому, упомянутый нами Исихий Пресвитер, справедливо называет *«непрестанную память смертную»* – *«благим воспитателем и души и тела»* .

### **ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПОКАЯННОЙ ПЕЧАЛИ**

Все мироощущение ветхозаветного человека было исполнено сознанием смертности и временности всего земного. Оно достигает своей вершины в книге Иова, Псалмах Давидовых, книге Экклезиаста. Такое восприятие бытия, рождает глубокую печаль, и можно сказать, что она является одним из главных качеств ветхозаветного человека. Но мы встречаем его не только в Избранном народе, но и Древнем мире вообще. Так не случайно и не без основания утверждение о том, что вся эллинская мысль пронизана *«неисцелимой печалью»* (Флоровский). Об этом свидетельствует не только эллинская философия и религиозные мистерии, но и искусство и архитектура древней Греции. Эллинская мысль и искусство, преимущественно космоцентричны и антропоцентричны, и именно в силу своей устремленности на все то, что переменчиво и преходяще, они предлагают красоту, которая влечет, очаровывает, но убивает. Основанные преимущественно на *«желаниях мира сего»*, но пронизанные сознанием смертности и временности всего в мире, бессильные вырваться из заколдованного круга космической необходимости, которая, как верховная *«богиня»*, господствует над богами и людьми, эллинская мысль и культура, дышат этой неисцеленной и неисцелимой печалью.

Еще более она очевидна в буддизме. По учению Будды, человек – беспомощный пленник круга боли и страданий. *«Вот она, говорит Будда, благородная истина о страдании. Рождение – боль, старость – боль, болезнь – боль, смерть – боль, всякое неутоленное желание – боль»*. То ощущение, что жизнь – страдания и боль, рождается в буддизме от осознания смерти и смертности всего существующего. По буддистскому преданию последними словами Будды были слова: – *«Вот, братья, я вас оставляю, все элементы бытия преходящи»*. По буддистскому провидению, страдание, как образ существования мира, имеет причиной жажду удовлетворения желаний. Эта жажда, неминуемо сталкивается с истиной о временности всего того, что приносит удовольствие, рождая боль и страдание, потому что *«все существующее оказывается недостаточным, если мы привязываемся к нему»*. Поэтому не удивительно, что в буддизме, путь спасения от

страданий и само спасение, связаны с истреблением в себе всех желаний, как корня зла и отсечения всех желаний. Без стяжания этой «благородной истины» о страдании (*dukha*), без понимания ее причины (*samudaia*), невозможно достичь ни спасения, ни просвещения, ни найти пути, ведущего к спасению (*marga*).

Ощущение страдания и боли, которое рождается от сознания временности всего, выражено присутствует и в Писании Ветхого Завета. Лучший тому свидетель, Иов Многострадальный, и книга о нем. Иов, столкнувшись с этой временностью и страданием, проклинает день своего рождения: *«На что дан свет человеку, которого путь закрыт, и которого Бог Окружил мраком? Вздохи мои предупреждают хлеб мой, и стоны мои льются, как вода»* (Иов 3,23–24). Он на себе познал, что *«Человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремляться вверх»* (Иов 5,7), *«Дни мои бегут скорее челнока и кончаются без надежды»* (Иов 7,6) *«Редеет облако и уходит, так нисшедший в преисподнюю не выйдет»* (Иов 7,9). В ужасе стоя перед загадкой своего бездонного страдания, он еще больше страшится его предопределенности, неизбежности для человека *«рожденного женою»* он *«краткодневен и пресыщен печальями», «как цветок, он выходит и опадает; убегает, как тень, и не останавливается»* (14,1–2) Тем же чувством пронизаны и псалмы Давидовы. *«Человек, подобен дуновению, дни его, как уклоняющаяся тень»* (Пс 143,4). *«Вот дал Ты мне дни, как пяди, и век мой, как ничто пред Тобою. Подлинно, совершенная суета всякий человек живущий»* (Пс 38,6). То же чувствует и говорит Проповедник в книге *«Книге Проповедника»*. Вся его книга ни что иное, как плач над временностью, безысходностью и тщетой *«Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, – все суета!» «Что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем»* (1,9). Перебирая всю свою жизнь, все свои стремления, к знанию, славе, свои труды, труды других, Проповедник с печалью приходит к очевидному выводу о ничтожности всего – *«И обратился я, чтобы внушить сердцу моему отречься от всего труда, которым я трудился под солнцем»* (Еккл. 2,20).

Таким переживанием временности и суеты человеческой жизни, его трудов, Ветхий Завет идентичен многим религиозным и философским, небиблейским учениям Древнего мира. Коренное же его отличие от этих учений, в глубокой вере, в переживании существования Единого Живого Бога, Бога Авраама, Исаака и Иакова. Благодаря такой вере, ветхозаветная печаль, перестает быть печалью о смерти, но преображается в *«печаль по Бозе»*, исполненная таинственной надежды на избавление и спасение от временности, страданий и смерти. Вера ветхозаветного человека в Единого Личного Бога имеет еще одно специфическое свойство, отличающее ее от всех остальных верований и учений Древнего мира. Речь идет о ясном понимании **греха** и отчужденности от Бога, как причины человеческой смертности, страданий и зла. Поэтому и печаль ветхозаветного человека перерастает в покаянный плач и жажду **спасения**. Он сознает свои грехи и умеет каяться в них, он знает, что в *«беззакониях зачат»* и *«во гресех роди его мати»* (Пс 50, 5). Грехи *«пред ним есть выну»* и молитва его об очищении от них. Но угнетенный трагикой страдания и смертности, ветхозаветный человек не бежит от жизни, не убивает в себе жажду жизни. Он уповает, воспитывается и питается надеждой перемен. *«Когда умрет человек, то будет ли он опять жить? Во все дни*



*определенного мне времени я ожидал бы, – говорит Иов – пока придет мне смена»* (Иов 14,14) Хотя и *«как дерево, Он исторг надежду»* его (ср. Иов 19,10) *«Гробу скажу, ты отец мой, червь: ты мать моя и сестра моя»* (17,14), ветхозаветный человек, в этом же многострадальном Иове, предвидел спасение и выход из плена и окружения мраком (ср. Иов 3,23). Этот выход он находит в новой встрече Бога и человека. Божья милость сопровождает человека во все дни его жизни, и человек, после все своих скитаний и разлуки, отзывается на Божественное человеколюбие *«Воззвал бы Ты, и я дал бы Тебе ответ, и Ты явил бы благоволение творению рук Твоих»* (Иов 14,15).

В поиске перемен, избавления и спасения, ветхозаветный человек, не принимает платоновского бессмертия души, основанного на презрении к телу как ее темнице, источнику зла и страданий. Он ищет спасения всего человека. Платоновский дуализм, противоборство тела и души, ему непонятен и чужд. Он видит человека, только как целостное существо, но которое *«как цветок опадает»*, пока не встретится с Живым Богом и Его Животворящим Духом. Поэтому вся вера и упование его выражены в словах Иова, в его вопле, после страшных страданий: *«А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию»* (Иов 19,25).

В ожидании Искупителя, зная, что спасение придет, в жажде этого спасения, ветхозаветный человек не бежит от жизни и желаний как источника страдания и боли, но обращается к Богу с покаянным плачем *«сердце чисто созижди во мне, Боже... Не отвержи мене от лица Твоего и Духа Твоего Святого не отыми от мене»* (Пс.50). В отличие от печали по миру, печаль покаянная не рождает бессловесного отчаяния; ее плод – **радость спасения**. Радость спасения, которая приходит от ощущения присутствия Лица Божия и таинственного действия Духа Святаго, воскрешает и изнутри обновляет человеческое сердце, а покаянная печаль становится предпосылкой достижения этой радости. Она становится нерушимым фундаментом личной и общинной жизни Избранного Народа. Радость спасения придает смысл и жизни и смерти, дарует *«сердце чисто»*, и обновляет *«Дух прав»* в человеке. Становится внутренней твердыней личной и общественной жизни, питает и воспитывает душу, становится внутренним светом, освещающим жизнь, утверждая в добре, давая силы переносить скорби.

Только такая твердость веры, добродетели и верность Богу, пронизанные непоколебимой надеждой и радостью спасения, могут объяснить историческое чудо Богоизбранного народа. Несмотря на многовековое рабство, угнетение его могущественными языческими народами, Еврейский народ не просто смог сохранить себя и выжить, но со временем стал духовной закваской для многих других народов. И произошло это, только благодаря воспитанию в верности Богу и Закону Божию. И вопреки своим историческим и духовным заблуждениям, вопреки «окаменелости» своего сердца, этот народ отзывался на призывы своих Пророков к покаянию, обновляя и укрепляя свой союз с Богом, обновляя в себе надежду и радость спасения от врагов, внутренних и внешних.

Такое возрождение и перерождение Избранного народа Божия, всегда было органически связано с живой Мессианской идеей, которая красной нитью проходила через всю его историю. Богоцентричность еврейского воспитания

основана не просто на вере в абстрактного и далекого Бога, но на вере в Бога, Который является Своим избранником, ведет Свой народ сквозь все испытания, на вере в Бога, который постоянно поддерживает надежду на приход Мессии Искупителя, но требующего и личной ответственности перед Ним, и покаяния за каждое совершенное беззаконие; такая богоцентричность воспитания, по своей силе и эффективности, не имеет себе равных среди религиозных и философских воспитательных систем всего Древнего мира. Еврейский народ резко отличался от народов, которые жили только мифами и легендами о Боге или богах, исполненные неисцелимой печали и смутного стремления к чему-то недостижимо далекому и неизвестному, время от времени, изменяя эти легенды и мифы, а с ними и своих идолов и свои идеалы. Еврейский народ, познавая в Откровение своего Бога, твердо держится Его вечного и неизменного Закона, он глубоко осознает свою греховность перед Ним, но и несет в себе радость спасения, благодаря покаянной печали, проповедям Пророков и действию Самого Бога. Это ощущение живого присутствия Божия и Его действия, наиболее точно выражено в потрясающих словах Иова Многострадального: *«Слышал я о Тебе слухом уха, теперь же глаза мои видят Тебя, поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле»* (Иов 42, 5–6) .

Истинное покаяние возможно лишь тогда, когда существует живое восприятие Бога и видение Его как личностного существа. Только тот, кто созерцает Бога, способен видеть и созерцать себя самого. Только тогда, когда ветхозаветный Иов увидел Бога, ему стал понятен смысл всего, что с ним произошло, он понял и кто он сам. Видение Божественного величия, открылось как истинная мера добродетели и праведности, как внутреннее освещение смысла его страдания и его собственного существа. Поэтому, он раскаивается в своих словах, «в прахе и пепле», возрождаясь в покаянном смирении. Глубочайшее страдание, освященное боговидением, и из боговидения рожденным покаянием и смирением, освобождает Иова от самоуверенности ветхозаветного человека, основанной на законнической праведности и человеческой добродетели и уводит его, как в предтечу, в тайну грядущего Нового Завет, т. е. в тайну Богочеловека Христа. И потому не случайно Иов издавна считается прообразом Христа, грядущего Мессии. В его личности, в его спасоносном страдании, предвозвещается страдающий *«слуга Господень»* (ЕВЕД ЯХВЕ), взявший на себя наши болезни и понесший наши немощи (ср. Исайя 53, 4–5), открывается пророческий прообраз Христа и Его искупительного страдания.

Очищенный покаянием и страданием, просветленный боговидением и верой в грядущего Мессию, ветхозаветный Пророк, Иов, Давид или Исайя, начинает провидеть глубокий воспитательный и экзистенциальный смысл того, что для человека помраченного грехом, кажется ужасным и бессмысленным. Сталкиваясь со смертью, ветхозаветные пророки раскрывают педагогический смысл этой трагической стороны человеческой жизни, возрожденные же *«радостью спасения»* – становятся носителями и проповедниками неистребимого упования человеческого и свидетелями грядущего Искупителя и Спасителя, от греха, зла и смерти.

В заключение снова подчеркнем то, что покаянная печаль ветхозаветного человека и переживаемая им радость спасения, все еще, всего лишь предвестники той глубины покаяния и его всепреображающего действия, которое откроет Сам Христос в Новом Завете, той над-умной радости, которая будет дана новозаветному человеку в ощущении и созерцании воплотившегося Бога Логоса. Как все в Ветхом Завете, так и покаянная печаль и радость спасения, были только прообразом и предвкушением новозаветного преображающего покаяния и новозаветной радости, рожденных от видения и соприкосновения с силой Преображения и Воскресения Христа. Только в Новом Завете, в силе и свете Преображения и Воскресения, человек истинно познает свою богочеловечность, Христом и Его богочеловечностью исцеленный от смертности и временности, Его Святым Духом прославленный славой, уготованной ему Богом от вечности.

### **ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ОБЩИНЫ И ПРАЗДНИКОВ**

Выше мы уже подчеркнули исключительное единство, соборность сознания еврейского народа. В чем его источник? Это очевидно, он – в религии, в вере в Единого Бога. Эта вера, пронизанная верой в свою избранность, создали из еврейского народа, своего рода соборную личность, верную самой себе и своему историческому призванию. Внутренняя сила и стержень этого сознания, фундамент исторического постоянства – в святом Имени Божиим (ЯХВЕ), эта святая таинственная тетраграмма, веками, изнутри объединяющая еврейский народ, становится его хранителем и знаком, отличающим его среди всех народов.

Очевидно, что единство еврейского народа и его самосознание не рождается от просто биологического единства племени и расы; не от территориального единства, общих государственных или экономических интересов. Все это играет свою определенную роль в формировании единого сознания и сохранении исторического постоянства, но далеко не решающую. Именно пример еврейского народа, служит доказательством тому, что все это не имеет решающего значения для формирования народного сознания, формирования его исторической личности и его исторического выживания. Фундамент еврейской общины, прежде всего, строится на вере в Единого Бога, на Его неизреченном Имени. Кровное родство, язык, не дают такого чувства единения общине, как обрезание, как знак отделенности от всех других народов, как видимое свидетельство принадлежности к общине потомков Авраама, Исаака и Иакова. Без него, биологическая принадлежность, сама по себе, есть что-то абсолютно безличное и непостоянное. Сколько раз в своей истории, еврейский народ забывал свой язык, менял родной язык на чужой, но никогда не терял сознания своего единства и принадлежности к единой общине. Несмотря на то, что в ходе своей долгой, мученической истории, евреи, лишь краткое время провели в едином географическом пространстве, они выстояли и выжили, лишь благодаря тому, что сохранили единство общины и сознание своего исторического призвания. И не только это. Палестина, будучи, в определенный исторический момент, местом пребывания еврейской общины и формирования Еврейского государства, свое значение для Избранного народа приобрела и пронесла через века, прежде всего как «Обетованная земля», как земля,

в которой еврейский народ был призван осуществить и исполнить свою мессианскую роль, а не только как территория его национального и общественно-экономического пребывания. Этот «обетованный» и мессианский характер Палестины и святого града Иерусалима сохранился в сознании еврейского народа и тогда, когда Еврейского государства уже не существовало. Причина тому не только ностальгия, стремление в землю праотцев и возрождению своей державы; но сознание того, что там осталось место святого Храма Иерусалимского, место, где Сам Бог жил в Своем народе и где Он обещал исполнить Свои обетования. Это значит, что Иерусалим, издревле имел глубоко религиозный смысл в сознании еврейского народа, он со своим святым Храмом, и уже тогда, когда ни государства, ни Храма не стало, хранящий в себе Святое Имя, Святую святых еврейского народа, светильник и хранитель его общинного сознания, он оставался местом его исторических исходов и возвращений.

Знание о Едином Боге, едином семени, от которого ведет свою историю избранный народ, союз с Богом, подтвержденный и засвидетельствованный обрезанием, верность единственному закону – красная нить мессианской веры, требующей сохранения 12-ти колен Израилевых, для участия их в Славе грядущего Мессии, все это со временем претворилось в соборное духовное и историческое наследие народа. Это наследие имело огромное воспитательное влияние на каждое новое поколение, призванное принять и усвоить его, хранить и передавать будущим поколениям. Главной целью этого наследия, всех, кто его хранил и проповедывал, было не только сохранение самого еврейского народа, но преобразование его в «народ священников и святых» (ср. Исх. 19,6). Не только Исаак и Иаков были семенем Авраамовым, но весь Избранный народ рожден от одних чресл. Этому семени было обещано умножиться как звездам в небе (Быт.13,6), но оно и призвано стать одним семенем «*которое есть Христос*» (Гал.3,16), ему даны все обетования. Это обетование дано патриарху Иакову, который получает имя ИЗРАИЛЬ, и по нему назван и народ, ветхозаветный и новозаветный.

Принадлежность к такому Израилю, не только избранному и принявшему дары Божии, но и тому которому обещано изобилие будущих благ и благословение «в Христе Иисусе» (Гал. 3,14) – великая честь и достоинство, но и огромная ответственность. Избранность должна быть оправдана, достоинство – сохранено. Итак, это сознание о достоинстве и ответственности, передаваемое из поколения в поколение, воспитывает и образует, служит и вызовом и побуждением к жизни, к вере, в соответствии с достоинством, избранностью и Божественным доверием. Потомки призваны быть достойными своих отцов, обязаны быть хранителями отеческих преданий. Это основное свойство воспитания, и дух Ветхого Завета; патриархальный дух и характер воспитания, патриархальный в истинном смысле слова – отец, отцовство, не просто биологическое начало – биологическое продолжение рода, кровное родство; но отец, отцы, передают не только кровь, но и духовное наследие. Они передают сыновьям **духовное благословение** Авраамово, святое семя Божие, которое в будущем увенчается не только многочисленностью потомства, но святым Потомством, Мессией.

Патриархальный характер еврейского ветхозаветного воспитания имеет не только социально-этическую или биологически-законную подоплеку, корень его

много глубже. Сами отношения Бога и Избранного народа часто показаны в Ветхом Завете как отношения Отца и Его семьи. Бог выращивает Израиль *«как и человек растит свое дитя»* (ср. Моисей 8,5), Он открывается не только как единый Творец, но и как один единственный Отец (ср. Малах. 2,10). Он обещает милость Своему народу *«как отец милостив своему сыну, который ему служит»* (ср Малах. 3,18). Избранный народ не предоставлен самому себе, но живет и возрастает под заботливым покровительством и в любви Отца *«Когда Израиль был юн, я любил его»* (Ос. 11,1). Он Отец, Который не только милует, но и наказует тех, кто не почитает Его как Отца и нарушает закон. Но и эти наказания имеют воспитательный характер, они – знак истинной отеческой любви и заботы. Ими Он предостерегает народ Свой, чтобы *«обратить его закону Своему»* (ср. Неем. 9,29).

Истинные Праотцы и Отцы, вожди и учителя народа, кого должно слушаться и брать в пример, только те, кто сами, своей жизнью, своими делами, подтверждали и свидетельствовали верность Богу Отцу и Его Закону. Таковы Патриархи, Судьи, Пророки и Цари. Особое место среди них, наряду с Авраамом, Исааком и Иаковом, занимают законодатель Моисей, царь и пророк Давид. Первый – незаменимый вождь, другой – носитель царской идеи, основоположник святородной династии и золотого века в истории еврейского государства и народа. Моисеев Закон и его пророческая личность заложили фундамент Еврейской общины, царь Давид и его сын Соломон представляют золотое время в жизни Общины. Они укрепляют ее единство, раз и навсегда, еще одним мощным фактором – царской и державной идеей. С тех времен эта идея, освященная идеей помазанника Божия, и ее мессианским содержанием, становится соборным наследием еврейского народа, еще одной неотделимой частью еврейского исторического самосознания. Она будет формировать и всю жизнь Избранного народа и станет мощным воспитательным фактором его мессианского сознания, даже и тогда, когда народ рассеется по всему свету. И не только это. Благодаря Новому Завету, через *«Иисуса Христа, Сына Давидова»*, эта идея со временем, будет вплетена в устройство и жизнь христианских государств и царств, и сыграет исключительную роль, в почти двухтысячелетней истории отдельных христианских народов, вплоть до наших дней (до Октябрьской революции 1917 года). Каждое из этих царств, почти каждый из этих народов, старались сделать древний Израиль архитипом своего устройства и исторической миссии, чувствуя себя, через принадлежность к Новому Израилю, носителями и хранителями его исторического и духовного наследия. В этом смысле, ветхозаветная Община получила универсальное значение и характер, став, и по сей день оставаясь, одним из самых существенных факторов формирования человеческого личного и вселенско-общественного сознания. Очень часто, в истории, она служила архетипом и примером, вызовом и идеалом.

Одной из главных тому причин, было идеальное соединение царского, священнического и пророческого служения. Ветхозаветный Израиль предлагает идеальный архетип общественного уклада, богоцентричного, пророчески открытого в будущее и эсхатологически направленного вообще. Учитывая то, что это соединение, хотя бы частично, впервые в истории было осуществлено только в Ветхом Завете, становится понятно почему этот воспитательный идеально-

типологический характер ветхозаветной общины Избранного народа Божия, сохранился на многие времена после Ветхого Завета.

Союз Бога и Его народа раскрывается и переживается как отношения Отца и сына, как семейные отношения, которые нашли свое отражение и осуществление в рамках самой **семьи**, как законной части и ячейки этой большой **Божией семьи**. В ветхозаветном сознании, семья никогда не отделялась от общины, она всегда была тесно и органически связана со своим племенем (Иудино, Вениаминово и др.), а через него и со всем Народом и его исторически-мессианским призванием. Каждое племя имело свое особое благословение, дар и призвание, каждая семья в его границах, была причастницей этого дара и благословения. Также как и Отческое благословение, дар и призвание, образовательно и воспитательно воздействуют на племя и на Народ, в целом, так и они воздействуют на семью, как основную клетку этого организма, племени и Народ в целом (ср. Быт. 48, 4–20; 49, 1–28). Возьмем, например, Иудино и Левино племя, царственно-мессианское благословение и призвание Иудиного племени и священническое призвание Левиного племени, отражаются на жизни всех семей, принадлежащих этим племенам. Очевидно, что каждое племя получает в наследство не только землю и блага, следовательно социальную среду, в которой оно живет, но и общее благословение, призвание и духовное наследство, имеющие огромное воспитательное влияние на всех представителей данного племени, и на методы этого воспитания (ср. Ис. Нав. 13, 8, 32–33; 14, 2–19, 51). Мессианское упование каждой семьи побуждало ее, неизменно и любой ценой, сохранять свое потомство, что требовало обязательного рождения детей, заботу о них, обучению Закону и исполнению заповедей Божиих.

Мы уже кратко коснулись значения Иерусалимского храма, в утверждении и углублении соборного самосознания Избранного народа. Добавим здесь, что не только Храм (а прежде Скиния), но все, что происходило в Храме и вокруг Храма, сыграло огромную роль как в семейном, так и в общественном воспитании еврейского народа. Скиния и Храм были местом собрания народа и поучения в Законе Божиим, местом богослужения и жертвоприношения. Местом непосредственного явления **славы** Божий, т. е. местом общения Бога со Своим народом. В Храме и вокруг Храма происходили важнейшие события в жизни народа, прославлялись чудеса исторического прошлого, как очевидное свидетельство особой заботы Божией об избранном народе. Конечно, должно было иметь и имело, огромное, функционально-воспитательное значение, как для каждой отдельной личности, отдельной семьи, так для Общины в целом.

Особую роль в воспитании Народ играли **Праздники**, прославляемые обычно в Храме или семейном кругу. Первое место среди них занимает Пасха. Своим пасхальным ягненком, пресными хлебами, горькими травами и другими обычаями, связанными с ней, Пасха являлась постоянным возрождением в памяти народа его чудесного избавления из Египетского рабства. Вообще, ветхозаветные Праздники, своими содержанием, смыслом и традициями, придавали (в отличие от натуралистических языческих праздников) и открывали, и в природе, и в человеческом существовании, и в истории – глубину и многоплановость. Ветхозаветный праздник возносит, всех присутствующих, от малого до великого,

делая каждое новое поколение участником тех событий прошлого, в которых открылась слава Божия и в которых прославился сам народ. Ветхозаветный праздник и тогда, когда он связан с окружающей природой и происходящими в ней явлениями, не имеет ничего общего с языческими мистериями, но приглашает к участию в **благе Божьего (со)творения**. Таков, например, смысл празднования Субботы. Суббота – это участие в **Божественном отдыхе Седьмого дня** после творения. В книге Исход, она описывается, также как знак союза с Богом и как седмичное воспоминание триумфа свободы над рабством. Обычай празднования седьмого года, как «субботы для отдыха земли», пятидесятого года, как святого года и года «свободы в земле всех, кто живет на ней», показывает, что к этой радости участия в благодати Божьего творения и Божественном отдыхе призван не только человек, но и земля, которую он возделывает и на которой живет. И на ней, как и на всем, живущем, почивает благословение Божие. В этом свете, ее отношение к человеку, отношение человека к ней, открывается как более глубокое, чем просто рабское или утилитарное, отношение. Она призвана своими плодами питать и веселить сердце человеческое, человек же должен сделать ее причастницей и участницей Божественной свободы и своего отдыха.

Такая связь природы, времен года, с тайной времени как истории, Божественной и человеческой, еще яснее выражена в праздновании Пасхи и Пятидесятницы. Они связаны, с одной стороны, с празднованием весны и первой жатвы – плодов земных, т. е. с мистерией времен года, когда природа освобождается от оков зимы и рождает свои плоды. С другой стороны, в них прославляются освобождение от Египетского рабства и вход в Землю Обетованную, где *«текут мед и молоко»*. Так в празднике связуется земное время, с историческим временем, и так, то и другое, через мессианскую идею, переживаются как предчувствие «перехода» (что и значит еврейское слово «Пасха») в тайну эсхатологического времени, в долгожданную радость избавления, спасения и свободы. Это грядущее время, предугадывается как время Духа Святого и излияние Его даров (ср. Иоиль 2, 26–29), т. е. как **полнота времен**. Подобный смысл имел и праздник Кущей, празднуемый в пятнадцатый день седьмого месяца после сбора плодов. В нем евреи были призваны *«веселиться пред Господом, Богом вашим, семь дней»*, пребывая семь дней в кущах – *«чтобы знали роды ваши, что в кущах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш»* (Левит. 23, 34. 40–43).

Когда речь идет о ветхозаветном воспитании, очень важно подчеркнуть, что в Ветхом Завете, глубочайшие истины подаются и открываются не путем абстрактных идей и философских терминов, но путем символов и образов, исторических событий и праздничного участия в этих событиях. Ветхозаветному человеку не достаточно просто рассказа о, например, избавлении из египетского рабства. Он призван, через живое воспоминание и праздник, быть участником этого события, важного для него также как и для его предков, и конечно, для его потомков. Все, что происходит с ним и вокруг его, должно напоминать ему о чудесном действии и присутствии Божиим, Его вечной славе, укреплять в нем верность Богу и Его Закону.

Ветхий Завет знает о великом воспитательном значении частого повторения слов Закона, поэтому Бог требует от Моисея «и внушай их детям твоим, и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась, и вставая; навязывай их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Втор. 6,7–9). Эту роль проповедования и толкования Закона взяли на себя позже судьи, священники (левиты) и пророки. Во времена царей избирались учителя – князья, левиты и священники, чтобы «они учили в Иудее, имея с собою книгу закона Господня; и обходили все города Иудеи и учили народ (2 Хрон. 17, 7–9). В этом толковании Закона Божия, духовном просвещении народа Божьего, его исправлении и объединении, особую роль сыграли Пророки.

Но это поучение в Законе и приобретение знаний об Откровении Божиим имело, как для Пророков так и для других ветхозаветных учителей, лишь вводный характер в истинное воспитание и образование. Оно было одним из способов воспитания Еврейской Общины. О Боге, Его Законе и жизни по нему, не достаточно было просто знать, необходимо было всецело участвовать в ней. Пророки пользовались не только словами, образами и символами, чтобы как можно сильнее повлиять на своих слушателей, на исправление народа и его преображение, но и всей своей жизнью служили этой цели, своими поступками показывая, что может произойти с народом, отвернувшимся от Бога (ярмо на шее пророка Иеремии, как знак будущего плена Вавилонского – Иерем. 27,2, 28,10, женитьба пророка Исаяи на пророчице и рождение сына, «ловкого на грабеж» – Ис. 8,3 – как знак еврейского беззакония, женитьба пророка Осии на блуднице, которая родит «дитя блуда» – знак блудодействия земли, отступившей от Господа – Ос. 1,2)

Эту же воспитательную силу имели и жертвоприношения в Храме, которые были требованием Закона, как для каждого, так и для Общины в целом. Жертва имеет искупительное значение, так жертва за грех, личный или всенародный, будит дух покаяния и развивает сознание греха, жертва благодарения или примирения воспитывает правильное отношение к Богу.

В заключение, подчеркнем, что в эту, в такую жизнь еврейской Общины были включены не только взрослые, но и дети. В семье ли, в Храме ли, участвуя в праздниках, жертвоприношениях, слушая поучения старших, дети постепенно входили в жизнь Общины, все больше осознавая свою органическую принадлежность к ней и свою личную ответственность за исполнение Закона Божьего. Ребенок никогда не был пассивным наблюдателем событий в своей семье или в Народе, которому принадлежал, он был включен в эти события, постепенно созрел и обогатился опытом старших. С момента обрезания, в восьмой день своей жизни, ребенок, просто биологически нес печать, знак принадлежности Божию народу, и становился общником избрания и судьбы своего народа. Участие же в жизни Народа, через Храм, праздники, семью, жертвоприношения, молитву, изучение Закона, будит и воспламеняет в нем чувство принадлежности к прошлому и будущему Народа, которое все больше формирует и определяет его личную жизнь. И так его личная жизнь становится жизнью в Общине, для Общины, духовное наследство Избранного народа становится его собственным наследством. А поскольку вся жизнь Народа: экономическая, политическая, этика, культура,



развиваются под знаком Закона Божия, под защитой Храма, то и жизнь каждого человека и каждого нового поколения развивается под тем же знаком и той же защитой. Сильнее же всего влияет на жизнь этой Общины и жизнь каждого в ней, сознание об избранности и призвании к **святости**. Подтверждая эти избранность и призыв к святости Сам Бог говорит Моисею – *«Вы сыны Господа, Бога вашего..., ибо ты народ святой у Господа Бога твоего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле»* (Втор. 14, 1–2).

В этом непрестанном и многообразном пребывании, присутствии прошлого избранного народа, в жизни еврейской общины, в укреплении сознания о ее будущем призвании и назначении, в верности Богу и Его Закону и заключается историческая сила самой Общины и объяснение тайны успеха ветхозаветного воспитания, тайны его исторического чуда. А это значит и тайны чуда древнего Израиля, который приобретает свою полноту и органическое продолжение в новом Израиле, В Церкви Богочеловека Христа.

## **ОТЦОВСТВО, ОТЦЕУБИЙСТВО И ВОСПИТАНИЕ**

Наше время отличается невиданным прежде в истории, бунтом против любого рода, авторитета и «опеки». Каким бы не был этот авторитет – религиозным, нравственным, общественным или семейным, он поставлен под сомнение и переживает глубокий кризис. Этот всеобщий кризис авторитета захватил и область воспитания, его цели и ценности. Здесь, по словам известного педагога Поля Ланграна, «всё под вопросом». «Складывается впечатление, – говорит он, – что человечество сорвалось с привязи и бросилось в страшную бессмысленную авантюру, не видя перед собой ее цели». Всякий авторитет стал рассматриваться как символ насилия и принуждения. «Что есть авторитет? Что есть Бог? – было написано на стенах Сорбоннского университета, во время студенческих волнений, в мае 1969 года, – то и другое образ отца, природная функция которого – насилие»

Очевидно, что одной из причин этого бунта явился дух отцеубийства, в самом широком смысле этого слова. Фрейд, например, считал, что за такой реакцией скрывается Эдипов комплекс, т. е. затаенное желание ребенка устранить отца, как соперника в отношениях с матерью. Придав этому греческому мифу, художественно изображенному в трагедии Софокла, универсальное значение, он утверждает, что в этом комплексе отражено «подсознание» всего человечества. Тайная жажда отцеубийства, которой Фрейд объясняет свою теорию *libido* («похоть»), углубляется идеей «отца садиста», своим насилием угрожающим «моей» личности, ее независимости, и который должен быть уничтожен (устранен), чтобы «я» мог существовать. Эта идея, перенесенная на любой авторитет, в особенности на Бога, как главный источник авторитета, прежде всего воспитательного, приобретает свое метафизическое значение и устрашающий масштаб. Складывается впечатление, что атомная бомба, прежде чем взорваться над Хиросимой, взорвалась в человеческом сознании. Известно, что в духовном плане, плане человеческой психики, можно говорить, прежде всего, о внутреннем непрерывном процессе, который невидимым образом, оказывает влияние на все

слои общества, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Это влияние особенно заметно проявилось в возникновении современного атеизма и секуляризма, в революционном терроризме, разросшемся в наши дни до мирового масштаба. Секуляризм нашего времени, особенно атеистический, не просто отвергает традиционные общественные структуры, но объявляет Бога виновником во всех антигуманных общественных структурах прошлого. Современный «свободолюбивый» атеизм, особенно после Гегеля, Маркса и Фрейда, понимает отношения Бога и человека, как отношения «Господина» и «раба». Идея Бога рассматривается как высшая точка отчуждения человека от себя самого, как вершина всех запретов и несвободы, и главная задача человека – освобождение от Него и всего того, что Ему свойственно, что Он несет.

Проблема, о которой идет речь, слишком глубока и серьезна, и требует серьезного рассмотрения. Дух отцеубийства, в отношении ли к Богу, родителям, или любому авторитету прошлого, проявляется в человеческом сознании и подсознании по-разному. В чем же искать его корни и причины? Они неоднозначны, трудноуловимы и затрагивают целые пласты человеческого исторического бытия. Мы же здесь ограничимся рассмотрением основных мотивов этого разрушительного инстинкта, и спасения от него, в том смысле, как нам его открывает библейская философия жизни и опыт, на ней основанный.

1. В библейском понимании, «отцеубийство», составляет самую суть первородного греха. Человеческая попытка стать Богом, самовольно, самочинным вкушением запретного плода, а не через согласование своей воли с волей Божественной и исполнение Его заповеди, это первая попытка человека устранить Бога из своей жизни и своего сознания, во имя самообожествления. Эта самоизоляция человека, удаление от Бога, **забвение** Бога, попрание заповеди, равнозначны «отцеубийству». Сущность безбожия заключена в формуле – «Бог – помеха человеческому счастью». Сатанинский шепот Змея о том, что Бог и Его слово ложны, что настоящая жизнь и знание, вне Бога, сходен учениям Маркса и Сартра о том, что в Боге человек «отчуждается» от своей истинной человечности и святой его долг – отрицание такого Бога ради утверждения собственного достоинства.

Вся история человечества доказывает один неопровержимый факт, а именно, на всем протяжении ее, человек находился и находится перед дилеммой – в чем обрести смысл жизни и достичь полноты своего бытия – в Боге или в самом себе, т. е. в тварности своего существа и в других таких же существах вокруг себя? Что значит – в Боге и в жизни по благословию Его, или вне Бога, противно Его воле и заповедям. Именно в этом состояло искушение Адама и Евы, и навсегда осталось вечным искушением человека. В глубинах человеческого сознания и подсознания, во всех проявлениях человеческой жизни, сокрыта именно эта дилемма, данная как вызов его свободе. Богоубийство, равнозначное отцеубийству – вот суть человеческого (исторического) падения, убийство Бога в себе, осуждение себя на смерть и (сама) смерть, сначала духовная, а затем и биологическая. Отсюда, единственная, историческая бесспорная данность – человек существо смертное, как смертно все на земле, и земля, и плоды ее, питающие человека. Тленная пища,

возводит тленность и смерть, в человеческом сознании, в степень основного закона жизни.

2. Грехопадение исказило жизнь человека, стало причиной патологичности человеческого существования и его отношения к Богу, к себе, окружающему миру. Поскольку человек, по природе своей, устремлен на ближнего, без которого, его существование не полно, то из этой патологичности рождается двойственное к нему отношение – с одной стороны рабское, с другой, тираническое. Сатанинская ложная свобода, вместо того, чтобы принести человеку ожидаемое освобождение, предает его тирании падшей природы и рабству смерти. Избрав путь «отцеубийства» и **насилия** над Богом и Его заповедью, человек заражается тиранической психологией, превращается в самовлюбленного тирана, полного жажды (жаждущего) эгоистичного обладания всем, что его окружает. Раб и тиран одновременно, раб и бунтовщик перед сильным, тиран для слабого (по сути, тирания, обратная сторона рабского бессилия), человек начинает создавать свои собственные авторитеты, своих богов, по своему «образу и подобию». Согрешив, человек не только нарушил заповедь Божию, но породил в себе ложную идею, ложное представление о Боге. В действительности, ложная идея о Боге и есть, цель и суть сатанинского обмана. Отсюда, человеческое падение становится и «падением» Бога, т.е. падением тех богов, которым человек поклоняется – в человеческом сознании Бог перестает быть тем, что Он есть в действительности и не может больше оставаться, для человека с таким сознанием, нормальным Отцом, но становится «отцом садистом»; человек теперь способен быть только рабом или бунтовщиком «отцеубийцей». Таким образом, отношения Бога, природы (мира) и человека, превращаются в судорожную борьбу за власть. Этот отцеубийственный дух, неизбежно кладет свой отпечаток на все человеческие отношения, на всю историческую действительность до сего дня. Эдипов комплекс лишь одно из проявлений, один из ядовитых цветов, проросших из мрачного подземелья «отцеубийства», совершенного в Раю. Отсюда возникла ложная идея, что Бог, общество, власть, государство, учитель, отец – авторитеты, подавляющие человеческую личность и вызывающие бунт против себя.

3. В то же время, если речь идет о бунте против такого Бога, и такого рода авторитета вообще, этот бунт оправдан, потому что направлен против **ложного** Бога. Непроницаемая греховная тьма помрачила созерцание истинного Бога и Его место заняли идолы, в самой природе которых заложено насилие. Бунту такого характера, истинный **Бог неизвестен**, а причиной такого бунта, может стать именно подзатательная жажда Его. Поэтому злоупотребление идеей Божества, и создание авторитетов по ее изуродованному «образу», так же как и все преступления, совершаемые в угоду такому псевдобожеству, и раньше и теперь, приводили к атеизму, как форме протеста против ложной веры, но в котором, одновременно, содержалась и тайная, апофатическая, жажда встречи с истинным Богом. Такое «отцеубийство», это, в действительности, странный, болезненный, поиск исстрадавшимся человеком потерянного небесного Отца (**Отцовства**). Потому что человек, осколками своего исконного здравомыслия, понимает, что опустевший Божий престол не может быть занят никакими идолами и полубогами.

4. Именно такой, вечно «неизвестный», непознанный Бог, Его **Отцовство**, созерцание и ощущение Которого, было помрачено грехопадением – в центре новозаветного благовествования. Богочеловек Христос открывает Отца Своего и Отца нашего, раскрывает отношения Отца и Сына, как давно забытые отношения Бога и человека, человека с человеком. Поэтому, Церковь Богочеловека, Церковь Сына Единородного есть Церковь и «Отче нашего», и **Церковь Святых Отцов – «Кто знает Меня, знает и Отца Моего»** (ср. Ин. 8,19), и **кто чтит Сына, чтит и Отца пославшего Его»** (ср. Ин 5,23). **«Послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем»** (Ин. 6,57), **«Отец во Мне и Я в Нем», «Видевший Меня, видел Отца»** (Ин. 10,38; 14,9).

Истина о Сыне, как об Откровении Отца, свидетельствует о том, что без проникновения в тайну **сыновства**, невозможно прозреть святотайну (авт.) истинного **отцовства**. Отцовство и сыновство неразрывно связаны между собой в двуединой тайне. В человеческой исторической действительности, они пребывают в непрерывном конфликте, часто отрицая и исключая друг друга. Почему тогда в Евангелии им придается такое исключительное значение? Потому что, без сомнения, в истинном отцовстве и сыновстве, скрыты и открыты забытые законы жизни и бытия, нарушение которых искажает все в мире, но следование которым возвращает данную Богом гармонию.

Каковы же эти вечные отношения Отца и Сына, на которых почивают законы бытия? – Сын, вечное Слово Божие, открывает, с одной стороны, Свое единство с Отцом «Я и Отец – одно» (Ин. 10,30), с другой, являет чудную тайну Своего бесконечного смирения перед Ним и послушания Ему – «Отец Мой более Меня» (Ин. 14,28). Открывая Свою вечную единсущность Отцу, Сын говорит -"Все, что имеет Отец, есть Мое» (Ин. 16,15) и снова, любовно прославляя Отца, добавляет, «Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня» (Ин .7,16). Цель Его слов – доказать истинность Своего учения и Себя Самого, как свидетеля об Отце, но еще, показать чудесную тайну вечного отцовства – источника Своего вечного сыновства и богочеловеческого учения. Подчеркивая волю Отца, Сын, как бы затеняет Себя, отождествляя Свою волю с Его волей – «Ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня» (Ин. 5,30). Даже в минуты глубокой Гефсиманской скорби и богооставленности, Сын обращается к Отцу – «Отче Мой!... не как Я хочу, но как Ты». (Мф. 26, 39 ) и добавляет – « Отче Мой ! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне ее не пить, да будет воля Твоя» (Мф. 26,42). Верность Сына Отцу безгранична, в ней **суть и полнота** Его сыновства. Отрицание воли Отца и Его отцовства, было бы для Него равносильно отрицанию Самого Себя, самоуничтожению.

Что открывается в этой верности Сына Отцу, в таких взаимоотношениях? Открывается то, что тайна Бога, в неизреченной тайне Любви. Только безграничная Любовь умеет говорить так, как говорил Сын о Своем вечном Отце. Главный закон всякой настоящей любви, в самоотречении и возвеличении возлюбленного. Такому сыновству неизвестна борьба за власть, за превосходство, потому что, одна власть Отца и Сына, и вся любовь Отца в Сыне, и весь Сын в Отце, от Отца и ради Отца. Любовь «не ищет своего,... не превозносится» (ср. 1Кор. 13,5), ее сердцевина и суть, в неизреченном всеприношении себя

Другому – Отцу и всему тому, что от Отца и для Отца. Мы, люди, привыкли мыслить себя, оценивать свое достоинство, категориями падшего человека, основанными на самоотчуждении, индивидуализме, расколе, самовлюбленности. В то время как Божественная Любовь, явленная в Сыне Единородном и Его сыновстве, находит свою полноту и совершенство в Другом, перерастает Им в бесконечность, будучи равнозначной, единой и единосущной с любовью Отца, от нее рожденная и через нее изливающаяся в мир.

5. В таких отцовстве и сыновстве, сокрыты радость и вечная тайна нашего, человеческого бытия. Отношения эти – часть тайны Божественного Бытия, и в них мы должны искать и находить естественный ритм нашей жизни, дарованной нам Отцом, через Сына, в Духе Святом. Отцовство и сыновство, как личные свойства Отца и Сына, как образ Божественного существования, открываются в воплощенном Сыне, как образе существования человека, созданного по образу и подобию Святой Троицы. И это совершенно естественно, потому что Святая Троица – Господь Бог наш, животворящий и жизнь подающий, а не какая-то абстрактная идея или философская конструкция: в Ней тайна и источник всего, что на земле, в Ней эта тайна человеческих отцовства и сыновства, тайна человеческих отношений вообще.

Очень ясно говорит об этом боговдохновенный апостол Павел: «Для сего преклоняю колена мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, От Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Эф. 3,15).

Земное отечество – отцовство – образ небесного, по нему и названное, и в этом таинственном союзе, нашедшее свое истинное раскрытие и воплощение. Как? – Единородный Сын, предвечно рождающийся от Отца, Которому» все предано Отцом» (Лк. 10,22), становится, по тому же неизреченному закону любви, «нашим общим Отцом» (Св. Григорий Палама), рождая нас «водою и Духом», и благодатным единением в тайне Своего сыновства – **усыновляет** нас Богу Отцу. Облекаясь в Него, мы становимся братьями Его и сыновьями Отца по благодати. Поэтому, Он не обращается к Отцу «Отче Мой», как бы подчеркивая единственность Своего сыновства, как вечного и личного Своего свойства, но обращается, уча и нас, «Отче наш», даруя нам **усыновление**, чтобы мы «были все едино», как едины Отец и Сын и Дух Святой (ср Ин. 17,11;21–22).

6. В единстве Отца и Сына, в призыве к человеку быть «все едино» в Них, силой Духа Святого, как и Они едины, открывается нам чудесная тайна **Церкви** как тела Христова и обители Святой Троицы. В Церкви это единство дано и задано. Дано, потому что вся она, уже пронизана Божественной любовью и Святоотроичным единством; задано, потому что она таинственная «мастерская спасения», где в тайне **усыновления** (Гал. 4,5), люди рождаются и перерождаются духовно, становясь **едины** в Боге. И все это ни что иное, как исцеление и спасение от отцеубийственного инстинкта, отравившего сознание и подсознание человека, прародительским презрением отцовства, помрачившего их сыновство, как единственно возможный образ существования.

О том, как Церковь дарит это отцовство, воспитывает для такого отцовства, вновь утверждает, разрушенные человеческим эгоизмом святыни, чтобы человек

мог духовно родиться, родиться в жизнь вечную, говорит все ее историческое существование и методология, ее богочеловечная позиция в мире. Церковное отцовство, каким бы оно ни было – отцовством Божиим, благодатным отцовством пророков, апостолов, святых, духовного отца, никогда не было тираническим господством над человеческими душами и совестью, но всегда **отцовством в муках рождения**, неизреченного смирения и человеколюбивого жертвования себя **другому**. (О тайне отцовства подробнее в «Apercus sur La Paternité Spirituelle dans la tradition orthodoxe, Contact, XIX année, No 58,1967, p.100–145»). Рождение физическое лишь бледный символ рождения духовного, и если в физическом рождении образуется нерасторжимая связь между отцом, который рождает и сыном, который рождается, тем более, это происходит в рождении духовном. Для того, чтобы оно состоялось, необходима общность, единение, не только в славе Христовой, но, и преимущественно, в крестоношении, в распятии, в скорбном сошествии в ад. Только тот, кто станет причастником **креста** и **славы** Христовой, способен быть **духовным отцом**, причастником Божественного отцовства, и через это – единственным истинным родителем и переродителем человеческих душ. Адам и Ева, нарушив заповедь, попрали **крест** и его тайну, в стремлении к самообожествлению и власти над миром, толкнули мир и человека на путь безбожия и тиранического авторитета; Христос, новый Адам, целованием (почитанием) Креста, исполнил волю Отца Своего, стал Родителем и Переродителем, Воспитателем нового человечества, собранного и собираемого в единстве Отческой «рожденной несотворенной» Жизни и Любви, т.е собираемого в Отце через Сына, Духом Святым. По Его примеру поступали и пророки и апостолы, и святые, понимавшие авторитет, власть, отцовство, руководство, воспитание человека, не как насилие и тиранию, но как крестную и воскрешающую любовь к нему; любовь, которая «не ищет своего, и не превозносится», но распинается и сораспинается с Христовым распятием. Поэтому, только воистину хриstopодобные духовные отцы, могут быть настоящими воспитателями и переродителями душ своих духовных детей.

Одним из таких духовных отцов, был Апостол Павел, во всем подражая Христу, переполненный материнской любовью, он говорит: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал. 4,19); и добавляет «Ибо, хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов, я родил вас во Христе Иисусе благовествованием» (1Кор. 4,15). Но Апостол Павел не стал неким новым «земным» отцом, земное отцовство Христос строго запретил «отцом не называйте никого на земле» (Мф. 23,9). Апостол явил «образ» небесного отцовства, одного единственного, стал его благодатным носителем, в отличие от Сына Божия, Которому Бог Отец – Отец по природе. На эту разницу указывает Сам Христос, когда говорит – «Иду к Отцу Моему и Отцу вашему». Как «наследник Божий чрез Иисуса Христа» (Гал 4,7), этого небесного отцовства, как христоносец и сын по благодати, Апостол открывает собой Отца, чтобы и мы, приняв в сердце Духа Святого, воскликнули «Авва, отче» (Гал. 4,6). И поэтому звучит его смелый призыв ко всем христианам – «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1Кор. 11, 1).

7. В этом благодатном единстве божественного Отцовства и Сыновства, находится источник нашего человеческого истинного богопознания, нашего образования и жизни по Богу – переданной от Отца вечному Сыну, от Сына друзьям Его, апостолам и святым, и через них нашим отцам и нам. Эту тайну выражает Сам Христос в Своих евангельских словах – «Все предано Мне Отцем Моим; и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Лк 10, 22). Кому же Сын **хочет открыть** Свою тайну и тайну Своего Отца? Только тому, кто уподобится Ему, т. е. будет жить и поступать как Он, кто приобретет нрав Христов и Его образ бытия. Жертвенная любовь, как искание своей полноты не в себе, но в другом, главное условие такого богочеловеческого бытия, принятого от Христа, и через Его Церковь даруемого миру. В этом суть всякого настоящего отцовства и сыновства и всякого истинного авторитета. Истинным авторитетом может быть лишь тот, кто каждую минуту готов стать благоуханной жертвой «за жизнь мира», сущность и содержание которого – самопожертвование. Авторитет, приносящий другого в жертву себе, или использующий его, без его свободного согласия, как средство достижения пусть самой святой цели, неминуемо превратится в «отца садиста», оставляющего в душах зловонные следы бесчеловечности.

8. Бесспорный факт: трагический кошмар современного мира, исполняющий сердца самых чутких людей нашего времени, мрачными предчувствиями о будущем, имеет свои корни, с одной стороны в объективированных общественных структурах, с другой, в бунте против них, выраженном самым радикальным образом в революционных потрясениях прошлого и нашего столетий. Начиная с Французской революции, насилие становится нравственно оправданным, становится основным методом достижения свободы, братства и единства, т. е. радикального преобразования мира и человеческого общества. Объясняя неизбежность исторических законов природным детерменизмом, необходимостью, обосновывая свободу сознанием этой исторической необходимости, многие современные революционеры приняли путь насилия и тирании, как единственный путь к свободе и счастью. С религиозным фанатизмом, эти «сознательные» счастливицы истории, пытались уподобить «историческую закономерность», своему представлению о ней и о человеке, как ее главном субъекте. Их методы, (по духу), идентичны методам средневековой инквизиции, но куда более разработаны и эффективны. Во имя будущего спасения, и счастья еще неродившегося человека, в жертву приносятся миллионы конкретных, уже существующих личностей. Абсолютная свобода тех, кто сам провозгласил себя непогрешимой совестью истории, становится железным законом для всех, кто еще «не осознал» исторической необходимости. Поэтому, очень часто самые рьяные борцы с насилием и несвободой, становятся гробовщиками свободы; авторитетом, со всеми особенностями «отца садиста», который, ради неродившихся еще детей, пожирает уже существующих. И это неизбежно, потому что необходимость (неизбежность) и насилие, могут породить только насилие, что очень ясно просматривается в новой волне современного организованного терроризма. И корень его: жажда освобождения от тотального принуждения, которое существует во всех структурах современного «буржуазного» общества. Не кроется ли за этой волной, отчаянный

крик нового обманутого поколения? Но поколения, которое в этом отчаянном бунте против всемогущества государства, школьной системы и других, по своей природе подавляющих общественных структур, впадает в ту же, столько раз уже совершенную ошибку: прибегает к насилию, оставаясь и дальше в демоническом заколдованном кругу «отцеубийства» и садистского отцовства. И все новые и новые поколения будут оставаться в этом безвыходном тупике, до тех пор, пока не перестанут искать своей свободы с помощью насилия, перешагивая через трупы.

Нужно признать, что большая часть вины за этот безысходный кошмар современного мира, падает на христиан. Нередко в христианской практике злоупотреблялась, уродовалась идея небесного отцовства. Много легче было использовать Бога, как инструмент насилия над другими, превратить Его в земной авторитет, окутанный плащом устрашающей таинственности метафизических размеров, чем – а однажды это произошло в истории, – свидетельствовать о Нем мученичеством и жертвенной любовью, как Агнец Божий, закланный за спасение мира! Только Агнец Божий, Богочеловек Христос, и освященные кровью Его – могут принести и приносят истинную свободу человеку и миру. Только одно насилие приносит свободу: насилие над своей ложной природой; и только одна жертва превращает человеческое общество в союз любви – приношение себя в жертву за других (другим). Эта жертва не самоуничтожение и не уничтожение других, но «**обретение**» себя и других, в святотайне вечно даруемого **отцовства** и **сыновства**, как тайне взаимного дара и вечного радостного единения, силой Духа Святого. Между тем, всякий раз, когда христиане оставляли этот узкий, радостнопечальный путь Агнца, заключая союз с «сильными» мира сего, воспринимая их методы, авторитеты и структуры, они оказывались в опасности свернуть на «широкий путь, ведущий в погибель», т. е. путь принудительного воспитания и тирании над другими, рабства себе и своим страстям. На этом пути, не только ближние, но и Сам Бог становится средством удовлетворения собственного эгоизма (Vojin Matic, "Izmene dinamike odnosa prema autoritetu i njene posledice u okviru klinicke psihologije» Psihologija, god X, No 2, 1977, str.6–9.) Вместо того, чтобы быть тем, чем он в действительности является, искалеченный Божественный авторитет превращается в средство принуждения и господства. Авторитет, лишенный своего истинного содержания, не в состоянии ни переродить ни воспитать: он лишь способен создавать слепых, духовно искалеченных карликов.

9. Особенное значение это приобретает для преимущественных носителей небесного отцовства в Церкви: епископа, пресвитера, духовного отца. Господь их оставил и поставил свидетельствовать Его вечное отцовство и сыновство, быть их носителями, воспитателями, для тайны Божьего жития; как критерий нашего человеческого существования. Славу, которую Бог Отец передал Сыну, Единородный Сын передал им (ср. Ин. 17,28). В этом и заключена сама тайна Св. Предания: она – преемство в Церкви вечной славы Божией от **отца сыну**, так же как ее передает вечный Отец Сыну Своему Единородному. Поэтому, Церковь, по своей природе – Церковь святых Отцов, пророков, апостолов, епископов, преподобных и мучеников. Святые Отцы сами, своей собственной жизнью свидетельствовали Евангелие Христово и этим приобрели способность быть



духовными родителями многих поколений. Таким благодатным свидетельством и явлением тайны небесного отцовства и сыновства на земле, они делают Церковь живым союзом в божественном смирении и любви. Они, духовно рожденные, не господствуют над душами насильно, но «в муках рождают» для Христа. Их воля, едина с волей Отца небесного, их жизнь с жизнью Его Сына Единородного, потому они, достигшие обожения, заслуживают безграничной любви и доверия к своей святой мысли, преображенной в бого-мысль. К этому всех нас призывает Симеон Новый Богослов: «научимся искренней вере в Бога, нашим отцам и наставникам в Боге, чтобы иметь сердечное сокрушение, смиренный ум и душу, очищенную от всякого греха слезным покаянием», только так мы можем стяжать блага Божественного света и славы. (Symeon le Nouveau Theologien, *Catecheses II*, Sources Chretiennes 104, Catech. XVI, 155–160, p. 250). Святые Отцы свидетельствуют своим примером и опытом об одной истине: жизнь в Церкви, лучше сказать, сама суть Церкви – вера и смирение.

Вечный призыв Церкви, всего ее Предания, следовать примеру **святых богоносных Отцов**, ни в коем случае не значит установление некоего авторитета, стоящего между Богом и человеком; этот призыв не содержит требования буквального «цитирования» святоотеческих мыслей или внешнего подражания их делам. Доверие к ним и следование их примеру, подразумевают веру в то, что Господь реально присутствует и действует в человеческих душах, во всей человеческой истории, что «Он дивен во святых Своих», обитает в них. Они, скрываясь в своем святом смирении, дарят живого «осязаемого» Бога, и образ бытия по Богу. Чтобы на земле могла воплотиться любовь Отца и Сына и Святого Духа, чтобы люди могли стать едины, как и Бог един – в Церкви (а Церковь призван стать весь космос) должны существовать отношения смиренного приношения себя в дар другому, любовного взаимопроникновения и послушания, выраженных словами Христа «Не ищю Моей воли» (Ин. 5,30). В этом и есть глубокий смысл следования Святым Отцам – следование смиренным приношением себя в дар, «саших себя ...и всей жизни Христу Богу». Как Отец не существует и не может существовать без Сына и Святого Духа, так и человек не может существовать без другого, без ближнего своего, живые без мертвых, сыновья без отцов, родители без детей. Святые Отцы, как богоносцы и христоносцы, открывают и воплощают эту соборную «онтологию» Церкви; пробуждают во всякой смиренной и верной душе живую память Церкви, помогают ей собрать в себе все историческое и вечное ее Существо, силой животворящего Духа. Дух Святой – даритель духовной власти, которая подает свободу в Истине, и никак не может быть носителем садистского авторитета. Святые Отцы собой открывают Бога, указывая на поклонение Его Имени, Которое над всеми именами. Сущность их власти и авторитета в том, что всем своим существом, каждым шагом, они радостно восклицают: «не нам, Господи, не нам, а Имени Твоему!». Носители Божественной красоты, красотой Божьего лика, отраженного в них, неизреченной Божественной добротой, пронизывающей каждое их деяние, незаметно и ненавязчиво, они предстают каждому духовно пробудившемуся человеку, мерой его собственного совершенства, как его собственная, ему самому еще неведомая

красота. В этом и заключена их родительская преобразующая сила, т.е. их благодатное отцовство, уподобление отцовству небесному.

**10.** Если же случится, что епископ, пресвитер, духовник, воспитатель, перестают быть такими, воистину святыми и духовными отцами, т.е. в Боге переродившимися родителями, в муках рождающих своих духовных детей, тогда, они могут пытаться прикрыть свое бессилие и бесплодие, покровом доверенного им сана, т. е. ложным авторитетом, насилием, принуждением и другими внешними эффектами. Это происходит и с любым другим авторитетом, родительским, воспитательным или общественным, тогда принуждение и господство над душами и совестью, становятся неизбежны. Так небесное отцовство, подменяется ложным, земным, насильственным по самой своей природе, основное свойство которого, уничтожение доверия и любви, рожденной от доверия, как единственно здорового воспитательного климата, и человеческого общения в целом. Святая тайна духовного отцовства и святоотцовства, подменяется тиранической опекой, из которой вырастают ядовитые цветы рабства, бунта и взаимного уничтожения.

**11.** Найти спасение от ложных авторитетов, изуродованного отцовства, возможно только вернувшись к истинному, забытому отцовству, принадлежащему Божественной природе и природе человека, созданного по образу и подобию Божию. Если бы Его не было, отцеубийство, и из него следующее самоубийство, стало бы последним словом в жизни и истории. Без вечного Отца, человеческий эрос, и он сам в нем, единосущны времени и через это – смерти: время делает смерть содержанием похоти (эроса, и следовательно, человека, который питается только им. Не случайно эту органическую связь, эроса и смерти, лучше всех почувствовал именно еврей Фрейд (см. Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*, Paris, 1968, p. 199–202). Только в еврейском подсознании, сформированном на идее страшного Яхве, похоти и запретного плода (ср. Быт. 2, 17; 3, 6), порождающего смерть, миф о Эдипе, мог приобрести такой масштаб как во фрейдизме. Фрейдизм по своей сути, есть новое согласие с дьявольской ложью о небесном Отце, и покорность кровосмесительным объятиям смерти – матери земли: все здесь соткано из похоти плоти, «похоти очес» (эрос) и горделивого соперничества с, так называемым, «отцом садистом». То же самое (со своими поправками) представляет собой и марксизм, он – побег от того же корня. Когда Маркс «бросает перчатку в лицо всему миру, желая свергнуть этого исполина-пигмея, чтобы, затем расхаживая по его развалинам, ощутить себя равным Творцу» (См. Морис Клавель, «Величие Маркса» Вестник РХД, № 122, Париж 1977 стр. 94), он делает ничто иное, как попытку тем же, магически-змеиным образом, осуществить сатанинский план о мире и человеке. Его тайное, судя по всему – интимнейшее желание – «отменить Бога». «Объятый злобой – вспоминает свою первую встречу с ним Энгельс, – он как будто хочет дотянуться до небесной скинии и разбить ее о землю» (То же стр. 96). Очевидно, и Фрейд и Маркс, не ведают иного Бога, кроме страшного еврейского Яхве, для которого человек всегда лишь раб. Отсюда последовал (произошел) их бунт против Него, и создание своего «бога» (libido, революция) по его «образу и подобию».

К сожалению, для них, так же как и для некоторых свидетелей новозаветных событий, тайна небесного отцовства и сыновства осталась непознанной, по той

причине, что и те и другие были глухи и слепы ко Христу, который явил и даровал ее миру. А без Него, насилие навсегда останется сущностью всякого земного авторитета, и воспитания, на таком авторитете построенного. На кровавой сцене этого мира, человек, через тиранию смерти, которая таится в корне эроса и в самом «homo economicus», приговорен к существованию, конец которому, уничтожение и небытие, а его исторический путь всего лишь подготовка к исчезновению и небытию. Это стало бы неизбежным, если бы не существовало духовного отцовства, освобождающего от тирании смерти, возводящего человека от раба в достоинство свободного чада Божия. Поэтому, борьба против него, ничто иное, как скрытая жажда самоуничтожения, осуждением самого себя на эту тиранию смерти через тиранство над другими, во имя общего будущего счастья. Чем сильнее будет эта борьба, тем большую беспомощность будет чувствовать человек и перед самим собой, извержением в себе примитивных начал, и перед внешним насилием, но и тем больше, **небесное отцовство**, будет открывать ему свой свет, свет единственного спасения и полноты бытия. Оно – образ Божественного существования, и через наше приобщение к нему, по примеру святых Отцов, единственный образ существования разумной твари Божией. Только там, где оно воспитывается и воплощается, только там перестает существовать авторитет «отца садиста», а человек из раба превращается в сына. «А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего «Авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий чрез (Иисуса) Христа» (Гал. 4,6–7). Наследник кого? Наследник единого Отца и общник единственного отцовства, в котором все становятся едино, в Отце и Сыне и Святом Духе.

## **ВСТРЕЧА СОВРЕМЕННОГО ЗАПАДА С ВОСТОЧНЫМИ СОТЕРИОЛОГИЯМИ**

Понятие «восточные сотериологии» – очень широко и достаточно неопределенно. Поэтому необходимо сразу, в самом начале, подчеркнуть, что речь пойдет не о традиционных древних восточных религиях (индуизме, брахманизме, буддизме или исламе) и их сотериологических учениях, но о сотериологических понятиях некоторых новых духовных движений, выросших на почве религиозных традиций древнего Востока, в особенности, после его встречи с современной западной культурой.

Встреча европейской цивилизации и древнего Востока, вызывала сильнейшее потрясение, нарушила его многовековой мир и покой, но и богатейший тысячелетний религиозный опыт Востока, неожиданно стал вызовом для всей западной цивилизации, такой, какой она сформировалась, начиная с эпохи Ренессанса. Каковы основные свойства современной западной культуры? Она возникла, как протест против средневекового акосмизма и юридического понимания спасения. Возвращаясь к эллинским критериям истины, она все больше строилась на вере в человека и его разум, все больше доверяла чувственным знаниям и науке, все больше ориентировалась на время и материю (природу), теряя ощущение реальности присутствия Бога и духовного мира, способность прозревать

истинные отношения Бога, природы и человека. Западный средневековый религиозный утилитаризм в современной культуре, перерос в утилитарное отношение к природе, протестантский же утилитарный индивидуализм, стал исходной точкой идеологических и общественных движений и религиозных течений, утративших чувство истинного единства и неподдельной общности. Унаследовав древнеримскую идею универсализма, в ее римохристианской интерпретации, с параллельным заимствованием принципов природной неизбежности, современная культура с самого начала стремилась к господству в мире путем насилия. Свойственная ей алчность и от нее рожденная, технократическая цивилизация, поставили человека перед серьезной опасностью – стать рабом собственного создания, и рано или поздно оказаться в метафизическом одиночестве, отчужденным не только от своего Первоисточника, но и от других людей и от окружающего мира. Всё это наполняет современного западного человека беспокойством, и жаждой спасения, избавления от неуравновешенности и беспокойства, толкает к поиску покоя и равновесия. Этот поиск заметен даже там, где на первый взгляд, его не может быть – в наркомании, сексе, возникновении сект. Через все это, и многое другое, проявляется поиск тепла, единения, бегство от обезличивания и превращения человека в предмет, среди таких же бездушных предметов.

В этом поиске себя и своего равновесия, многие обращаются, и это не случайно, к восточным религиям и философии, изумленные и привлеченные их таинственностью и глубиной. Именно благодаря этим поискам и встрече с древним Востоком, представители которого, выступают на Западе в роли «просветителей», духовно обнищавшего человека западной цивилизации, произошло пересаживание восточных сотериологических учений на почву европейско-американской цивилизации.

Одним из основных свойств их носителей является дух **синкретизма**. Он был присущ Востоку и прежде, и стал великим искушением для современного человека, вступившего в непосредственный контакт со всеми религиозными и философскими традициями прошлого и настоящего. Первое место среди носителей духа синкретизма, занимает **теософия**. Её целью, с момента возникновения, было изучение законов природы, сравнительное изучение всех наук, философий и религий, ради прообретения «целостного» восприятие мира и создания универсального братства людей, на основах «широкого сознания и мудрости, и новой религии мира» (Анна Безант, Елена Блаватская и др.). Космос в теософии понимается, как нечто живое, мир – ведом «высшим разумом», история развивается «циклично», согласно законам реинкарнации и эволюции от «чауры» до «адепта», от догматизма различных видов, до «нового мышления». Древнее индийское учение об **Аватараме**, как о периодических инкарнациях божества – одна из основ теософской сотериологии и некоторых других восточных течений, претендующих на универсальность и развитие нового сознания. Принимая частично пантеистическое, частично политеистическое видение действительности, основанное на учении об инкарнации божества (божеств) и реинкарнации, синкретические движения такого рода, включают в свою теорию и личность Иисуса из Назарета,

считая Его одним из воплощений Бога, отвергая его неповторимость, единственность и всечеловечность, как единственного Спасителя.

Сродни теософии и движение **Кришна Мурти**. Упомянутая Анна Безант провозгласила «учителем мира», личность, которая по ее мнению, послужит «вехикой» – сосудом для Господа Маитрея – нового мессии. Этому духовному существу, о котором учил еще Будда и которое, вероятно, последний раз инкарнировалось в Иисусе из Назарета, надлежит сойти с неба и подарить миру новую религию. Но сам Кришна Мурти, этот «чудо-ребенок», покидает теософское общество (1925), отказывается от своего мессианства, оставляет свой дворец и сокровища, собранные его обожателями и отправляется в скитания по свету, как бродячий философ. С той поры, он говорит об истине, как о «земле, в которую нет пути», в которую нельзя попасть проторенной дорогой, в которую не может привести ни одна из религий. Он учит, что потребность богопознания и поиск истины – единственная потребность человека. Когда этот поиск прекращается, наступает распад всех форм жизни, общественной, религиозной, политической и экономической. Своим многочисленным приверженцам он говорил о жизни, истине, любви, добре, подчеркивая, что цель существования – достижение Реальности с иной стороны времени и пространства, с той, где Свобода, Любовь и Истина. Для создания нового мира он призывает к тотальной революции, но революции на индивидуальном плане. Непроступную стену, которая отделяет нас от истинной жизни, построенную из предрассудков, школьных, семейных, общественных, религиозных – возможно разрушить только всеобъемлющей любовью, любовью ко всем и ко всему, любовью, без которой человек мертв. Тому, кто взрастил в себе такую любовь, истина открывается во всем существующем, без посредника. В 1968 году Кришна Мурти создал в Англии фонд по распространению своих идей.

Вообще, для всех движений, вдохновленных идеями Востока характерен космологический аспект, жажда растворения в безличной космической энергии, достижения целостного переживания реальности. Это ничто иное, как реакция на рационализм западной науки и ее утилитарный материализм, лишаящий природу души даже тогда, когда он обожествляет ее, воспринимая как единственную реальность. Далекий Восток несет ощущение таинственности, возвращая вселенной душу, во всех, кто оказался под влиянием восточных культов и учений пробудился интерес к тайнам духовного мира и вера в то, что он влияет на человеческие судьбы. Отсюда почти всем движениям, вдохновленным востоком, свойственно пробуждение интереса и увлечение **спиритизмом**. Вызывание духов стало сейчас любимым развлечением в Европе и Америке. В спиритизме произошел некий странный симбиоз античного и христианского гностицизма и восточного магизма, укорененного в политеизме древнего Востока. То, что более всего свойственно такому спиритизму, это потеря способности «различения духов», некий род магического насилия над духовным миром, вымогательство открытия сокровенных тайн и объяснения загадочных событий своей повседневной жизни, предсказаний будущего. От духов требуют новых знаний, избавления и спасения от жизненных невзгод.

Так, например, шведское движение «**Община финдхорна**» (основоположник Давид Спэнглер), создано, как они утверждают, по вдохновению «тихого голоса» духовного существа. Его основатель, вдохновленный духами, пришел к убеждению, что человеческая земная жизнь, должна стать всеобъемлющим Единством. «Финдхорский университет света», созданный в 1974 году, поставил своей целью с помощью своих «цветников», т. е. объединений, которые устанавливают правильные отношения с природой, объединений, которые таким образом становятся «центрами света» – помочь человеку стать «частью гармонии Нового времени».

Лихорадочная активность западного человека, рожденная от чрезмерной алчности к материальным благам и приобретению знаний, так же как и неестественный для человека темп жизни, навязанный ему технократической цивилизацией, стали причиной глубочайшего стресса, усталости и болезненности, физической и душевной. В силу того, что рационализированное западное христианство, со своим морализмом и социальным утилитаризмом, не в состоянии предложить противовес экзистенциальному смятению и поиску мистического опыта, которые все более характерны для опустошенного, уставшего человека западного потребительского общества, он все более охотно и легко увлекается восточными методами освоения внутреннего душевного пространства, и с их помощью переживает ту божественную и космическую реальность, которую они предлагают.

Одно из движений такого рода, которое приобрело многочисленных приверженцев в Европе и Америке – движение **Хари Кришна**. Его духовный вождь Свами Прахупада (прибыл в Нью-Йорк в 1966 году, где начал проповедывать свое учение хиппи). Цель его учения – развитие «сознания Кришны», которое бы спасло человека от ослепленности современного мира. Он учит, что это сознание развивается от постоянного пения имени бога – «Хари Кришна, Кришна Кришна, Хари Хари, Хари Рама...» Непрестанное пение и произнесение святого имени, помогает человеку освободиться от беспокойства и мрака и устремиться душой к Богу. Чтобы приблизиться к Нему, нужно отправиться дорогой преданности (бхакти йога), т. е. отказаться от четырех земных элементов, пленяющих душу, делающих ее рабой низших страстей и мрака неведения (майа) – перестать есть мясо, рыбу и яйца; употреблять наркотики, алкоголь, чай и кофе; не вступать в близкие отношения, не имеющие целью рождение детей; не играть в азартные игры. Ежедневно читать святое писание «Бхагават Гиту». Вегетарианство и воздержание, приверженцев Кришны, заимствованы из древнеиндийского наследия и нужно признать, что они спасли многих наркоманов от верной гибели. Между тем, есть что-то неестественное и леденящее в том, каким образом группы Кришны выражают ему свою «абсолютную преданность», многие бывшие кришнаиты рассказывали об чудовищном насилии над членами этих групп на собраниях, доступных только посвященным.

Еще более широко распространенное в мире движение – так называемое, движение **Трансцендентальной медитации**. Во главе его стоит Махариши Махеш Йоги, дипломированный физик, ученик известного индийского мудреца Свами

Брахмананде Сарасвати, признанного гуру Деви – Божественным учителем. Мировой славе Махариши способствовала группа «Битлс», которая долгое время считала его своим духовным учителем. Когда они покинули его, он уединился, укрывшись в тишине Гималаев, однако, его центры «трансцендентальной медитации» существуют и развиваются по сей день, вызывая большой интерес ученых, психиатров, социологов, в силу ее благотворного психосоматического воздействия. Это одно из самых многочисленных движений, особенно популярное в Америке. Трансцендентальная медитация в поиске «четвертого» измерения сознания, т.е. состояния, когда сознание не отягощено ничем кроме самого себя и почивает на вечном Существо, которое составляет сущность и основание всего существующего. Такое проникновение в вечное пространство Абсолюта переживается как новое рождение. «Воистину, – говорит Махариши, – глубочайшая мудрость заключается в том, чтобы одновременно созерцать и цельность, единство Абсолюта и многообразие видимого мира». Согласно его учению, цель ТМ – стать мостом между разъединившимися наукой и религией. Также как и у кришнаитов, в ТМ придается огромное значение полученной от гуру **мантре** (Ом – святое имя), которая непрерывно повторяется и медитируется в самоконцентрации и самосозерцании. Практически, ТМ придает технике медитации магическое значение; отождествлением человеческой и космической энергии с энергией божества, в сущности, исповедует своего рода пантеизм.

И многие другие гуру, находящие своих приверженцев в Европе и Америке, также говорят об одной божественной силе, которая изливается в мир через великих учителей – Кришну, Будду, Иисуса, Мухаммеда. Согласно этой теории, когда ложь полностью помрачает человеческие души, тогда божественная энергия воплощается и миру является Сам Творец. Некоторые гуру считают воплощением божественной энергии и самих себя. «Я пришел, – говорит один из них, – чтобы в эту эпоху тьмы явить свет». Тот же гуру Махарай Йи, называет себя совершенным учителем. Его отец, Шри Ханс Йи Махарай, также признанный своими приверженцами великим учителем, поклонился своему сыну как спасителю мира, Господину вселенной, Воплощением света, любви, мира, единства и вечности. Тот, кто примет его знание, войдет в вечное блаженство, это знание растворяет наслоения ложного «я», наше низшее, эгоистичное, смертное «я» и дает познание собственной изначальной природы, природы вечного Существа и той изначальной энергии, которая в основе всего сотворенного, которая была, есть и будет в вечности, вне времени и пространства. Гуру Махарай Йи считает себя спасителем от «майи», ему надлежит положить конец мрачным временам «калиюги» и открыть новую, золотую эпоху «сатюги». Этот гуру требует абсолютного подчинения и преданности, без которых не может быть совершенной просвещенности. Он призывает к борьбе с разумом, этим монстром, которого необходимо укротить. «Слушай меня и ты услышишь Бога... Я всегда с тобой, а ты тот, кто должен быть со мной». «Вы, в своем западном мире, – говорит он, – закоснели в материализме. Придите ко мне и я исцелю вас от вашей болезни. Ваши глаза слепы и не могут увидеть духовное. Придите ко мне, я просвещу вас».

Западным ученым и профессорам – теоретикам, все эти восточные просветители кажутся едва ли не **святыми**, воспевающими славу Божию. «Люби

Бога, – вторит им один из них, – ибо Он – Любовь. Воспевай словом славу Его, ибо Он – Слово. Слушай небесную гармонию, ибо Он – Гармония, от которой произошла вселенная». Всем им свойственно ощущение святости жизни и мироздания, сознание изменчивости внешнего и печали о нем. Необходимо открыть, призывают они, сокровенный Свет, ту неизменную силу Божию, о которой учили святые всех времен.

В наше время появился интерес и к исламской мистике, особенно, к **суфизму**, в контексте теософии и других восточных течений. То, что этот интерес не только теоретического, но и практического характера, свидетельствует возникновение, так называемого, суфи танца, танца «универсального мира». Приверженцы такого рода мистики утверждают, что родоначальником суфи танца был известный Джалалудин Руми в 13 веке; новая волна этого движения появилась уже в наше время, благодаря Луису – «вестнику нового времени». Суфизм, согласно теории «вестника», существовал всегда, родился он в Аравии, воспитан в Персии и духовно оформился в Индии. Влияние Востока на Запад в последние десятилетия подготовило почву для всхода семян суфизма. Духовный танец исполняется во имя Бога, а основа его – **святое слово Вазиф** (мантра), которое ритмично повторяется под музыку, она вызывает присутствие Аллаха. Танцор (дервиш, суфи), становится идентичен Богу, соединяя в своем танце все элементы человеческого существа, от видимых до невидимых. Конечная цель этого мистического движения, создать танцы всех религий и перейти к «ангельским танцам», ведущим к совершенству.

То, что характерно для всех восточных движений, предлагающих материализованному Западу свои пути спасения – это интеграция всех человеческих способностей, физических и духовных, но на более углубленном онтологическом уровне. Так, даже то, что для западного человека служит просто физической гимнастикой, для восточного имеет антропологическо-космологический и сотериологический аспект. В качестве примера может служить движение **айкидо**, которое выросло на почве дзен-будизма и восточных боевых искусств, и распространилось (1945г.) по всему миру. Основатель его Мастер Морихай Весиба. Цель этой «благородной оборонительной» дисциплины, достижение гармонии духа и тела, соединение с душой мира, т. е. с космической энергией, превращения всего мира в единую семью. Само слово **айкидо** значит – метод (до) или путь постижения гармонии (ай), ментальной энергии (ки) или гармонии духа.

В то время как **дзюдо**, боевое искусство того же происхождения, целью которого, по словам его основателя, было «процветание и добро, лучшее применение силы», превратилось со временем в жажду победы, демонстрацию силы, цель айкидо – «искоренение зла, ради соединения с душой мира». Оно должно быть искусством, с помощью которого человек достигает симфонии с космическим духом, чтобы люди объединились между собой и с космосом. Во всем необходимо следовать закону космоса, потому что, всякая тварь несет в себе один дух, одну энергию, которая правит миром. Все природные и человеческие феномены имеют один и тот же источник. Поэтому разум человека должен быть в согласии с разумом вселенной. Приверженцы айкидо считают, что жажда



материальных благ западной цивилизации, вытеснила духовные ценности и этим вызвала ощущения страха и смятения – разрыв теории и практики, науки и религии, человека и природы, человека, природы и вечной духовной энергии. Это отчуждение от души вселенной породило разбитость человеческого существа и оставило в нем глубокую рану, которая может быть исцелена только возвратом духа внутреннего единства, взаимопроникновения всего существующего.

В нашем кратком очерке мы коснулись нескольких, наиболее крупных духовных движений восточного происхождения. Восток, особенно за последние полтора столетия, оказал огромное духовное влияние на Запад. Переводы и изучение священных писаний Ближнего Востока, перенятие культов, идей и различных видов искусств, связанных с духовным наследием индуизма и буддизма, все это оказало и оказывает значительное влияние на западные, по традиции христианские, народы. Этому влиянию поддались не только отдельные великие ученые, писатели и философы, как например, Шопенгауэр и Толстой, Юнг и Герман Гессе ; с помощью рассмотренных нами и многих других религиозных движений, особенного боевых искусств, с религиозной подоплекой, оно охватило и охватывает очень широкие слои общества. Все это заметно в распространившихся спиритизме и учениях о реинкарнации и других, связанных с восточными верованиями и сотериологическими понятиями. Подведем же итог некоторым основным идеям этих и других движений, нашедших отклик в душе западного человека и имеющих сотериологическое значение и характер.

1. Как уже было сказано, главным общим свойством всех этих движений является **синкретизм** – поиск одной универсальной истины во всех религиях.

2. Обещание и ожидание Новой эпохи, связанные с учением о реинкарнации и явлениями Божественного откровения в определенные исторические периоды, ради пробуждения мира и освобождения его от мрака.

3. Органическое переплетение космологии и антропологии, поиск всеобъемлющей вечной духовной энергии изменчивого мира, как его сущности и души, как вечной Полноты и всеобщего единства.

4. Этот поиск всеобщего единства в универсальной вечной энергии, преимущественно, но не исключительно, пантеистического характера, несмотря на то, что возникает впечатление, что он находится под влиянием иудеохристианской монотеистической традиции. Как когда-то в платоновской и платиновской мистике и здесь политеизм преобладает, смешивается Творец и тварь, вечная Божественная энергия и космическая энергия.

5. Потеря ощущения Бога как личности и Христа как единственного Спасителя и единственного посредника между Богом и людьми. Следовательно и спасение понимается как избавление от тьмы, зла и временности, и как достижение единства или идентичности в Одном, и означает растворение в нем, тождественность ему как вечной безличной энергии. Поэтому возможно, что «сознание Кришны» (или как его некоторые называют «сознание Христа» – ясновидец Эдгар Койс), может пониматься и как сознание самого себя и как сознание самого божества Кришны. Потому что энергия человека, космоса и энергия божества – единая энергия.

Из всего сказанного следует вывод, что все эти учения практически не отличаются от учений натуралистических религий о космических ритмах и подвержены той же магической безысходности, которой был смертельно болен Абсолют Гегеля. Иными словами, все это только печаль и стремление к «богочеловеческому состоянию Сына» (*Преподобный Григорий Синаит*), Который Альфа и Омега христианского учения о спасении и главная цель, к которой устремлен весь тварный мир.

Что же все-таки случилось, чтобы закончить с этим неизбежным вопросом, с христоносной и духоносной Европой, страной чудес Божиих, что дети ее сегодня стали искать Духа и утешения и **радости спасения**, во все еще исполненной неисцелимой печалью и магизмом, пантеистической Индии? А случилось вот что – отпала она от Жизни, тем что перестала исповедывать Христа как единственного Бога и Спасителя, и снова вселился в нее легион...

## МАРКСИСТСКИЙ ВЗГЛЯД БОГДАНА СУХОДОЛЬСКОГО НА ОБРАЗОВАНИЕ

Богдан Суходольский входит в ряд ведущих польских философов-марксистов и теоретиков образования. Им написано большое количество книг, среди них и та, о которой пойдет речь – «Три педагогики».

В этой книге он пытается свести историческое развитие педагогической мысли к трем основным концепциям. Согласно одной из них, воспитание должно быть направлено на «формирование личности»; другую концепцию он определяет как «педагогику подготовки к жизни». Считая, что обе они находятся в постоянном конфликте, автор старается примирить их, навести между ними мост, используя общественные и научные достижения современности, как «источник» новой педагогической концепции, которую он называет «третьей педагогией». Концепция «третьей педагогики», по мнению автора, имеет принципиально иной характер, чем две первые, в то время как они, говорит он, опирались на непосредственные воспитательные отношения, и на конкретную деятельность воспитателя и воспитанника, отличаясь конечной целью воспитания («подготовка к жизни» или «формирование личности»), «третья педагогика» не занимается конкретными отношениями и воспитательной деятельностью, но исследует материальные и общественные предпосылки и условия такой деятельности, соответственно, утверждает принципы их оптимальной организации. Такая категория педагогики требует ревизии традиционных педагогических понятий и одновременно интеграции обеих классических концепций в третью.

Исходя из этой основной установки, писатель развивает ее в трех главах – «педагогика формирования личности», «педагогика подготовки к жизни», «педагогика формирования общей системы»; добавляя к этому еще и проблемы интеграции «трех педагогий» и «перспективы дальнейшего развития педагогики».

Основание педагогики формирования личности, считает Суходольский, положили греческие философы, начиная с Сократа, а в христианстве она достигает своей высшей точки. В христианстве, воспитание направлено к будущей жизни и

все, что происходит в земной жизни, подчинено этой цели. Из христианских философов он приводит Климента Александрийского, Иоанна Златоуста, Блаженного Августина, включая Паскаля, католических модернистов и представителей современных протестантских направлений. Из поля зрения автора не ускользают не только Франциск Ассизский и Фома Аквинский, но и современные западные персоналисты – Маритен, Муний, Бубер. Одновременно, автор делает интересный срез новых воспитательных концепций от времен гуманизма, натурализма и просвещения XVII и XVIII веков, до идеалистической германской философии XVIII – XIX веков, которая оставила свое идейное наследие и XX веку. Писатель касается и двух новейших концепций формирования личности – психоанализа и экзистенциализма и констатирует, что несмотря на многие различия, существующие в разных направлениях педагогической мысли, их объединяет то, что все они придают личности первостепенное значение в воспитании. Понимание личности как самоценности, должно быть главным – человек не орудие, не инструмент, он ценен сам по себе. Недостаточность такого педагогического подхода, по мнению автора, побуждает к бегству от жизни, рождает понятие о том, что истинные жизненные ценности далеки от той материально-общественной действительности, в которой живет человек. Здесь, согласно Суходольскому, в сущности, речь идет о дуалистической концепции человеческого существования.

Педагогика «подготовки к жизни» отталкивается от того, что в жизни существуют свои законы и нужно быть к готовым к встрече с ними и воспитанным для них. Так параллельно с первой педагогической теорией, развивалась вторая – подготовки к жизни, которую писатель связывает с Платоном и его концепцией государства, цель которой – организация коллективной жизни. Автор находит у Платона «элитарную» концепцию воспитания, воспитания подчиненного интересам государства, трактуя его практически тоталитарным образом (это «антииндивидуалистическое» воспитание Платона он сравнивает даже с педагогическими взглядами теоретиков фашизма и гитлеризма!). Время от времени, такой педагогический взгляд начинал развиваться в двух направлениях, соответственно тому, как понималась жизнь, к которой человек должен был готовиться, жизнь такая какова она есть, или та, какой она должна была быть. Так Макиавелли, готовит своего «князя» к той жизни, какова она есть, а для утопистов (Т. Эллиот, Т. Мор) подготовка к жизни означает изменение существующего положения. Утописты не звали к революции, они верили в возможность перерождения человека и мира путем воспитания новых людей. С развитием науки и техники становилось ясно, что подготовка человека к жизни, прежде всего, значит подготовку «к труду». Этому во многом способствовала концепция «школ труда», распространившаяся в XIX-XX веках. Весь комплекс развития и индустриализации показывает, что традиционное разделение образования на техническое и гуманитарное, устарело, а исключительно важным элементом современной «подготовки к жизни» становится научное образование.

Воспитание «подготовки к жизни», «помимо других отличий», основано на уверенности, что человеческая жизнь – это «совокупность последствий влияния мира на человека и человека на мир». Для приверженцев такого взгляда на

воспитание, воспитанник – своеобразный материал, из которого предстоит сделать то, что требуется. Автор ясно сознавая односторонность такой позиции, не отвергает в ней и «чего-то великого и значительного».

И одна и другая педагогическая теория, по мнению автора, это следствие той действительности, когда воспитание было скорее частным нежели общественным делом, «подготовка к жизни» касалась только «элиты» общества, а воспитательные институты представляли собой продолжение домашнего воспитания. Между тем, благодаря общественным и экономическим изменениям, произошедшим в XIX-XX веках, образование стало пониматься как многосторонний процесс, который охватывает всю человеческую жизнь и все общественные слои. Рождается новая идеология, воспитания трудом и ради труда и сознание того, что воспитание происходит не только в школе, но продолжается всю жизнь, благодаря многим другим внешкольным факторам. Соответственно, по мнению Суходольского, появилась необходимость создания педагогической методики, которая занималась бы функционированием крупных просветительных систем, воспитательной деятельностью различных институций и организаций, которая бы анализировала воспитательное влияние среды и различных ситуаций, одним словом, необходимость в педагогике общего воспитания. Внезапное развитие системы просвещения, привел к «эрупции» образования во всех странах мира, которая в свою очередь вызвала кризис современного просвещения. И то и другое привело к необходимости планирования просвещения, его реорганизации – из частного оно становится общественным и общим в настоящем смысле этого слова. Из всего этого и родилось то, что писатель называет «третьей педагогикой».

Два крупных исторических процесса – динамическое развитие промышленности, которое определило кадровые потребности и развитие общественной необходимости в просвещении, оказывают сильное влияние на школу и ее формирование. В отличие от первых двух педагогических концепций, третья концепция переносит исходную точку (точку опоры) своих исследований на почву просветительских институций и особенно, школьной системы. Она трактует школьную систему с позиции общественной целостности, и должна быть организована таким образом, чтобы охватить все общественные учреждения, которые так или иначе участвуют в воспитательной деятельности и оказывают определенное воспитательное влияние. Она, в первую очередь, педагогика среды и структуры общественной жизни, с учетом интеграции и дезинтеграции людей. О проблеме интеграции он пишет в четвертой части своей книги, где подчеркивает, что проблема интеграции существует уже три столетия, и называет такие попытки «утопическими». Кроме этого, автор говорит и об «интеграционных мистификациях» XIX-XX веков, основанных на воспитательных программах, в которых противоречия между формированием личности и ее подготовки к жизни считались малозначительными, уверяя, что каждая из этих двух позиций, естественно и неизбежно охватывают друг друга. Из всего этого видно, насколько трудно преодолеть конфликт «личности» и «гражданина», личного и общего, коллективного. Главная причина этого конфликта, по мнению Суходольского, общественное состояние классового буржуазного общества. Автор считает, что возможность такой интеграции существует только в социалистическом обществе,

в котором ликвидирован правящий класс, в котором государство из аппарата давления, преобразится в «общее благо» для всех граждан. Здесь мы имеем примирение общих интересов – люди развиваясь сами, развивают и объективный мир, в котором они живут, и этим служат другим. Противоречия ликвидированы соответствующей экономической и общественной политикой, систематическим развитием социалистической демократии, которое обеспечивает все более широкое и активное участие всех в управлении общими делами. Вместо принуждения, в таком государстве, действует сознательность, растет значение разума, воли и ответственной роли все большего количества людей.

Отказавшись, говорит Суходольский, от религиозной интерпретации убеждения о преображении человека и от философии неизменности человеческой природы, противоположной религиозной концепции воспитания, социализм строит фундамент своей собственной новой философии человека. Согласно этой философии, человек сам творит свой мир и, благодаря этому, и самого себя – исторически изменяемый, развивается в историческом процессе. Писатель, однако, пытается преодолеть различия между двумя классическими педагогическими теориями, с помощью участия личности в реальной жизни, которая существует и которая создается, с помощью преображающего действия на людей благодаря усовершенствованию способов производства, организации общества и государства, науки, всей человеческой жизни. Это участие, в идеальном случае, приводит к согласию «личного» и «гражданского» существования, вот – модель жизни социалистической цивилизации.

Писатель не ограничивает педагогику общего образования только школьной реформой. Она должна, по его мнению, в соответствии с экономическими и общественными изменениями, спланировать содержание и форму всей системы школьного и внешкольного образования.

Суходольский не упускает из вида и проблемы, которые неминуемо возникают и встают перед воспитанием в цивилизации благосостояния и свободного времени, даже в социалистическом обществе, хотя казалось бы оно должно быть свободно от них. Благосостояние и свободное время рождают в человеке скуку и беспокойство. Чтобы избежать этой опасности, автор книги, требует «рационального формирования потребностей и расширения круга интересов», на основании того, что человеческая жизнь не только инструмент и средство, но и «актуальная ценностная реальность». Для достижения этого необходимо формирование творческой позиции, которая играет первостепенную роль в формировании личности и подготовке к решению жизненных задач. Хотя он остается верен изначальному марксистскому пониманию, что «модель человека определяет общественно-экономическое развитие, которое происходит в определенных условиях». Суходольский пытается идти дальше, тем что понимает человека как **актуальную ценностную реальность** и подчеркивает значения **качества** людей для развития общества. Он пытается утвердить и подтвердить человеческую личность как самоценность и тем, что отрицает ее как «в сущности, потребительское существо». Человек для него «создание», которое реализуется в добросовестном труде, автор избегает отождествления человека с «homo economicus» – он именно потому, что считает его творческим существом,

существом, которое создает мир, а мир дает ему возможность формироваться, развиваться и выражать себя.

Несмотря на то, что Суходольский «педагогику формирования общей системы», считает чем-то «новым» и «третьим», все же очевидно, что она по сути, проекция и продолжение педагогики «подготовки к жизни», как по целям так и по содержанию концепции воспитания. Тому, что имело частный характер, эта педагогика придала публичный общественный характер; отдельная личность и группы заменяются коллективом, общим, точнее, государством. Между тем, понимается ли государство как «монополярный класс» или как «общее благо», по сути, оно не выходит из рамок того, что называется «объективной действительностью», несмотря на все исторические и общественные изменения. Человеческая же личность, несмотря на то, что «третья» педагогика признает «актуальную ценностную реальность», творческий дар, роль участия, способность развития «одаренности и любви», все же она и здесь, как и в педагогике «подготовки к жизни», в конце концов, остается продуктом мира, т. е. «объективной и общественной реальности, или собственным «продуктом» бытийно и онтологически ограниченным этой действительностью. Читатель не может избежать впечатления, что автор, переболев былыми «утопиями», неосознанно поддался другой утопии, которая в конце концов, не решает ни проблему человеческой личности, ни проблему «гражданина», т. е. человеческого общества. Почему? Потому что, несмотря на то что он вступает в серьезную схватку с проблемами современного воспитания, он избегает смотреть в глаза экзистенциальной проблеме конечного смысла существования человека и истории. Развитие общества и самоутверждение человека, которое «венчается» отрицанием Творца и творения, может привлекать как героический прометеевский порыв и временное утешение, но только для тех, кто неосознанно согласился на демонизм самоуничтожения. Утопия «вечного» прогресса в границах исторического экономического и общественного динамизма, человеческого «творчества» и непрерывного творческого перерастания самого себя и своего прошлого, дает этой концепции понимания человеческой личности и ее воспитания очарование новизны, но лишь до тех пор, пока человек не осознает триумфа конечной бессмысленности всего, что существует вокруг него и самого себя как личности. В тот момент, когда человек осознает это, снова возникает вопрос, который существовал изначально, и который намеренно или ненамеренно остался незамеченным – для чего временный человек, для чего это существо, будь то индивидуум или коллектив, рождается для смерти и небытия? Для чего воспитание, которое всегда остается в проигрыше? Суходольский признает существование этой проблематики, но только на социальном, а не на онтологическом уровне. Поэтому он старается сделать человека шире «экономического человека», считая, что он не только «обусловлен» общественной средой и экономическим фактором, но и «независим» от этого фактора. Он понимает, что без «независимости» не может быть речи о ценности человека. Вероятно, он хотел бы создать некую разновидность марксистского персонализма, хотя и не явно, сознавая, что марксизм придает личности слишком небольшое значение. Вопросы – чей и от кого

этот «дар» человеческой независимости по отношению к миру и экономическо-общественной реальности, Суходольский и не ставит и не отвечает на него.

Несмотря на то, что Суходольский дает объективный обзор возникновения и развития двух классических педагогических концепций, все же педагогику «формирования личности» он рассматривает очень поверхностно. Византийско-славянское православное антропологическое предание ему совершенно неизвестно, а оно далеко не всегда совпадает с параллельным западным христианским преданием и пониманием человека и воспитания. Оно не основывается ни только на Боге ни только на человеке и земной действительности. Это воспитание основано на Богочеловеке, т. е. на бессмертии и нерасторжимом единстве двух реальностей – божественной и человеческой. Человек не видимость и его история не иллюзорна, а Бог не абстракция. В Богочеловеке открывается и даруется живой Бог и реализуется совершенный человек. Его Воплощение вечное подтверждение земной реальности и всех ее событий, оно призыв к вечному преображению и совершенствованию человека и общества. Через нее Бог входит в сердце истории, а человек становится святой зеницей мира и ценностью над ценностями. Для педагогики, основанной на такой богочеловеческой реальности, между тем, личность не детерминируется «вечными ценностями», как утверждает писатель – что это свойственно всем носителям идеи педагогики «формирования личности», личность – носитель этих ценностей, она одарена одновременно творческий даром по отношению ко времени и вечности; она объединяет в себе время и вечность, интегрирует прошлое, настоящее и будущее, своей богообразностью и даром совершенствования до бесконечности и в бесконечность. Мир и мирское, рассмотренные в такой плоскости, были бы бессмысленны, так же как было бы бессмысленно человеческое существо, детерминированное ими и их изменчивостью. Но поскольку тварь, через Воплощение Слова стала богочеловеческой действительностью, таким образом, и она и человек и история приобретают великий смысл и реальность.

Положительная сторона этого, очень интересного исследования Суходольского, в осознании им закономерностей и потребностей современного воспитания, «эрупции» и кризиса современного просвещения и в осознании необходимости его планирования. Решения же, которые он предлагает в границах «общей системы», это решения, ограничивающиеся «подготовкой к жизни», такой какова она и есть и какой должна быть, соответственно общественно-экономическим изменениям.

Цели воспитания, определенные исключительно «материальным и общественным развитием», «а особенно развитием производственных сил и демократии», показывают, что у тех, кто представляет эту позицию, а Суходольский один из них, существует необычайно развитое чувство ответственности перед **настоящим**, но оно отсутствует перед вечной судьбой и смыслом существования человека и мира. Настоящее, а вместе с ним и прошлое и будущее, которые не преображаются в вечность, исчезают и превращаются в ничто. Никакие «рациональное формирование потребностей и расширения круга интересов» не будут в состоянии исцелить человека, смертельно больного самой свирепой болезнью, которая только может поразить разумное существо

– **болезнью потери смысла жизни.** И для Апостола Павла, в настоящем – все, но для него настоящее в Богочеловеке Христе, как собрание Им и в Нем всех времен, всех событий прошедших, настоящих и будущих, настоящее как залог и фундамент и подготовка к вечности, как «питание» Им и воспитание Его вечным просвящением. Ибо кто с Ним не собирает, тот расточает.

Из нашего исследования становится ясно, что идеи Суходольского родом их христианского предания. Это особенно заметно по его усилию сохранить и защитить «независимость» личности и ее самобытность, несмотря на очевидность невозможности достижения этого в общем контексте его взгляда на мир и человека. Между тем, отсутствие Богочеловека и боговечности, как критерия и основания целокупной действительности и мерила воспитания, в конце концов, превращает его понимание воспитания, целей и методов его, в то, что еще много раньше него, повторялось сотни раз – в строительство Вавилонской башни.

### РОЖДЕСТВЕНСКОЕ ОБЪЯТИЕ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

«Много раз я начинал писать Вам», — говорит в письме к своему близкому другу, гениальный русский мыслитель Павел Флоренский, – «и столько же раз оставлял письмо. Мне необычайно хотелось общения с Вами, – продолжает он, – но я не писал Вам (даже и сейчас не напишу всего, что бы хотел), потому, что моей жизнью, до такой степени овладела какая-то невыразимость, что я и для себя самого не нахожу слов, чтобы объяснить свое внутреннее состояние. Ясно мне только одно – всюду какие-то темные стены и, бейся о них головой, не найдется и малого просвета.

От философии, науки и подобных им вещей, я отказался давно, давно перестал думать, что в них «все». И именно тогда я начал предчувствовать, что смысл и цель наших подвигов и трудов – общение с личностью: не в «деятельной любви» и не в «служении ближнему» (и это я никогда не считал «всем»), но в прямом соприкосновении души с душой. Если человек и может достигнуть чего-то положительного, то это возможно только благодаря такому соприкосновению, в соединении, в котором, хотя бы два человека, поняли друг друга полностью и навсегда. Только в таком соприкосновении они могут открыться друг другу как бесконечность. Я увидел, что такое единство – основа всего, оно – постулат полноты (всей) жизни. Но осуществимо ли это? Для меня – это вопрос жизни. И, хотя в какой-то момент оно (единство) выглядит совершенно реальным, в другой – исчезает безвозвратно, оставляя за собой ограниченность и пропасть между людьми. И тогда кажется, что все усилия ее преодолеть, остаются тоскливой и бессмысленной человеческой мукой... Человек не нуждается просто в друге, хоть бы он был гением, не нуждается и в утонченном интеллектуальном общении, ему нужен просто Друг, и теплые, целостно человеческие отношения, такие, **когда отдают себя, а не свое, и берут меня, а не мое.** Возможно ли такое? Если нет, тогда вся жизнь окутывается безысходно-мрачным покрывалом, потому что без этого, становится невозможным любое творчество, любая деятельность. Ибо «деятельность» ради «деятельности», неосвященная личными отношениями, кажется мне бессмысленной. «Деятельность» имеет для меня лишь символическую



ценность, настолько, насколько она выражает и служит **личному** общению, внутреннему союзу.

Может быть, с философской и литературной точки зрения, я сейчас рассуждаю слишком наивно и поверхностно. Но когда жизнь уходит, когда нет служения тому, что «единое на потребу», человеку не до «глубин». Я не хочу «глубин», мне не нужна книжность, не нужны «деятельность» и творчество, пусть бы я мог создать что-то гениальное. Абсолютная ценность, познание Бога, не зависит от нас, его не увидишь «сквозь тусклое стекло, гадательно» – в мелькающем водовороте поэтических и философских символов; и нам нужна не стыдливая улыбка Мудрости, но – все или ничего! Коснуться рукой Бога, если это и возможно, – думаю, что возможно только через душу **другого**, Друга, и этим все наполнить сознанием стабильности, рукой ухватиться за «мышцу Сильного»... Тогда все станет благословенно, свято, добро, но не сейчас, а **тогда**...

В этом отрывке, недавно опубликованного письма, мученически погибшего о. Павла Флоренского, выражена исконная человеческая жажда встречи с Богом, т.е. с Истиной существования, и осознание того, что **личность** и личная **встреча**, прикосновение, соединение – единственная непреходящая истина и ценность жизни. Когда Флоренский писал это письмо (1905 г.), он уже вернулся из своих скитаний по – «Вифлеемскому аспекту жизни», т. е. Христианству. Потому он и открыл для себя тайну Друга, тайну личной встречи и соприкосновения, как смысла всего существующего. Ибо, что такое встреча Бога и человека в день Рождества? Ничто иное, как обретение этого смысла и утоление неистребимой человеческой жажды прикосновения к Богу «через душу **другого**». В день Рождества, Бог не только позволил человеку «прикоснуться» к нему своей рукой, но соединился с ним в неразлучном единстве. Тот же, **Другой**, через которого произошло это соединение – Иисус, рожденный от Девы Марии, наитием Духа Святого. С этого дня, прикосновение к Богу стало возможным уже не «как бы сквозь тусклое стекло» беспокойной и бесконечно изменчивой природы или в немощной человеческой мысли: с этого дня Он становится осязаемой реальностью бытия и человека, Он рождается в яслях, повивается в пелены, становится незаменимым Другом ангелов, человека и всего сотворенного. Печаль человеческая, и до Христа и после Него – печаль о том, кто может прикоснуться к Богу, и о Боге, Который сходит к человеку, то есть печаль о Богочеловеке. В день Рождества, печаль эта обращается в радость для ангелов и для людей, для неба и земли... С этого дня, Мудрость улыбается человеку уже не стыдливо и обманчиво, но входит в само сердце человеческой жизни, чтобы оттуда умудрять, просветлять и освящать, каждого проходящего в мир. Ибо, по святоотеческой философии, Бог, в день Рождества, стал человеком, чтобы человек стал Богом.

Если мы изгоняем из сердца жизни эту Божию Мудрость и Божие Слово, возможность **единства** исчезает безвозвратно или тонет в бездне неразумия. Оно исчезает и тогда, когда люди не встречаются в Нем, создавая непреодолимую пропасть между собой, когда «деятельность», «добродетели» и творчество, не освящаются и не очищаются Им, проходя через Него. После Рождества, основным законом жизни становится закон **обогочеловечивания** всего, т.е. вечной личной встречи и все более глубокого соединения каждого человека с Богом,

хриstopодобным, рождественским образом. Но только, если сам человек хочет этого. В воплотившемся Слове, вся природа раскрывается как одеяние Его, а каждое творенье – свидетель и выражение личного соприкосновения и общения Бога и человека, человека с человеком. Наш Бог, следовательно, не «некто» или «ничто», некое абстрактное и далекое философское Существо, Он – наш Друг и наш ближайший Ближний, благодаря Которому, мы встречаемся друг с другом, «предаем друг друга и весь живот свой» Ему – Богу своему. Поэтому все, что не родится и не преобразится со Христом, во Христе, утверждает наш новоявленный святитель и друг Божий – Нектарий Эгинский, будь то любовь, искусство, культура, любое наше дело или добродетель – нечисто, уродливо, ведет к безличности и небытию.

В Рождестве изречена перед людьми, ангелами и всем творением, неизреченная Тайна. Божественная бесконечность стала благодатным человеческим свойством, Божественная бесконечность открылась как человеческая бесконечность, и обнялась с ней. Бог стал человеком, и возвысил человека, открыл ему бесконечность....

### **ЧЕЛОВЕК – НОСИТЕЛЬ И СВИДЕТЕЛЬ ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ**

Человек призван быть носителем и свидетелем вечной жизни. Это его изначальное призвание, после Воскресения Христа из мертвых, стало глубочайшей реальностью и для человека, и для всего мира. Ибо, с момента Воскресения Христова, в человеческую природу и во всё человеческое существо, однажды и навсегда была вложена закваска вечной жизни. И человеческий ум озарился сознанием, что отныне, ему предстоит выбор между временным и вечным, между вечным исчезновением и вечной жизнью. С тех пор, стало ясно то, что прежде было затемнено в человеческом сознании, то есть существуют два пути: возможность и реальность временной жизни, и, в то же время, возможность и реальность вечной непреходящей жизни.

Существует множество людей, находящихся еще на низшей ступени знания и просвещенности, которые понимают временную жизнь как единственную реальность. Их мудрование – плотское мудрование, в равной степени свойственное как ученым так малограмотным людям. Их сознание не намного превосходит сознание животных, они плотски живут, плотски мыслят и плотски чувствуют. Они способны к служению и деятельности, соответственно степени своей образованности, они живут и работают, но они далеки от познания и понимания смысла жизни и глубинного значения творческого человеческого труда. Несмотря на все свои знания, они остаются духовными слепцами, спящими сном смертным, с окаменевшим сердцем и умом.

Такие, то что видят и переживают, то и носят в себе и только о том свидетельствуют. Они восхищаются временной жизнью и наслаждаются временными удовольствиями, довольствуются своими близорукими истинами, утешаются и насыщаются тленными познаниями, питаются тленными богатствами и сиюминутными радостями. Только оказавшись перед неизбежностью последнего мгновения своей жизни, они с ужасом сталкиваются с истиной, что все их радости

были тленными и временными, богатство – тленным богатством, знания – тленными знаниями, истины – тленными истинами, деятельность – подобна плетению паутины, тленной была вся жизнь, подчиненная смерти и небытию, как последней реальности.

Это последнее мгновение, имя которому – смерть, открывается и становится главным критерием и мерой всему, чем человек был и того, что он сделал, о чем думал, чему радовался, к чему стремился. А всякая ценность, будь то жизнь, истина, любая ценность исторической человеческой деятельности: ценность любви, справедливости, добра, страдания за ближнего – все это и многое другое, если оно не в состоянии победить смерть и временность, становятся вместе со своим носителем – ничтожной бессмысленностью. Истина становится равнозначной лжи, жизнь – смерти, добро – злу, знание – незнанию, любовь – ненависти, вся вселенная превращается в видимость и обман, а человек, в прах и пепел.

Тот, кто поклоняется временной жизни, кто все ее ценности сводит к временным ценностям, неизбежно становится **поклонником смерти**. Ибо конечная сумма их знаний и ума, дел и ценностей, всей их жизни – смерть и исчезновение и обожествление этого исчезновения. Даже когда они борются за жизнь человека, ее ценности и достоинство, борются, наперед уже отрекшись, как от смысла своих усилий и борьбы, так и от самой ценности жизни и ее истинного достоинства. Ибо истинно достойно и ценно лишь то, что причастно к вечности и может стать общником и носителем бессмертия.

Великое счастье, что поклонники смерти и проповедники временности, не делают окончательного вывода из своего смертолюбия и не живут в полном согласии со своим языческим суеверием и мертвоверием. Их сердца, глубже их обмелевшего и непробужденного разума. Это Господь, как когда-то у Иова, не допускает сатане коснуться их «души», т. е. сатанизировать глубину их существа, разума и совести. Поэтому, часто, когда они борются за «бессмысленный» смысл временной жизни, уже в самой этой борьбе, проявляется печаль и жажда вечного смысла. Видимо, человек шире и глубже мелководного океана своего сознания и логики, так называемого, здравого разума, и не только в плане вечности, но и в рамках своего исторического бытия и повседневности.

Поклоняться временной жизни, значит поклоняться и служить видимости и видимость превращать в идола, а человека в безумного идолопоклонника. Поэтому, лишь тогда, когда откроются духовные очи сердца, когда человек разглядит ими тайну вечной непреходящей жизни, сокрытую и затаенную в жизни временной, он становится настоящим человеком, а его поклонение – поклонением истинной, бессмертной жизни. Чтобы раскрыть в себе такую жизнь и прикоснуться к ней, необходимо более глубокое и совершенное сознание, нежели чем плотское мудрование и тленное умствование, необходимы духовная мудрость, знание и просветление. **Поклонники Вечной Жизни** – те, кто поклоняется Богу в Духе и Истине. Откуда Вечная Жизнь в смертной твари? Она вложена в нее в Сотворении, а в Воплощении и Воскресении Христовом, дана, как закваска. Вечная Жизнь засияла в пасхальную ночь от Гроба Господня. Гроб Христов превратился в живоносный гроб, в источник вечной жизни для всякой твари и всякого существа.

Благодаря ему, земля из вечной гробницы для всей твари, превратилась в святую мастерскую бессмертия и вечной жизни. Первым воскресший из мертвых, Христос Бог, становится Воскресителем всех умерших, первый среди тех, кто Им и в Нем воскреснут, в тот незаходящий День последний, в котором соберутся все дни и времена.

Вот почему в пасхальном приветствии – ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!, и ответном – ВОИСТИНУ ВОСКРЕСЕ! – содержится вся сущность нашей веры и вся сущность нашей жизни во времени и вечности. То, во что мы, христиане, веруем, на что надеемся, что любим и на чем основываем свою жизнь. Это основание – смысл нашего рождения и нашего существования. От этого чудесного События сияет вечный и неугасимый Свет. Он пронизывает и наше рождение и нашу жизнь, нашу смерть и наше вечное упование. Твердая вера в то, что Христос воскрес, явился Первенцем среди воскресших и среди тех, кто воскреснет, став Основоположником Нового Человечества, человечества не для смерти и гибели, но рожденного жить вечно, такая вера становится осью, вокруг которой вращается все наше бытие и наша жизнь, существование всего мира, его прошлое, настоящее и будущее.

Почему мы христиане? Потому, что веруем в Господа Иисуса Христа, Сына Божия Единородного, от Девы рожденного, страдавшего и погребенного, но силой Божественной, воскресшего из мертвых в третий день. Веруя в Воскресшего, мы веруем и во всеобщее воскресение мертвых. Ибо, как Он воскрес, так и все люди воскреснут в последний День; будет новое небо и новая земля, обновленное и преображенное человеческое существо.

Свидетелем присутствия этой силы воскресения и возможности преображения человеческого тела и бытия, являются святые чудотворные МОЩИ. Много мощей святых, свидетельствующих о силе Воскресшего Господа, хранит Православная Церковь. Упомянем тех, кто наиболее нам близок: Св. Стефана Дечанского и Великомученика Косовского Лазара, Св. Василия Острожского, Св. Петра Цетиньского и Преподобного Петра Коришского и Рафаила Банатского Целителя и Преподобной Параскевы Пятницы. Сами по себе – это обычные человеческие кости, но кости, которых коснулась сила воскресшего Христа. И потому, вот уже столетиями, они являют чудеса, исцеляют телесные болезни, просвещают духовно. Великое и дивное чудо – мертвые останки становятся сильнее живых людей, становятся большими просветителями и учителями, чем многие живые мудрецы. Тысячи и тысячи людей, веками притекая к ним, получают от них новое благоухание жизни, воскрешая омертвевшие души силой Божией, таящейся в них. Той же силой, которой Он воскресил Свое Тело, после трехдневного погребения. Этим явлено, что святые уже сейчас и здесь стали тем, чем призваны стать все люди во времени и вечности – Носителями и свидетелями Вечной Жизни.

## **ПОКАЯНИЕ КАК ПУТЬ ЛИЧНОГО И ВСЕНАРОДНОГО ПЕРЕРОЖДЕНИЯ**

Очерк о покаянии, покаянии как пути личного и всенародного перерождения, лучше всего начать словами Самого Господа, которыми Он начал Свое

благовествование – «Покайтесь, ибо приблизилось Царство небесное» (Мт.4,17). Значение глагола «покайтесь», мы находим в греческом источнике. В греческом оригинале слово «покаяние» дословно – «перемена ума», поэтому « », «покайтесь» значит – перемените ум. На библейском же новозаветном языке, слово «ум» означает не просто одно из свойств человеческой души. «Ум» понимается как вся совокупность, центр, где фокусируются все энергии человеческого существа, точнее, под ним подразумевается весь человек. Таким образом, призыв к покаянию означает призыв к перемене всего внутреннего состояния человека, перемену всего его существа. Следовательно, призыв к покаянию – призыв к совершенно новому образу жизни, к обновленному восприятию себя и окружающего мира, к перемене и преображению души и сердца, чувств и мыслей. Такая обновленная жизнь не должна быть чем-то внешним, это глубокая внутренняя реальность, благодаря которой, рождается новый человек. Покаяние дает человеку возможность увидеть мир таким, каким его создал и видит Сам Бог.

Преподобный Иоанн Лествичник называет покаяние «заветом с Богом ведущем в новую жизнь». Мерой новой жизни, благодаря которой человек становится новым человеком служит не степень образованности, которой человек достигает своими усилиями или степень совершенства, опять же достигаемая ради самоутверждения. Мера этой новой жизни – безмерна и неизмерима, ибо она устремлена к **Царству небесному**, которое «приблизилось». Это значит – мера Сам Христос как даритель новой жизни и нового вечного человеческого Образа, силой Духа Святого.

Когда о.Иустин Попович называет покаяние «глубочайшим потрясением существа человеческого» или «преображением», т. е. небесной, богочеловеческой, очистительной, преображающей силой и прощением грехов (Лк. 24, 47), он в этих словах, фокусирует многовековой опыт Церкви Божией, множество раз засвидетельствованный словами и делами пророков, апостолов и святых.

Призыв к покаянию – это ни что иное, как призыв к Таинству Крещения, как к Тайне погружения в новую богочеловеческую реальность жизни, через перерождение и очищение души и тела. Это реальное совлечение ветхого человека, живущего похотью и облечение в нового, по Образу Того, Кто сотворил человека. Он – призыв к сораспятию со Христом и к совоскресению с Ним. Покаяние предшествует Таинству Крещения, служит его условием, и одновременно, им подтверждается и свидетельствуется, но оно не только предваряет, оно и следует за ним и потому с правом названо «обновлением крещения» (Прп. Иоанн Лествичник). Покаянием очищается запятнанное одеяние Крещения и обновляются полученные в Крещение благодать и чистота. Преподобный Исаак Сирийский называет его «благодатью после благодати», т. е. благодатью, которая дается человеку после Крещения, как дар и возможность непрерывного обновления и совершенства ума, сердца, всего человеческого существа. По словам Св. Симеона Нового Богослова, покаяние, подводя к началу всех добродетелей – блаженному смирению, плачем, кротостью, жаждой правды, милостью и милосердием, помогает душе найти «царскую ризницу чистоты» и узреть в ней Царя славы, соединившись с Ним неизреченным образом. (Св. Симеон Новый Богослов, *Traites Theologiques et Ethiques II, № 129, 11 стр 334–336*).

Покаяние, как глубокая перемена ума, равнозначна вере в Господа Иисуса Христа и без неё немислима (ср. Деяния 2,27–38; 3,19). Вера предполагает сознание собственного несовершенства и немощи; она указывает выход из самости и замыкания на себе, и вводит в вечные просторы святого союза с Богом, ближними, всем творением Божиим. Сознание собственного несовершенства невозможно без покаяния, оно открывает человеку возможность познать самого себя, приобрести «сердце сокрушенно и смиренно», которое Бог не уничтожит (Пс. 50,19). Как не может быть веры без покаяния, так и покаяние невозможно без веры, вместе они рожают истинно здравомысленного человека, освященного и просвещенного вечным Божественным светом.

Какая же сила заключена в покаянии, в том, которое мы находим в Новом Завете и духовном опыте Церкви, что делает его таким всеильным, и чем путь покаяния отличается от других путей спасения, которые предлагались и предлагаются человеку? Покаяние – это печаль, но «**печаль ради Бога**» и оно приносит то, что ветхозаветный пророк называет «радость спасения» (Пс. 50,14). Человек живет в заколдованном круге «неисцелимой печали». Истина о печали и страдания, действительно, одна из главных «благородных истин», как ее называет Будда, для каждого человеческого существа, осознающего смертность и временность. «Рождение – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание, всякое не удовлетворенное желание – страдание». Не слышим ли мы подобное в стоне Иова – «Вздохи мои предупреждают хлеб мой, и стоны мои льются, как вода» (Иов 3,24). Так же как и античная греческая философия и религия были наполнены «неисцелимой печалью», так и здесь речь идет о неизменных во все времена, человеческих печали и страхе, которые, и здесь права современная психология, заключены в самом сердце человеческого исторического бытия. Покаяние, как «печаль ради Бога» и есть лекарство от этой, убивающей душу, «неисцелимой печали». В то время, как мирская печаль несет смерть, покаянная печаль ради Бога приносит спасение (ср. 2Кор. 7,10), это печаль не о каком-то далеком и недоступном Боге, но о Боге, Который приблизился как Царство Небесное, как «мир и радость в Духе Святом», потому, она справедливо названа «дочерью надежды» и «очищением совести» (*Лествица, 5 стр. 58*). Она воскрешает не только человеческий ум, но всего человека: печаль становится радостью, страдание и смерть, самые, как будто бы, бессмысленные реальности человеческой жизни, обретают свой глубокий смысл и осмысленные, преобразуются в источник нового рождения и вечной жизни. Покаяние приближает к Богу, а Бог исполняет душу радостью, покоем и светом. Ощущая близость Бога, человек перестает чувствовать себя одиноким и потерянным, предоставленным самому себе.

В свете такого «покаяния ко спасению» (2Кор. 7,10) и «радости спасения», рожденных от «печали ради Бога», страх и вина – те два жутких чудовища, с которыми сталкиваются в человеческом подсознании современные психологи, ничто иное, как следствие отчужденности человека от теплых «Отчих недр», т. е. следствие грехопадения и отпадения от Бога. Эта отчужденность и порождает печаль, которая несет смерть еще до физической смерти человека. Прозорливому Симеону Новому Богослову, отчужденные от Бога люди, поработанные стихиями мира, привязанные к миру цепью ненасытной алчности и мирской печали,

напоминают псов, не имеющих хозяина, скитающихся по задворкам, в попытке оборвать эту цепь боли, голода и смерти, рвущихся к наслаждениям, а на самом деле, попадающих в объятия «всепожирающей смерти».

Откуда страх в человеке? От одиночества: страх – это скрытое сознание метафизического одиночества, осознанный или неосознанный, знак одиночества. А чувство вины – неосознанное, часто болезненное и уродливое, ощущение греха и греховности перед Кем-то или чем-то. И страх и вина это – признаки болезни и не только на психологическом, эмоциональном, но прежде всего, на глубинном духовном уровне. Человек, отчужденный от Духа Святого потерял дыхание (дух) жизни, повредившись духовно, стал нетверд во всех путях своих. Следовательно, хотя современные психология и психиатрия способны проникнуть в психический и неврологический уровень человека и хотя бы отчасти излечить его, они не могут и никогда не смогут дать человеку истинное духовное здоровье и радость спасения, свойственную этому здоровью. Только подлинное покаяние, как всесторонний личный и свободный подвиг, основанный на внутренней свободе и вере, а не какие-то механические, внешние, принудительные средства, подвиг, который захватывает и охватывает всю душу, всю личность и все области человеческой жизни – только он способен направить душу на истинный путь здоровья и спасения. Только он может обновлять «Дух прав» в человеке и созидать «сердце чисто», в содействии с Духом Святым животворящим (Пс. 50). Только если с детской простотой и верой, в раскаянии, мы бросимся в объятия Отца, Он приблизится к нам и коснется наших сердец Своими пречистыми перстами и зажжет светильники наших душ и уже не позволит им угаснуть до скончания века и во веки веков. (Св. Симеон Новый Богослов, «Этическое Слово»).

Для Бога нет ничего дороже сердца сокрушенного и смиренного. Он Сам обитает в нем; перед таким сердцем бессильны все дьявольские уловки, в нем исчезают все тленные греховные страсти. А когда они исчезнут, в нем прорастают и разрастаются плоды Духа Святого – любовь, радость, мир, доброта, благость, вера, смирение, смиреннумие и воздержание. За ними следуют Божественное знание, мудрость Слова и бездна сокровенных мыслей и тайн Христовых (Св. Симеон Новый Богослов «Этическое Слово»). По святому Макарию Египетскому, перемена личности христианина не заключается, как думают многие, во внешней форме или какой-то его инаковости, по сравнению с другими людьми. Эта разница состоит именно в этом обновлении ума и спокойствии помыслов. Божия любовь и стремление к небесному – вот чем отличается христианин от всех других людей и, благодаря чему, становится **новой тварью**. Ради этого Сам Господь пришел в мир и вочеловечился (Makarije Egipatski «Pneumatike omilije» 5,5 izd. Dorries Klostermann Kroeger, str.49–50).

Почему многие люди живут во грехе? Согласно св. Симеону Новому Богослову и многим другим Святым Отцам, благодатным психологам, люди живут в грехах потому, что они не познали радость чистоты, они считают, что человек не может стать чистым, свободным от страстей и что он не может вместить в себя Духа Святого. Тем же, кто с верой, в страхе и трепете исполняет заповеди Божии, кто истинно кается, благодать открывается видимым образом, в то время как

неверным и порабощенным страстями, она остается недоступной и невидимой (Св. Новый Богослов, то же).

Что такое покаяние? – Оно бунт против себя самого, против ложного себя, против самообмана. Оно и стыд человека перед теми, кто чище его. Само по себе, его еще не достаточно для спасения, но и без него спасение невозможно. Подлинный смысл покаяния раскрывает Св. Григорий Палама – «Покаяние означает ненависть ко греху и любовь к добродетели, удаление от зла и творение добра». Человеческое – впасть в грех, сатанинское – остаться в нем. Кающийся человек освобождается от сатанинского упорства в грехе и благодаря этой свободе и доброму расположению души, достигает Бога (Св. Симеон Новый Богослов то же). Ибо только когда человек приблизится к Богу и благодать Божия осветит его сердце и душу, открываясь ему как суд Божий, он становится способен видеть самого себя и свои дела такими каковы они есть в действительности. И не только это. Дарованный человеку огонь Божий очищает его, становится его судьей, и он, орошенный покаянными слезами, становится целостным существом очищенным и омытым, и постепенно принимает крещение Божественным огнем и Духом. Становясь таким образом, чистым и непорочным сыном света и дня, а не сыном смертного человека! (Св. Симеон Новый Богослов то же).

Св. Симеон Новый Богослов, на основании собственного опыта, говорит о покаянии и такие слова – «Человеколюбивый Бог, желая нашего спасения, мудро воздвиг между Собой и нами исповедь и покаяние и дал всякому, кто желает, способность подняться после падения, и тем приобрести прежнюю близость, славу и дерзновение перед Богом и все обетованные блага, если только истинно и глубоко покается. Почему же тогда, – спрашивает тот же боговидец, некоторые, приняв крещение не ощущают и не осознают близости и единения с Богом и Божественными благами, не ощущают того, что отныне, они во Христа облеклись, не видят в свете Духа света Его Божества? Такие, – отвечает он, – если заглянут глубоко в свою совесть, найдут, что они преступили крещальные обеты, а иногда и закопали дарованный им талант освящения и усыновления, не приумножили его.

Из всего нами сказанного становится понятно, что личное перерождение и истинное воспитание каждой личности, невозможно без покаяния, но однако, необходимо подчеркнуть, что покаяние не только личный подвиг. Оно – призыв к перемене и преображению каждой личности, но одновременно, и призыв к перемене и постоянному возрастанию и преображению, всей человеческой жизни и человеческого общества вообще. Это значит, что покаяние это и соборный подвиг, т. е. призыв к перемене «ума» и жизни, направленный человеческому обществу в целом. О необходимости этого, свидетельствуют и Ветхий и Новый Завет и весь человеческий исторический опыт. Личность органически связана с обществом, а общество, с каждой отдельной личностью, и в добре и зле, и в падении и в восстании. Также как первородный грех передается от отца сыну, то же происходит и с добродетелью – добродетельный пример отцов вдохновляет сыновей, добродетель и покаяние отдельной личности, благотворно действует на весь народ и наоборот, всенародное покаяние, на каждую личность. Так, например, Бог помиловал Соломона за покаяние Давида, а явление пророка Ионы, стало причиной всенародного покаяния Ниневитян. Пророки зовут к покаянию весь



избранный народ, а не отдельных его представителей и, своим огненным примером, будят его от духовного сна, вялости, пробуждают ревность к Богу и Его закону.

Характерно, что и Сам Господь Иисус Христос, основывая Свое Евангелие на покаянии, не говорит – «Покайся!», но – «Покайтесь!», во множестве призывая весь народ и все народы земные к «перемене ума» и к новой жизни, к подготовке встречи грядущего Царства небесного. Такой была и проповедь Апостолов, такой была и вся историческая практика, и проповедь Церкви. Церковь, ее проповедь и ее жизнь, ее богослужение, все подлинные носители ее духа, все это было продолжением этого призыва Христа – «Покайтесь!». Покаяние как соборный и всеобщий путь спасения и призыв к спасению, независимо от всех исторических обстоятельств, остался прежним и неизменным. Поэтому, если Церковь была и остается мастерской спасения, это только потому что она – союз кающихся, единство в покаянии. Ибо покаяние в Церкви, и даже когда оно личное, всегда имеет еkkлезиальный характер. Покаянием не приобретается какая-то «своя» правда или оправдание, но прежде всего, каждый кающийся – «примиряется и присоединяется к святой Церкви Христовой». Грех омертвляет и отчуждает от Бога и от единения в Боге, покаяние как очищение от греха и духовное перерождение, возвращает в святой союз в Боге, в Церковь, как соборный богочеловеческий организм и живое Тело Богочеловека Христа.

Православная Церковь всегда измеряла не только отдельную человеческую личность, но и каждый народ, мерой его покаянного духа, и личного и соборного. Времена, прошедшие без покаяния, были временами духовной окаменелости и мертвенности, временами великих смут и отравляющей ненависти. Времена без покаяния – времена без святых и святости, времена, не родившие плодов покаяния – зрелых и святых людей и святых общин. Присоединяя к себе, как к святому Народу Божьему, земные народы, Церковь старалась пробудить в них осознание греха и личного и общего, и воспитать их в покаянном духе.

Подобно другим православным народам, сербский народ, с тех пор, как он был «посажен, как древо масличное в духовном раю» Соборной Церкви Божией, приобрел и хранил этот святой дар покаяния. Наилучшим образом, он проявлен в

творцах сербской нации и ее исторического бытия – Преподобном Симеоне Мироточивом<sup>1</sup>, Святом Савве<sup>2</sup> и Великомученике Косовском Лазаре<sup>3</sup>.

Все они учили и показывали своим собственным примером, что путем спасения, может быть только покаянный путь. Этот дух проникал и в народ и рождал сознание того, что великие страдания постигают человека и народ за великие согрешения. Такое историческое самосознание ярко проявилось в народе после смерти царя Душана<sup>4</sup>. Все страдания сербского народа в те времена, народ объяснял самочинием царя, по отношению к матери Церкви Цареградской и его несправедностью по отношению к другим народам. Поэтому, с огромным облегчением, сербы встретили отмену анафемы на Душана.

---

<sup>1</sup> Родился в 1114 году в семье правителя Сербии жупана Давида, Стефан (в монашестве Симеон) был младшим сыном в семье. Даже в раннем возрасте правил столь мудро и благочестиво, что после смерти отца получил в управление большую часть страны. Стараясь превратить Сербию в Православное Царство, св. Симеон воздвиг и содержал множество храмов в самой Сербии и во всем христианском мире. Венцом его жизни стало отречение от престола, когда последовал в монастырь за своим сыном, св. Саввой, в возрасте 82 лет. Вместе они подвизались на Святой Горе, основав здесь Хиландарский монастырь. Почил в возрасте 86 лет, Его мощи оставались мягкими и теплыми, источая миро. Когда св. Савва вернулся в Сербию, он привез мощи отца с собой, весь народ был свидетелем того, что тело св. Симеона, выглядело теплым и живым, как будто спящим, в настоящее время его мощи находятся, в воздвигнутом когда-то им самим, Студеницком монастыре. Св. Николай (Велимирович) так описывает св. Симеона «В нем было как бы несколько людей – воин и государственный деятель, патриот своего народа и верный Божий, богатый аристократ и нестяжательный подвижник, мирянин и святой».

<sup>2</sup> Св. Савва самый почитаемый в Сербии святой, сын св. Симеона Мироточивого, из этой семьи произошло множество святых, как еще при жизни св. Саввы, так и впоследствии, включая его родителей свв. Симеона и Анастасию, брата св. Стефана Первовенчанного. Приняв в возрасте 17 лет монашеский постриг на Святой горе, после отречения отца от престола был направлен Господом обратно в Сербию, чтобы погасить смуту и объединить страну, получив от Вселенского Патриарха автокефалию для Сербской Церкви, спас ее от войн. Приняв епископский сан с великим принуждением, св. Савва был истинным исихастом. Совершенно проникшись учением древних Отцов пустыни, дал духовной жизни Сербии то направление, которому она следует и донныне.

<sup>3</sup> Князь Лазар, чьи нетленные мощи почивают ныне в Раваницком монастыре, был одним из величайших правителей Сербии. Неоднократно защищал Сербию от турок, и, наконец, ему предстояла решительная битва с турецким султаном Амуратом в Косово 15 июня 1389 года. Ночью, накануне битвы, ему явился Ангел, предложив выбор – победа и земное царство или поражение и мученичество ради Царства Небесного. Он предпочел погибнуть в битве. После того, как все войско за Божественной Литургией причастилось Святых Таин, все воины пав от рук мусульман, удостоились мученических венцов. Сам св. Лазар был обезглавлен, а его благоуханные мощи были перенесены в монастырь в Раванице. Св. Лазар был основателем многих монастырей, храмов, в том числе и монастыря св. Пантелеймона на Афоне.

<sup>4</sup> В XIV веке, когда Византийская Империя стала уступать свои позиции, могущественный сербский король Стефан Душан завоевав большую часть территории Византии и расширив за счет этого свою собственную территорию, решил провозгласить себя императором сербов и римлян. Но легитимность императорскому сану могло предать только венчание на царство, совершенное Патриархом. Чтобы такое венчание совершилось, король Стефан Душан произвел своего первоиерарха, архиепископа в сан Патриарха, Архиепископия превратилась в Патриархат в 1346 году, после этого с некоторых Кафедр были устранены греческие епископы и заменены сербскими, это было неканонично и вызвало резкий протест со стороны Константинополя, он не только не признал Сербскую Патриархию, но наложил на нее анафему, произошел разрыв церковного общения, и только через некоторое время Константинопольская Патриархия согласилась признать Сербскую Церковь в ранге Патриархата. Это произошло в 1374 году при посредничестве афонского монаха Исаяи, была достигнута договоренность Константинополя с сербами – Константинополь согласился признать Сербскую Патриархию с тем условием, что если сербы будут захватывать греческие земли, то эти земли по-прежнему будут оставаться в юрисдикции Константинопольского Патриархата.

Этот новозаветный покаянный дух, присутствует в сербском народе и теперь, об этом свидетельствует, единственная в мире, церковь «Покаяница», воздвигнутая в сердце Сербии, на месте убийства народного вождя Карагеоргия<sup>5</sup>. Но с другой стороны, то же убийство Карагеоргия, руками брата и кума – зловещий знак нашей новой истории, в самом начале которой лежит братоубийство! И как будто, с той поры, какой-то новый дух стал вселяться в душу Сербского народа! Этот новый дух неразрывно связан с тем, что в начале его новой истории и культуры, стоят и, так называемый, «здравый» «непогрешимый» разум Досифея Обрадовича и страшное братоубийство, совершенное над Карагеоргием. «Здравый разум» европейской просвещенности, возведенный Досифеем в принцип, а главное свойство основанных на нем просвещения и культуры – отрицание «перемены ума», покаяния, как гносеологического и этического принципа. Человек понимается как самодостаточное, способное самостоятельно управлять своей судьбой, существо. Его собственный разум становится мерой всего.

Но обожествление человека и его «здроваго разума» постепенно ведет к обожествлению биологически-исторического человеческого общества, т.е. к обожествлению нации и ее интересов. А человеку и народу, с надменным «здравым разумом», не в чем каяться. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в наши, новые времена покаяние и исповедь стали исчезать, сначала потребность в них отпала у «здравомыслящей» интеллигенции, а затем, под ее влиянием, и у более широких слоев общества. В глазах очень многих, воспитанных на таких принципах сербов, покаяние и исповедь, постепенно превратились в что-то унижительное и нездоровое. Если где-то и пробуждалась жажда личного и народного покаяния, это происходило прежде всего, в простом народе, еще не отпавшем от своего исторического предания и духа Церкви. Одно из таких народных движений, возникшее в конце прошлого и первой половине нашего века, было, так называемое, Богомольное движение. Оно, хотя и находится в известном застое, и сейчас рождает и приносит духовные плоды.

Интересно, что к Богомольному движению и ему подобным, спонтанно возникающим движениям нашего времени, пренебрежительно относились не только обмирщенные и отравленные европейско-досифеевской просвещенностью, светские общественные слои, но иногда и определенная часть священства. Дух самодовольства и поверхностного, рационалистического религиозного морализма, успел проникнуть глубоко в корень народного сознания и даже туда, где этого меньше всего можно было ожидать – в церковные круги. Партийный дух и религиозный романтизм прошлого и нашего веков, постепенно разрушали глубинную ткань, веками создаваемую в душе народа, и его еkkлезиальное единство. Партийная психология и ее дух, особенно, со времени Обреновичской Сербии, отравляли души и церковных людей, внося в их церковное сознание новое

---

<sup>5</sup> Карагеоргий – в 1804 был избран вождем и возглавил восстание сербского народа против власти турок янычар, восставшие потерпели поражение и Карагеоргий временно покинул страну. В 1806 году верховным кнезом Сербии стал Милош Обренович, он не поддерживал Карагеоргия и относился к туркам лояльно. В 1817 году Карагеоргий вернулся в Сербию и начал готовить новое восстание, но по приказу Обреновича, в ночь на 24 июля, он и его секретарь были обезглавлены, а их головы отосланы султану. (прим пер.)

содержание, лучше сказать – лишая их соборного единства и богочеловеческой глубины. Братья, принадлежащие к одному народу, к одной Церкви, словно забыли, что они братья и единое живое соборное тело во Христе Иисусе, которое никогда не теряет своего вселенского характера и призвания.

Какие же последствия имело это завбение и потеря соборной памяти? Народ начал делиться на партии и создавать союзы (в чем участвовало и духовенство), по защите своих эгоистических интересов и «сословных» прав. Своим светским культом, партия и ей подобные объединения, вытесняли богослужение и основанное на нем, живое литургическое единение. Богослужение, которое веками было сердцем духовной жизни народа, стало угасать, а приходы начали превращаться в «сервис» по «удовлетворению религиозных потребностей» населения. Литургия, с ее покаянным воскрешающим духом, которая всегда была центром богочеловеческого объединения, вытесняется и затемняется требами, «славами и водицами»<sup>6</sup>.

Поэтому нет ничего удивительного, что сложилась ситуация, когда, при существовании множества приходских храмов, в них неделями нет богослужений, а знаком принадлежности к Церкви служит не участие в Святой Евхаристии и Исповеди, а приглашение священника в дом, для освящения дома или воды.

В таком духовно обнищавшем приходе, который перестал быть живой литургической соборной единицей, трудно пробудить дух покаяния, личного и соборного, а без покаяния не может быть и подлинного перерождения. Такой приход превращается в разновидность светского объединения, без духовного и соборного стержня, он не сможет стать тем, к чему призван – закваской и светом миру. Он может существовать лишь как местная организация религиозного типа, как прибежище для психологического удовлетворения религиозного инстинкта, или место для исполнения религиозных обычаев, иногда магическим образом, но при этом перестанет быть тем, чем должен быть – школой покаяния и жертвенной любви, в которой люди и человеческие «объединения по интересам» становятся Церковью, живым соборным организмом живого Бога, Купиной Неопалимой, от которой погруженному во мрак миру, сияет свет богопознания, Горой Фавор, на которой люди преображаются и просвещаются нетварным божественным светом, становясь одним сердцем и одной душой, собранные Духом Божиим в единое Тело Богочеловека Христа.

Может быть, мы сами до конца не понимаем того, какой глубокий духовный кризис охватил за последние 150 лет не только нашу культуру, но и наше церковное самосознание. Пересматривать свою душу, каждый день пересматривать себя перед Богом, в свете евангельской истины и предания Церкви, переосмысливать все, что приходило и происходит с твоим народом – вот главный императив и динамическая сущность призыва Христа к покаянию. Только так можно достичь того, что вечно и богочеловечно и в нас самих и в истории народа, к которому мы

---

<sup>6</sup> «Крсна слава» – обычай, сложившийся в сербском народе еще во времена принятия христианства, когда каждый род считал своим небесным покровителем того святого, в день прославления которого принимал крещение, со временем принял более светский характер, семейного домашнего праздника и застолья. «Водица» – святая вода (как правило освящаемая в праздник Богоявления).

принадлежим, только так и личность и общество могут обновляться во все времена, животворящим дыханием Духа Святого.

Рассмотренный в свете покаянного самопознания современный атеизм, настолько распространившийся сейчас, не зародился ли в нас самих? Никогда не нужно забывать, что еще со времен Христа, самый ядовитый атеизм зарождался и зарождается в алтарях и у алтарей, в окаменелых сердцах вечных книжников и фарисеев, от их ложной практики и ложного служения, т. е. практического безбожия. Но не один только Иуда продал Христа за те самые серебряники, не только священники тех времен были верны слову, которое убило и распяло и Его и Его Дух животворящий, продав свое священство за миску чечевичной похлебки. Меня всегда мучил вопрос – почему именно в монастырях, и вокруг монастырей, люди так окаменели сердцами к вере, почему именно узких церковных и священнических кругах, вырастают носители безбожия и ненависти к Церкви? И еще более удивительно – иногда этот атеизм раскрывается, как бегство от ложных представлений о Боге и жизни по Богу, и как глубинное стремление к истинному Богу и к Его сострадающей любви и доброте, как невысказанное воздыхание о Нем и Духе Его, униженных оскорбленных, жаждущих правды Божьей и подлинных богоносцев. А ложные представления о Боге появляются там, где вера перестает быть деятельной, т. е. там, где слово не становится делом, а дело теряет свой смысл, перестает быть словесным (Св. Григорий Палама), одно и другое происходит там, где нет подлинного глубокого покаяния.

В одном недавнем разговоре, о Второй Мировой войне и наших братоубийственных войнах, меня удивило, своей простотой и справедливостью, мнение одного поэта, на вопрос – откуда столько ненависти и кровожадности в нашем народе, которые так ярко проявились в последней войне, он, неожиданно для всех присутствующих, ответил -"Наш народ перестал исповедываться и просить прощения!" И правда, прощать, значить подражать Богу, а это самый верный путь, которым человек достигает Бога и брата, своим святым смирением разрушая преграды и крепости отчуждения и ненависти. Никогда человек не бывает так возвышен и прекрасен, чем тогда, когда он просит и ищет прощения у Бога и ближнего, обливаясь покаянными слезами. Не нужно забывать, что из всех живых существ, способность к покаянию, свойственна только человеку! Оно в нем, как в зенице вселенной, святой дар Неба, перстень на руке блудного сына, который возвращается из дальних скитаний к своему небесному Отцу, возвращая в его объятие и все творение.

По своей природе, покаяние не является чем-то, что навязывается человеку извне. Это внутренний бальзам для его души, что-то, в чем она прозревает и приобретает свое подлинное радование. Без него ни для ума нет здравоумия, ни для сердца покоя. Поэтому, совершенно прав доктор Владета Еротич, когда говорит, что потребность в исповеди самая глубинная и сокровенная потребность каждого человеческого существа. Она необходима и каждому человеку и каждому народу. Ибо, по словам А. Солженицына, великого проповедника всенародного покаяния нашего времени, величина и отдельной человеческой личности и народа, зависит от высоты его внутреннего морального и духовного развития. А это духовное и

моральное развитие немислимо и неосуществимо без духа покаяния и самоограничения.

Все это свидетельствует о том, что вопрос о покаянии и исповеди вопрос не формальной церковной дисциплины, но вопрос человеческого и всечеловеческого бытия или небытия и, как таковой – вечная непреходящая тема всех времен.

## ЛИТУРГИЯ И ПОДВИЖНИЧЕСТВО

В древнем **Патерике**, сборнике изречений Египетских пустынных, содержится один удивительный эпизод, разговор Св. Макария Великого с черепом языческого жреца. Вот он: «Рассказывал старец Макарий – шел я однажды по пустыне и нашел череп. Когда я подтолкнул его маслиновой веточкой, череп вдруг заговорил. Я спросил – кто ты? Он ответил: я был жрецом идолопоклонников, которые когда-то жили здесь. А ты – духоносный Макарий. Когда в тебе разгорается сострадание и любовь к тем, кто мучается в аду и ты молишься о них, они получают утешение. Старец спросил: о каких муках и каком утешении ты говоришь? Отвечал ему череп: как небо высоко над землей, так высоко под нами пламя, в которое мы погружены с головы до ног. И что страшнее всего, мы не видим лиц друг друга, мы привязаны друг к другу спинами, но когда ты молишься за нас, тогда мы хотя бы частично можем видеть лица тех, кто рядом, вот в чем наше утешение. Заплакал старец и сказал: проклят день, когда рождается человек...»

Пустыня и если бы хотела, ничего не могла бы скрыть – своей обнаженностью, она свидетель обнаженной реальности. Отсюда и мудрость жизни в ней, рождена от соприкосновения с прасущностью жизни. Нигде граница между бытием, небытием и лжебытием не пролегает настолько ясно, как в пустыне. Поэтому нет ничего удивительного, что в этом, на первый взгляд, абсурдном, разговоре пустынного с черепом, через раскрытие потустороннего трагизма, раскрывается главный источник трагизма человеческой жизни. Что есть ад? – Невозможность общения с лицом другого, с ближним. И действительно, лицо другого – единственное **утешение** для человека, живущего в пустыне – в реальной земной или потусторонней. Без этого **утешения** сам человек превращается в вопль отчаяния. Лицо, это раскрытие (откровение) личности, её светлый символ, выражение и отражение. Все энергии человеческого существа, добрые и злые, собраны и отражены в человеческих глазах, смехе, слезах. Свидетельство тому не только лицо живого человека, но и мертвого. Мертвые лица уносят с собой следы и отражения тех миров, которые человек поселил в себе еще при жизни. Поэтому и мы поем при погребении – «... вижу во гробе лежащую, по образу Божию сотворенную, красоту нашу...»

Если **лицо** – это чудный отсвет Божьего **лика**, ясно, что природа его – **общение**, а недостаток общения или отсутствие его – это разрушение его праисконной красоты. По признанию черепа того жреца, **безличное** присутствие другого, т. е. близость без возможности видеть его **лицо**, и общаться с ним, превращает существование в ад, а совместную жизнь, в адскую жизнь. «Погашенное» лицо другого, несравнимо хуже погашенного светильника в глухой ночи. Предметы присутствуют во тьме, но недостаточно освященные, они вселяют

страх, угрожают, подстерегают, поглощенные мраком, они становятся присутствующим «ничем» или «чем-то», что леденит кровь ужасом. Это может быть и вещь, и зверь, и человек и мир: мрак поглощает **лик** и заменяет радость его созерцания – присутствием безликого чудовища, «связанность» спинами значит именно это.

Странно и удивительно, но это свидетельство о потусторонней адской реальности, полностью совпадает с мнением Сартра о присутствии **другого** в исторической реальности. «Другой – это ад», утверждает этот предводитель материалистического экзистенциализма. По его мнению, это утверждение о **другом**, прежде всего относится к присутствию Бога. Если существует Бог, значит, не существую «я», не существует моей свободы. Поэтому необходимо, чтобы Его не было. Но этот «человеколюбивый» богоубийца, «расправившись» с Богом, не знает как ему приступить к общению с человеком: теперь уже и его присутствие становится мукой, неприступной непробиваемой стеной. А где выход? – Прометеева безвыходность исторического существования...

В обоих случаях, и в свидетельстве мертвого черепа и в понимании еще живого, сартрова, скрывается, странно сказать, но это так: любовь к **другому**. В первом случае ясно, что речь идет о глубинном зове, крике о лике брата-человека. У Сартра любовь проявлена, как бессилие и подсознательная ненависть. Ненависть – это патологическое состояние любви: любви, которая разрушает и уничтожает. Патологическое бессилие общения, чтобы оправдать себя, обвиняет другого, будь то человек или Бог. Но там где исчезает лик **другого**, неминуема встреча с пустотой: героическое историческое самоутверждение человека, в действительности, ничто иное как бегство от этой пустоты и собственного болезненного бессилия, бегство к чему-то **другому** как к спасению. Самолюбие, алчность, похоть, всё это переполняет жизнь современного человека, и на самом деле всё это – искаженный ответ поиска **другого**, стремления к нему.

И действительно, из этого вопля, молитве, о лице **другого**, рождена и соткана вся современная цивилизация. Может быть ни в одной другой эпохе, так ярко не проявился этот голод **общения**, его проявления разнообразны – колонии хиппи, советские колхозы, израильские кибуцы, вспышки религиозных сект по всему миру, так называемое, обобществление орудий производства, уничтожение личности ради **общественного** блага, поиск хлеба для **всех**, и похоти как хлеба полноты – все это лицо и изнанка трагического волнения, вихрь которого захватил, оторванное от своего корня, человечество нашего времени.

Свидетельствуют об этом и освоение всё новых пространств космоса, и многие другие научные исследования, а всё это опять же поиск **встречи** с тайной природы, с тем, что не есть **я**, но **другое**, и другое без которого я немислим. Таково устройство жизни – никто не попадает в такое безнадежное рабство к кому-то или к чему-то **другому**, как тот, кто ошибочно верит, что может быть свободен от него. Воистину, и **другое** и **другой** – наша радость и наше проклятие... Наш выбор состоит в том, чем они станут для нас – адом или раем.

Каким образом может быть связана православная **Литургия**, с этими беспокойными поисками современности, в которых раскрываются основные

законы бытия, его земная и потусторонняя трагика? Сразу нужно признать, что Литургия, кажется современному человеку, каким-то ископаемым осколком прошлого, экзотичным своей архаикой, но чуждым ритму его жизни.

Действительно, если Литургия это только религиозный ритуал и культ, тогда, в контексте важнейших вопросов человеческой жизни, совершение ее (занятие – досл.) совершенно беспредметно. Между тем, она есть нечто совсем иное, чем может показаться кому-то на первый взгляд. Она много глубже – в ней сокрыта и вся тайна Церкви, и раскрыта полнота христианского понимания жизни.

Христианство имело и имеет только один ответ на всякий бытийный экзистенциальный человеческий вопль, в особенности, когда речь идет о поиске лица **другого** и общения с ним – Литургию с Евхаристией в своем сердце. Литургия, это историческое открытие тайны жизни, как тайны общения и радостной встречи лицом к лицу, в которой истоки гармонии бытия и его всеединства.

Чтобы христианский ответ на это бытийное человеческое смятение стал понятен, прежде всего нужно пояснить, что значит **общение**, поиск лица **другого**, в котором так нуждается человек. Самым простым было бы объяснение, что речь идет просто о совместной жизни и о потребности в ней. Но чтобы эта совместная жизнь удовлетворила человека, она должна стать общением, возникающим не просто из родственных уз, общих интересов или случайных временных обстоятельств жизни. Человеку необходимо вечное, а не временное **присутствие** другого. Чтобы это присутствие стало истинным и реальным, оно должно быть чем-то большим, чем случайное внешнее присутствие, которое, или удовлетворяет временные потребности человека, или становится источником страдания и муки. Человек ищет **присутствия** другого как собственной внутренней полноты. Если же человеческий голод присутствия другого неутолим и вечен, то и само присутствие должно быть вечным. Всякое исчезновение **другого** или невозможность общения с ним, рождает в человеке муку или смерть.

Какова первая реальность, с которой соприкасается человек с момента своего рождения? Это лицо матери и природа. Совершенно естественно, поэтому, что он ищет своей полноты, истины о себе, самоутверждения, в том, с чем он сталкивается, от чего рождается и с чем общается. Но рано или поздно, наступает момент осознания непостоянства природы, её несовершенства, с одной стороны, и исчезновения, потери матери, брата, любимого человеческого лица, с другой, после чего остается лишь счастливое или мучительное воспоминание об ушедшем.

Что это значит? – Это значит то, что поиск полноты бытия и вечности общения только в смертной твари и в человеческой **плоти** – дело безумцев и чудовищный бесовский соблазн. Потому что голод вечного созерцания лица **другого** – это голод вечной жизни, бесконечности, и хлеба жизни. Следовательно все, что носит в себе зародыш смерти, не может утолить его.

Поэтому, Христос отвергает первое предложение Сатаны в пустыне – превращения камней в хлеба, ради насыщения и собирания человеческого рода вокруг себя, с помощью такого тварного, а значит смертного, хлеба. Это искушение, не было только искушением Христа. Оно, в виде **похоти плоти**,



**похоти очес и гордости житейской**, с той же силой возникает и встает перед каждым человеком, без исключения, во все времена.

Похоть плоти – это поиск хлеба жизни, там где таится смерть, потому что «и мир проходит, и похоть его» (1Ин. 2,17). Похоть очес, означает угрозу оказаться поглощенным красотой тварного мира, опасность попасться на приманку смерти, отождествив Красоту с обманчивой красотой окружающего мира и себя самого. Тогда **икона**, лик, т. е. то, чем является человек и всякое творение, превращается в идола. Человек тонет в обманчивой игре теней, растворяет лицо природы в себе, а свое в ней. И так, то, что должно было стать **путем и выходом и входом**, превращается в стену и источник всеобщего обезличивания: каждый каждого, все существующее, взаимопоглощается, привлеченное красотой **другого**.

Такая замкнутость на себе и влюбленность в обезличенную красоту твари, порождают слепоту, в свою очередь рождающую гордость житейскую: веру в собственные силы и могущество. Порабощенный, поглощенный самим собой и окружающим тварным миром человек, отчуждается от самого себя и теряет способность **различения**: для него остается закрыто, что красота, которой он питается, обычная приманка смерти. Но когда он осознает это, хотя бы на мгновение, тогда, это сознательное или бессознательное ощущение конечного превращения мира, самого себя и своей **похоти** в небытие, рождает или отчаяние, или бессильный бунт, или безумное «саге диет». **Другой** становится врагом и источником несчастья, или временным собратом на жалком и ужасающем карнавале земного существования. Инстинктивный страх смерти, превращает человеческое братство в эгоистичную вражду, а глубинную жажду вечной жизни – в борьбу за власть над вещами и людьми.

Но и мир слишком мелок и человеческая **похоть** сиюминутна, чтобы засорить и заполнить собой бездну человеческой жажды вечности. Потому что, как возможно делить с другим то, что не может удовлетворить даже мои собственные потребности?! Так, опять же **другой**, и своим присутствием и своим отсутствием – создает ад. Его присутствие обкрадывает меня и отнимает мой жизненный простор, а отсутствие, становится источником метафизического одиночества, страдания и исчезновения. Это страшное противоречие и столкновение, и их корень, со всей ясностью выпажены словами Св. Апостола Иакова: «Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? Желаете – и не имеете; убиваете и завидуете – и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете – и не имеете, потому что не просите; Просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Иак. 4, 1–3).

Чем побеждает Христос дьявольское искушение и как отражает нападения Сатаны? – «Написано», – отвечает Он, – «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мтф. 4,4). Это **слово** – оно хлеб, но и «хлеб Божий есть Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин 6,33). И дальше Спаситель открывает суть Своих слов и смысл всего Евангелия – «Я есмь хлеб жизни. Я – хлеб живой, сшедший с небес: ядущий хлеб сей будет жить вовек...» (Ин. 6,48.51). Отождествляя это **слово** с хлебом жизни и хлеб жизни с Собой, говорит далее, что хлеб этот – **плоть** Его, которую Он отдаст «за жизнь

мира» (Ин. 6,51). И добавляет – «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6,56).

Следовательно, тайна хлеба жизни – это тайна Христа и Его вечного присутствия, и нашего кровного общения с Ним. Общение же это осуществляется именно на Литургии. Литургия – это изображение всего спасительного домостроительства Христова и, в то же время, знак вечного присутствия Его Самого в нас и среди нас. В Литургии нам открывается Бог Слово как вечноприсутствующий **другой**, и все происходящее на ней свидетельствует об этом.

Чем и как свидетельствует? В первую очередь тем, что она совершается «в воспоминание Господа и Спаса нашего Иисуса Христа». Каждое слово, каждая молитва, каждое движение и действие священника и молящихся, и дар, который приносится – все это напоминает о Христе и Его присутствии. Это «воспоминание», не означает просто памяти о прошлом; это не символическое театрализованное представление о чем-то, что произошло когда-то в прошлом. Речь идет о реальной встрече и реальном общении с вечно Присутствующим; и о встрече и единении в Нем с Богом, с братом, с природой. На Литургии, Бог открывается и предается человеку, и человек предается Богу; принесенные дары – это выражение и отражение этого взаимного дара, свидетельство их любви.

Так Литургия открывает нам триединую тайну жизни: тайну Бога, тайну человека и тайну природы, их истинные здоровые отношения. Впрочем, в этом заключены смысл и сила не только Литургии, но и всего православного богослужения. Богослужение – это отклик человека на Божий призыв. Его сущность, которая открывается в этом призыве и отклике – именно в этом глубоком ощущении реального **присутствия** Бога в человеке и человека в Боге. Оно – сама живая память Церкви, память, в которой Божественное домостроительство, силой Духа Святого, вечно присутствующая реальность, воплощенная и явленная в св. Причастии.

Такой богочеловеческий реализм, дает и истинный смысл Священному Писанию: оно – Слово жизни, которое открывает вечноприсутствующее в Церкви Слово Божие, оно Его сила и Его знак. Поэтому и церковные песнопения, и чтение Священного Писания, Слова Божия, во время богослужения, в особенности на Литургии, уже есть некий образ сладостного общения с нетварными энергиями вечноприсутствующего Слова Божия, которое достигает своей вершины в Причастии Тела и Крови Его. Если все созданное пронизано Его логосными энергиями, и если все – икона Его таинственного присутствия, возводящая к Первообразу, тем более это – Слово Его святое, Которое открывает Его чудный Лик, воплощенное Духом Святым в нас. Действительно, вся природа, все существа в ней, написанное Слово Божие и каждый человеческий лик, все это тварные иконы нетварного Первообраза, знаки и свидетели Его присутствия.

Всякий раз, когда тварное существо осознает и ощущает себя как икона, оно, благодаря этому открывает свою самую сокровенную тайну, свой лик, свой смысл, перестает быть закрытым, замкнутым на себе и поработанным самим же собой, обретая, таким образом, свободу. Первообраз, образом Которого, осознает себя

тварное существо, не порабощает и не уничтожает эту свободу: он, по своей природе, призывает из неизреченных глубин Своего совершенства, к максимальному осуществлению её полноты. В тот же момент, когда какое бы ни было тварное существо замыкается на себе, оно становится рабом себя самого, утрачивая свою тайну и забывая свое призвание, теряя из вида свой Первомысл.

Определенно можно сказать, что первородным грехом Адама и Евы было нарушение Божией заповеди и воли. Это не мифологический символ, с помощью которого, человек пытается объяснить свое историческое несчастье: это реальная данность в существовании каждого человека. В самовлюбленности, в поиске счастья в самом себе и в сладости окружающего мира, каждый человек, подобно Адаму, изгоняет из себя и окружающего творения красоту Первообраза, забывает о её существовании и скрывается от нее. Но только в сиянии этой красоты, он может познать себя, распознать свой истинный образ, и познать природу. Следовательно, отчуждение от этой **красоты** – отчуждение от самого себя: человек, попирая заповедь Божию, попирает и святыню своего собственного существа. Демоническое действие страсти, а страсть – это неправильное огреховленное отношение к себе и твари, приводит к отчуждению от Первообраза и через это, к помрачению образа. Тогда мир и человек перестают быть иконой, а становятся **идолом**, глухой китайской стеной между Богом и человеком, между людьми. В идоле, как и в иконе, присутствует вся существующая реальность, но уже как что-то безликое и мучительное, потому что после отчуждения и забвения, разрушены первозданные личные отношения, потеряно живое созерцание лика Божия, человеческого лица и лица природы. **Все здесь тонет в мрачной утробе забвения, все враждует, чтобы в конце концов исчезнуть в каком-то безликом и безличном единстве. Вот о каком адском бессилии общения с другим**, философствуют два черепа, живого Сартра и мертвого жреца.

Мы поем: «Во свете Твоем узрим свет». Это значит: в Духе Твоем Святом и силой Его, узрим свой Первообраз, Слова Твоего, и возрадуемся в Нем вечной радостью – Тебе и себе и всему миру. В этом смысл «Хлеба жизни», Господа Иисуса Христа, Который Своим воплощением вселяется в самую глубину человеческого существа и существа мира, и все освящает силой Своего Воскресения, и соединяет все в единую Плоть, Причастием Своим Святым Дарам и Своим вечным присутствием во всем, что существует и принимает Его.

Хлеб это источник жизни, а жизнь – залог вечного радования лику **другого**, и свет освещающий и открывающий всякое лицо. Поэтому и говорит любимый ученик Христа: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин.1,4). Те, кто принимает этот истинный Свет, становятся Церковью, т. е. собираются и призываются в радостный и вечный Собор созерцания «лицом лицу» (ср.1Кор.13,12). Этот Свет все собирает в неразлучном единстве и хранит от забвения. Поэтому память Церкви – живая память, и ее Предание – передавание Жизни, Литургия – это земное начало и залог «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1Кор.13,12), вечного взаимного созерцания и в созерцании радования.

Этот святотайнственный реализм и живая память Церкви, которые понимают «Хлеб Жизни» как тайну Церкви, святые Таинства Церкви как «сердце» и «корень»

ее членов, а Церковь как Христа, Христа как вечно подаваемые пищу и питье, тем, кто Его принимает, – мудрый Николай Кавасила, выражает это следующим образом – «Церковь открывается в таинствах не символически, но как члены из сердца, как ветви от корня и, по слову Господа, как лозы от винограда. Ибо, между ними существует не просто единство имен или аналогия по схожести, речь идет об идентичности самого предмета. Таинство есть Кровь и Тело Христовы, для Церкви Христовой – они истинные пища и питье. Причащаясь ими, Церковь не превращает их в человеческое тело, но сама в Них превращается, ибо побеждает – лучшее... Так, если кто-нибудь мог бы видеть Церковь Христову, в той мере, в какой она соединена с Ним и в какой она причащается Его Телом – не видел бы ничего другого, кроме Тела Господня» (*Н. Кавасила, Lit.Exp. 38, PG.150, с. 452CD-453A*). Живая Евхаристическая память Церкви означает соединение и единение Божественного Лица с человеческим и преобразование всего человеческого – через созерцание и общение с Божественным Первообразом.

Каков же этот образ, этот Первообраз Божий, который дается человеку и который хранит эта живая евхаристическая память Церкви? Лицо Божие, которое во Христе открывается, сияет бесконечным человеколюбием. Это человеколюбие обнимает всего человека и этим освещает и просвещает его.

Во Христе, между тем, раскрывается не только Бог, но и образ истинного человека. Каков он? Это человек, который принимает Бога и открывается Богу всем своим существом, его лицо сияет бескрайним боголюбием. Это человек, который литургически-евхаристически приносит в жертву Богу всего себя и все, что он имеет. Поэтому и слышен непрестанный призыв – «сами себя и весь живот свой Христу Богу предадим». Именно в этом непрестанном взаимном предавании и давании и состоит тайна христианского подвига. Также как и наше существо, наш образ – икона Первообраза, так же и наш подвиг, образ нашей жизни, должен быть иконой богочеловеческого подвига Христа.

Литургическая мистагогика, святотаинственное вращение в истинную Жизнь, не просто свидетельство присутствия Христа, силой Духа Святого, – но она и изображение Его образа жизни, Его **этоса**. В ней, следовательно, даруется Жизнь и образ приобретения этой Жизни. Чтобы обрести Её, наш этос, наш нрав, наш образ жизни должны быть действительно **хриstopодобны**. Бог отдает Себя и весь мир – в дар человеку. Человек приносит себя и полученные дары, как молитву и благодарность Богу. Бог не просто принимает человека и его дары, но и освящает их, обогащает Духом Своим Святым, претворяя дары в Тело Свое, и собирая всё в единство жизни, святости, любви, вечной радости и мира.

В таком «приобретении и стяжании нрава Христова» (св. Игнатий Богоносец), заключен смысл всего человеческого труда и подвига, т. е. смысл этики и нравственности. Подвижничество, христианская этика и нравственность состоят в нашей жизни во Христе, в том образе жизни, который Он явил нам, живя среди нас. Литургия же живое свидетельство и того и другого. «Подражайте Богу», подтверждает сказанное св. Апостол, «как чада возлюбленные, И живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Эф 5,1–2).

Если тайна божественного движения к человеку – тайна раскрытия и дарования Бога людям, то и духовное движение и подвиг человека, т. е. его аскеза и нравственность, его приношение себя Богу – ради приобретения этого божественного человеколюбия. Сущность божественного человеколюбия – **крест** и смерть, нас ради и нашего ради спасения; следовательно и сердце истинного богоподобного боголюбия, также – крест, сораспятие со Христом, подвижническое совлечение с себя «ветхого человека», чтобы «упразднено было тело греховное» (Рим. 6,6).

За тех, кто не «посвящен» в самого себя, отчужден от себя, все сказанное может показаться абстрактным и далеким от повседневной действительности, богословствованием. Для тех же, кому ведома борьба с собой, кто на опыте познал все грани своего существа, разрывающегося между злом и божественным добром, знают, что борьба «тела греховного» и здоровой человеческой природы, неизбежный спутник всего, что происходит с ним, в нем и вокруг него. Действительно, в человеке постоянно присутствует какая-то раздвоенность, какой-то странный дуализм. Но согласно православному пониманию, речь не идет о дуализме, в неверном истолковании некоторыми философскими и религиозными системами – духа и материи, души и тела, духовного и материального; многовековой библейски-отеческий опыт свидетельствует о том, что этот дуализм состоит именно в этой борьбе «тела греховного» и здоровой, Богом дарованной человеческой психофизической природой. «Тело греховное» – это следствие болезни и помраченности здорового «тела» тварного существа. Так же как в здоровом организме, при заболевании, возникают патологические разрушительные процессы, то же происходит и на духовном уровне, в сердце, пораженном грехом растет раковая язва, раковая ткань, уничтожающая здоровье души, вытесняющая из нее благодатный свет, в котором виден вечноприсутствующий лик Божий. Без этого света сердце и душа каменеют и грубеют, все в них погружается во мрак, приобретает противоестественный вид.

Очевидно, что христианская аскеза, христианское понимание человеческого исторического подвига, не строится на отрицании или презрении к телу и материи. Метаисторически, **эсхатон**, последняя реальность, не есть отрицание исторической земной действительности, но ее глубокое утверждение и подтверждение. Последняя реальность, эсхатон, благодаря присутствию в себе Христа, становится сердцем земной реальности, ее полнотой. Весь смысл креста и смерти Господа Иисуса Христа, и нашего умирания со Христом и сораспятия с Ним, заключен именно в радикальном отречении от «тела греховного».

Литургический возглас «Святая святым!», призывает верных и предполагает именно такое радикальное отрицание и освобождение от всего что не свято и не чисто, трудом, подвигом и очищением. Сам по себе он не принадлежит только к Литургии, но через неё становится нормой всей жизни. Избавление от греха, в котором «мир лежит», и который рождаясь от похоти, рождает смерть (ср. Иак.1, 15), требует от человека подвига и борьбы всю жизнь.

То, что "**Святая**" предполагает подвижническое освящение принимающих ее, подтверждает и глубокая внутренняя взаимность и подобие Божественного и человеческого подвига в Церкви. Потому что, как и литургическое воспоминание

означает совершенно реальное присутствие Христа и Его, из любви распятого Тела, реальное присутствие Его богочеловеческого подвига, так же и движение человеческой свободы, выраженное в покаянии, подвиг и сораспятие Христу, должно быть «распятым эросом» (св. Игнатий Богоносец), сораспятой любовью. Мудрый Апостол говорит об этом так: «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5,24), и еще: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал 6,14). Жертвенная сострадающая любовь через Христа стала сердцем мира и человека, именно потому что она – Его сердце. Только в ней происходит единение и объятие Бога и Его творений; только в ней и ей – присутствие Божие приносит человеку не насилие и рабство, но свободу и полноту, присутствие же ближнего становится источником вечной радости. В свете такой жертвенной любви Божией и собственного жертвоприношения, человек в состоянии созерцать и питаться сладостью лица брата своего; понять однажды и навсегда, что в действительности весь мир не стоит столько, сколько одна душа.

Такой любви мы причащаемся на св. Литургии, и учимся пронизывать, наполнять ей всю свою жизнь, таким же литургическим, т.е. **хриstopодобным** образом. В целом, смысл всего богослужения и всей нашей жизни, заключается в этом жертвенном приношении себя и мира Богу, ради приобретения Христа и Его Святого Духа как Хлеба Жизни. Литургическое богослужение изгоняет из ума и сердца человеческого всякое праздное слово сего мира, наполняя их словом Божиим, воплотившимся Словом, в виде Его евангельского слова, Его добродетелью, Им Самим. На этом богослужении уже не слышны наши праздные и нечистые слова: звучит только слово Божие и слово святых Его, от Божьего слова рожденное, созерцается только Божия добродетель и добродетель богоподобных друзей Его.

Наряду с этим, значительную роль в православной философии и евангельской антропологии играет литургический пост, его цель – коснуться, смирением, воздержанием и распятием, и человеческого тела, той же жертвенной любовью, которая выразилась в жертвенном заклании Христовой плоти, за жизнь и спасение мира. Если человеческое тело желает причаститься и преобразиться нетварными божественными энергиями, несотворенной славой и силой Христа воскресшего и узреть Его, оно, вместе с душой, должно стать общником Христовых страданий, через уподобление Его смирению и распятию. Без такого целостного уподобления, наше «**воспоминание**» Христа, Его личности и смерти, на Литургии и в жизни, становится для нас безжизненным обрядом, а наше причастие Телу и Крови Его, бывает в суд и в осуждение (ср. 1Кор. 11,29). Потому что «Кто будет есть хлеб сей и пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней»(1Кор. 11,27).

В заключение, следует подчеркнуть очевидный исторический факт: всякий раз, когда в человеке ослабевала вера в реальное **присутствие** Христа в Евхаристии, слабел и истощался страх Божий, слабела и исчезала ревность о добродетельной жизни, пропадал дух покаяния и жертвенной любви, т.е. дух подвижничества и аскезы. Недостаток веры в реальное присутствие Христа, в Его богочеловеческий подвиг, неминуемо влечет за собой ослабление нравственной

ответственности людей, по причине потери критерия человеческого поведения. От нравственного примера, от его возвышенности или его низости, зависит возвышенность или низость самой жизни; размытость критериев морали, нравственности и подвига, размывает и уничтожает саму нравственность. Потеря критерия или его искажение, приводит к потере способности различия нравственности и безнравственности, добра и зла, добродетели и греха.

Не случайно, поэтому, что епископ, подавая новорукоположенному священнику Тело Христово, как «Залог жизни», предостерегает его страшными словами, что Господь спросит с него этот «Залог» на Страшном Суде; через Залог передавая ему и всю Церковь. Потому что там, где нет этого Залога, Церковь постепенно обмирщается, богочеловеческая полнота жертвенной любви, теряет свою глубину и заменяется, так называемым, «социальным» христианством. Любовь и блага такого христианства практически ничем не отличаются от любви внехристианской, и до известной степени, она может удовлетворить некоторые человеческие потребности, но она бессильна осмыслить и исцелить весь трагизм человеческого исторического существования.

Радостная встреча Бога и человека, человека с человеком, не может произойти на таком поверхностном уровне, она возможна только в глубине освященного и преображенного, освобожденного от всякого мрака, существа. Она неосуществима без евангельски-литургического личного покаяния, преображения и борьбы со страстями.

Этот духовный подвиг, должен быть и личным и соборным, должен охватить все древо бытия, от корней до кроны. Человеческое общество, не абстракция: оно собрание и собор реальных личностей. Поэтому и ответственность в нем и за него, прежде всего личная ответственность, ответственность всех за всех. Насколько бы человек не гуманизировал свои общественные структуры, они никогда не смогут заменить личного подвига, ибо молитва человеческого сердца, не молитва о гуманных структурах, которые обеспечивают ему удобство повседневной временной жизни: человек, как мы сказали – во всем и за всем ищет сладость лица **другого** и вечного утешения от созерцания и общения с ним. Когда безличная «социальная» ответственность заменяет личное покаяние и непрестанную борьбу против отчуждения от самого себя и других, тогда очень легко человеческие потребности становятся важнее самого человека, происходит смещение системы ценностей. Это происходит, когда человек теряет ощущение того, что истинная его полнота в лице **другого**, теряет ощущение его незаменимости. Порабощенный жадой приобретения вещей, человек заменяет личную встречу – безличным общением вокруг вещей и предметов. Забывая, что человек живет не только ради хлеба, продает за хлеб личность и душу. От этой замены человека на его потребности и «хлеб», до революционного уничтожения миллионов людей во имя удовлетворения этих потребностей – остается один шаг... Тонко почувствовал эту тайну идолослужения Пастернак – идол остается идиолом, будь то кровожадный Молох или еще более кровожадная богиня «будущего счастья всего человечества», в жертву которой приносятся миллионы конкретных личностей, во имя абстрактного счастливого человека.

Литургия, что значит Церковь, Церковь, что значит Бог и человек, Богочеловек, сплетает из жертвенной любви Христовой и хриstopодобного человека, вечный союз взаимного радования и созерцания лицом к лицу. Бог и человек, время и вечность, слеза ребенка и все человеческие страдания, все это еще на земле начинает собираться воедино и спасаться от забвения и уничтожения, становясь благоуханием Христовым.

Другими словами, за человеком остается выбор между жертвенной хриstopодобной любовью, в которой даруется и открывается лицо **другого**, как вечная радость и утешение, или жертвованием себя и другого, собственной похоти и вещам, т. е. идолам, и тогда **другой** становится источником муки и адского временновечного кошмара. Что значит человек остается перед выбором между служением Богу или идолам...

### ЛИТУРГИЧЕСКАЯ КАТИХИЗА (ПОУЧЕНИЕ)

Прежде чем перейти к самой теме, нужно вкратце объяснить, что значит слово катихиза и что под ним подразумевалось в древние времена. Слово *kathcisis* [оглашение, огласить] изначально имело смысл какого-либо поучения или сообщения какой-то вести устным словом. На основе некоторых новозаветных мест складывается впечатление, что весь ветхозаветный закон в то время понимался как поучение, катихиза (ср. Рим 2:18). Точно так же мы имеем в Новом Завете свидетельства о том, что под поучением христианами в то время подразумевалось не просто поучение в некоторых истинах, но поучение *пути Господню* (Деян 18:25; Гал 6:6) – или целокупной жизни Христовой (ср. Лк 1:4). Это значит, что все содержание Нового Завета понято как поучение, катихиза. Из такого понимания развилось в первые века истории Церкви два рода катихизы: поучение для оглашенных, или поучение для тех, кто готовится к просвещению (крещению) и мистагогическая катихиза, или поучение для просвещенных (крещенных), имеющее целью ввести новопросвещенных в более глубокие тайны веры Христовой и более совершенные степени жизни во Христе. Целью и той, и другой катихизы было постепенное введение в догматы веры и просвещение Словом Божиим, через освобождение верных от ложных учений и ложного жительствова, или, по словам Климента Александрийского, целью поучения было: верных «напитать во Христе духовной пищей».

Основное свойство катихизы древней церкви есть ее органическая связь с ее святоотайственной и богослужебной жизнью. Как проповедь в качестве особого вида обучения с самого начала была составной частью литургии, так и катихиза вообще: она изливается из святых таинств, особенно из таинства Просвещения и таинства Евхаристии, и вливается в них. Лучшее свидетельство тому – катихизы св. Кирилла Иерусалимского, которые в действительности представляют собой объяснение таинства Крещения, миропомазания и таинства Евхаристии, равно как и толкование Символа веры в том же самом святоотайственном контексте. Св. Амвросий Медиоланский в своих катихизах («О тайнах» и «О таинствах в IV книгах») толкует те же самые таинства и молитву Господню. Эта органическая связанность древней катихизы со святоотайственным и молитвенным преданием



Церкви не случайна: это просто продолжение апостольского отношения к поучению и способу поучения. Сегодня установлено, что многие фрагменты из апостольских посланий, особенно из посланий апостола Павла, были первоначально богослужебными гимнами, переросшими затем в апостольское поучение. Это вырастание поучения из «закона веры», и через веру и молитвенный опыт вкушенных Даров Божиих, превращает его в радостное свидетельство об Истине, увиденной и пережитой. Отсюда его сила и его убедительность.

То, что справедливо для древней катихизы, справедливо и для церковного поучения всех веков. Об этой его связи с богослужением, единым истинным центром жизни общины верных, свидетельствуют не только древние катихизы, но и вся святоотеческая богословская мысль. Это между прочим подтверждает и церковный устав, предполагающий поучение в ходе богослужения, особенно в великопостный период.

Не следует, однако, упускать из виду, что церковная катихиза, как и жизнь Церкви вообще, проходила в течение времени через разные искушения. Основным искушением была и осталась опасность отчуждения от ее целостного содержания и укорененности в соборной жизни Церкви, укорененности, с какой мы встречаемся в то апостольское время, но и позднее, у святых отцов церкви. Одно очевидно из исторического опыта: правильный или неправильный отношение и подхода к самой тайне Церкви, тайне ее миссии в мире. Это справедливо не только для катихизы, но и для всех остальных областей церковной жизни. Так, например, всякий раз, когда богословская мысль отчуждалась от живого и животворного Предания Церкви, она становилась – а через нее и катихиза, во многом от нее зависящая, – односторонней и рационалистической (это справедливо в особенности для Запада времен схоластики, но не только для Запада). Иногда опять-таки жажда неба и небесного уводила дух в развоплощенную духовность, т.е. в забвение о жизни во времени и в теле, в безответственное прекращение «искупания времени» (Еф 5:16. – *Прим. перев.*), что также отрицательно отражалось на катихизе. Когда случалось, что миссия Церкви ограничивалась только земным, только решением так называемых «социальных проблем» (тенденция, весьма присутствующая в новое время), тогда и катихиза, как и вся деятельность Церкви, теряла свое истинное содержание, методы и богочеловеческую глубину. Случалось (и сегодня случается), что в душах отдельных людей, а то и целых поколений доходило до помрачения и утраты чувства евангельского призвания к покаянию, спасению и обожению как единственной истинной цели христианской жизни; через это доходило до утраты здравого ощущения истинной меры и критерия добродетели и человеческого подвига вообще. В таких случаях и катихиза возвращалась к поверхностным моралистическим понятиям натуралистических религий и идеологий, к их методам и целям.

Со временем дошло еще до одного изменения в катехизическом обучении, которое есть, вероятно, один из важных факторов кризиса того, что мы называем религиозным обучением. Речь идет именно об исчезновении поучения для оглашенных, т. е. для тех, которые готовятся к Просвещению (Крещению). Главной

причиной такого исчезновения послужило преобладание крещения маленьких детей и массовые крещения в отдельные периоды истории Церкви (первое было во время Константина Великого). Поучение, правда, не исчезло, перенесенное на христианскую семью и крестных родителей (в случае крещения маленьких детей); в случае массового крещения церковь полагалась на свое благотворное и преобразующее действие на новокрещенных, в сотрудничестве с христианизированным обществом и государством. Между тем, радикальная секуляризация христианских государств, до которой дело дошло в новые времена, а через это и секуляризация семьи и остальных общественных структур и установлений, среди них и школы, привела такую церковную катихизу к весьма серьезному кризису. В тех государствах, где это было возможно, и до тех пор, пока было возможно, пытались преодолеть этот кризис школьным религиозным обучением. Такой тип школьного религиозного обучения перенят в православных странах с Запада, где он в основном и оформился, вместе с принятием западного типа современного школьного обучения. Однако почти всем православным странам присуще историческое ощущение и сознание, что этот тип религиозного образования, катихизы, не принес ожидаемых результатов. Многие, быть может, неосознанно, чувствовали и чувствуют, что причину этого неуспеха школьного религиозного образования, а весьма часто и отрицательного его воздействия следует искать в несродности этого типа поучения с самим существом и духом Православной Церкви. Это послужило поводом к тому, что почти во всех православных церквях, где-то добровольно и запланированно, а где-то – спонтанно и под давлением обстоятельств, как у нас, начали думать о создании катехизического обучения при приходских храмах. Между тем, как правило, это перенесение религиозного обучения в приходы совершалось и совершается по образцу школьного религиозного образования. Не будем вдаваться в данный момент в причины этого, однако факт налицо: этот тип катихизы или развивается параллельно литургической жизни Церкви, иногда даже в ущерб ей, особенно когда преподавание происходит во время литургии, или ощущается как некое чужеродное «тело» в рамках приходской общины и ее «нормального» ритма, как чужеродное тело, к которому проявляется мало интереса, со стороны как священников, так и взрослых верующих, то есть родителей (так обстоит дело, по крайней мере, у нас). Обычно эта незаинтересованность объясняется безответственностью и нерадивостью клира и верующих, или, у нас, каким-то неясным страхом и запуганностью и тех, и других. Не исключая хотя бы частичной истинности обоих этих объяснений, зададим вопрос: не есть ли причина этого все же глубже и сложнее? Не есть ли этот и такой тип школьной катихизы поистине нечто чуждое для исконного самосознания и соборного чувства церковной Полноты, отсюда же и этот неуспех, потому что такой тип школьной катихизы «прививается» к нормальному ритму приходской жизни, веками формируемому и, в конечном итоге, по крайней мере в существенном, сформированному? Этот вопрос напрашивается сам собой, особенно сегодня, когда все школьное дело и воспитание европейского типа стоит под знаком вопроса и радикального пересмотра (пример: книга Ивана Илича «Долой школу!», переведенная и у нас, и современные движения молодежи на Западе).

После всех этих изменений в церковной катихизе, мы сегодня находимся примерно в таком состоянии: под натиском демонических сил этого мира церковь все больше возвращается в положение, которое она имела в первые три века, т.е. становится – гонимой церковью, что означает: устремленной в направлении к тому, что поистине вечно и богочеловечно в ней и в чем ее непобедимая сила. Между тем, поворот этот отнюдь не легок, но даже болезнен и временами трагически крестоносен. На своем историческом пути Церковь облачалась в разнообразные одеяния и пользовалась многообразными опорами ради воплощения себя самой в каждую историческую эпоху. Мы находимся в начале конца одной из таких эпох, которую называют обычно «константиновской». Без этих исторических одеяний Церковь обойтись не может, но всегда приходит время, когда они становятся помехой (особенно если не «скроены» соответственно ее внутреннему росту и измерениям), препятствием для полного осознания и свидетельствования ее соборной Истины.

Что это значит применительно конкретно к катихизе? Мы привыкли веками в воспитании опираться на христианскую семью, на крестных родителей, христианизированное общество и государство, и еще не вполне осознали, что все меньше христианских семей, что все реже встречаются крещенные крестные родители, а общество, тем или иным образом, становится все более антицерковным. Это трагика и семьи, и кумовства, и общества, но одновременно и трагичный крест катихизы, опирающейся на опоры, которые перестают быть ими, если уже не перестали! Это ее опирание на другого есть источник ее сегодняшней трагичной пассивности и, в конечном счете, немощи. Пример: мы обращаемся к родителям, чтобы посылали детей на уроки Закона Божия. Результат: больше обещаний, чем детей. Родители оправдываются занятостью детей; и мы, и они оправдываемся страхом перед силой этого мира, быть может, и не сознавая, что именно это есть одно из самых страшных свидетельств поражения и удаления от Того, Кто *победил мир!* Следовательно, нет детей, потому что нет семьи, или мы на пути к ее утрате; нет семьи, потому что нет прихода, как живой и животворной общности, литургийной и молитвенной; опять же нет прихода, потому что наша катихиза утратила свой исконный и всеохватывающий динамизм.

А почему утратила? – Потому что перестала ориентироваться на Литургию и органически вырастать из единственной неизменной и вечной действительности в вечно изменчивом мире и истории: из Божественной литургии. Другими словами, приход перестал быть на практике, или во многих местах в опасности перестать быть тем, что он есть в сущности; его конкретная историческая реальность и деятельность перестает быть проекцией и воплощением в каждый исторический момент и в каждой душе, того, что он есть по своей природе и призванию: Тело и Кровь Господа и Бога нашего Иисуса Христа. Этого единого Тела Господнего и Духа Святого Животворящего алчет человек любого времени, и нашего также, алчет и как отдельный человек, и как община. Современный человек еще как чувствует, что за всяким его голодом скрывается голод по тому, что Церковь несет в своей Литургии. Это Всесвятое Тело Христа Богочеловека, дарованное *за жизнь мира* (Молитва Возношения), *да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в*

*Тебе* (Ин 17:21), и Его пречестная Кровь, изливаемая в становую жилу мира как дар новой жизни, даются в Литургии Церкви всем алчущим и жаждущим.

Но если это так, что же нам предстоит сделать? – Что же еще, если не то, что мы находим в Литургии Церкви, в которой Церковь, через все изменения и перемены, осталась тем, чем была, и в которой она всегда снова становится тем, чем должна быть. Поэтому она и ее соборный этос был и остается мерилем целокупной исторической жизни и делания Церкви, а соответственно этому и мерилем церковной катихизы. И Литургия есть не только мерило катихизы: она сама есть самая совершенная катихиза, которая не только воспитывает и просвещает, но и питает, насыщает Хлебом жизни. Вот почему всякая настоящая катихиза должна быть литургической катихизой, и всякое правильное образование и воспитание – литургическим воспитанием. Только тогда, когда вся святотаинственная жизнь и деятельность Церкви в мире возвратится к Литургии и будет пронизана Литургией, когда она станет Литургией, и по мере этого возвращения к ней и пронизывания ею, только тогда приход станет живой молитвенной и литургической общностью, т. е. *светом миру* и *вечной закваской* в переменчивых исторических структурах жизни.

Каковы, вкратце, главные особенности литургической катихизы?

1. Литургическая катихиза церковно-соборна. Когда мы говорим: церковно-соборная, это то же самое, как если бы мы сказали: христообразно направленная и обоснованная катихиза. Почему? Потому что Богочеловек Христос на самом деле и есть эта соборная тайна Церкви. И как Литургия совершается в воспоминание Господа и Спаса нашего Иисуса Христа и проповедует Его смерть и воскресение *доколе Он придет* (1Кор 11:24–26), становясь таким образом самим своим чином наисовершенной катихизой, так и литургически обоснованная и литургией пронизанная катихиза – Его являет и Его свидетельствует, и через Него – Святую Троицу. Это катихиза соращивания Христу и совоскресения со Христом. Это соращивание относится в первую очередь к тому, кто ее совершает (священнику), но и к тому, кто ее слушает и принимает, выслушав. В этом именно и состоит ее соборность, этим она становится соборным чином и актом, через который происходит соборная встреча и вечное единение и просвещение душ. Только тот, кто подлинно принимает Его, Христов образ жизни как свой, подобно пророкам, апостолам и мученикам, только тот может стяжать Его ум и благоухание, и произнести исполненное умом Христовым и благодатию Духа Святого осолненное слово.

Катихиза церковно-соборна, ибо проистекает из векового соборного Предания, т. е. предания, которое несет в себе опыт не одного или двух поколений, но всех поколений Церкви. Соборна и потому, что обращается, как и Литургия, ко всем возрастам, от ребенка до старца, причем уважая достоинство каждого из них в отдельности. Для нее уже маленький ребенок, если он крещен – полноправный член Церкви; с самого момента крещения он получает «право голоса» и все права. Таким образом Церковь дает человеку от самого рождения такое достоинство, которого никто другой не в состоянии ему дать. И, как таковой, основное ее требование и призыв: *«сами себе и друг друга Христу Богу предадим»*. Будучи такой, литургическая катихиза не преподает сухо, «доцентски», не поставляет

киригму [kirigma учение, проповедь. – *Прим. перев*], проповедь над и вне вечного воплощенного Логоса Божиего, т. е. над и вне Литургии, точнее, Церкви, как богочеловеческого Тела Христова. Она только призывает, как апостол: *приди и посмотри*. Сколько бесконечного уважения скрывается в таком уважении свободы каждого, в таком ненавязчивом литургическом призыве и позиции – уважения ко всем и каждому! Она не притча, не абстрактное слово человеческое о жизни, сколь бы гениально оно ни было, но призыв к общему участию в Жизни, к причащению вечной Жизнью и просвещению вечной Истиной. Будучи такой, она не совершает насилия ни над чувствами, ни над ощущениями, ни над умом, ни над волей. Это справедливо для всего, что вырастает из Литургии; справедливо, например, и для музыки, которая есть один из путей и способов литургической катехизации. Настоящая литургическая музыка никогда не смеет преобладать над св. Престолом, не смеет вытеснить, заменить или заглушить слово или тиранить слушающих. Как только она превращается в такую музыку, она становится антилитургической. Как таковая, она, правда, может удовлетворить эмоции, но главное в душе – ум – остается непреработанным и непросвещенным, при чем и само чувство остается слепым, а о целостном воспитательном воздействии на человеческую личность не может быть и речи. Все литургическое только «стучит» в двери всех человеческих чувств и призывает их к свободному росту и возрастанию *в меру полного возраста Христова*. В контексте сказанного возникает вопрос: не в этом ли на самом деле причина того, что православное сознание и подсознание, веками воспитывавшееся и воспитанное таким этосом литургического поучения, так трудно принимает школьное религиозное обучение, возникшее из совсем иного этоса? Не следует упускать из виду тот факт, что современная европейско-американская школа, как и свойственное ей религиозное образование, развилась и возникла из того, что мы могли бы назвать неевхаристическим и нелитургическим римско-папистским учительством, переросшим во времена Ренессанса и Реформации в протестантское «доцентское» преподавание и обожествление человеческого слова о Боге, из чего наконец развилось обожествление человеческого разума вообще, как абсолютного авторитета. Римское абсолютистское «учительство», которому приписан непогрешимый авторитет, и протестантский субъективизм с бумажным «телом» Священного писания как окончательным критерием всего, и со своим учением о нем, омрачили собой и вытеснили соборное и животворное Тело Богочеловека Христа и преградили пути свободного вхождения в Него и общения и общности с Ним. Конечным результатом поучения, основанного на таких принципах, не может больше быть соборное участие в Истине и действительное преображение и просвещение вечным нетварным Светом. В лучшем случае оно, будучи таким, может дать внешнее знание об Истине и рациональное рассматривание Света. Такого рода авторитет подставляет вместо истины своих идолов и замутненные изображения Истины, мечтательно сфабрикованные в темной области человеческого подсознания, но соединенные с неугасимой и неуничижимой жаждой истины. Нелитургичность есть основной недостаток катехизы, возникшей из таких принципов; ее главное свойство как таковой – навязчивость и односторонность. Она, как правило, упускает из виду, что человек – целостное существо, и как таковое по природе направлено на целостное воспитание и

просвещение, т. е. человек нуждается не только в получении знания об истине через посредника того или иного рода, но ему необходимо непосредственное соборное общение с Истиной и целостное пронизывание ею, навсегда. Современное ренессансное и постренессансное школьное дело и обучение в этом отношении шагнуло еще дальше и стало еще одностороннее. Основанное на человеческом разуме и чувственном опыте, оно со своими искусственными структурами, натуралистическо-односторонней направленностью и неадекватностью целостной Истине и целостности человеческой природы, превратилось в какую-то полуложную или ложную «литургию», которая также «приносится» и дается «за жизнь мира» и человеческое просвещение, при этом калеча саму эту жизнь и изгоняя из нее вечный Логос Божий как единый *Путь, Истину и Жизнь*. Будучи односторонним, оно дает знание о природе и ее законах и в известной мере помогает человеку временно устроить свою жизнь на земле и урегулировать свои отношения с другими людьми, но оно не способно раскрыть словесность (логосность, логистичность) всего существующего и даровать человеку вечное просвещение. Оно вещает за жизнь мира то, что в действительности носит в своих недрах, само для себя, и приносит собой самим смерть, оно есть нечто, питающееся смертным словом и смертным знанием и просвещающее смертным светом. Это значит: нечто, что у всего отнимает тот смысл, который ему открывает и дает Литургия – евхаристический смысл и богочеловеческую (словесную логистическую) Полноту.

Поэтому то, что сегодня тревожит всякую разбуженную православную совесть, не есть только нехватка у нас религиозного обучения в обычном смысле слова. У нас веками его не было, но был народ, глубоко проникнутый Литургией и ею просвещенный. То, что тревожит сегодня, это все меньшее число живых литургических общин, внутри городских и местных мирских общин, которые несут свой тяжкий крест и изнемогают под ним, становясь все менее евхаристическими, и через это все менее способными давать и даровать нам не только Бога, но через это и другого человека как вечного брата и собрата. Не случайно эти общины, основанные только на интересе и потреблении товаров даже официально начинают называться «сомоуправляемые общества по интересам», т. е. общины, основанные в глубине своей на волчьем самолюбии; святая Любовь, которая *не ищет своего*, и которая есть сердце литургической общины, из них изгоняется, иногда даже с демонической ненавистью, и потихоньку гаснет, а с ней и в человеке – вечный брат и собрат. Каков же результат всего этого? – Триумф тленной плоти как вестник демонического взаимопожирания и самоуничтожения. Весь трагизм таких общин и причины этого трагизма уже давно и прозорливо описал апостол Иаков: *Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделий ваших, воюющих в членах ваших? Желаете, и не имеете; убиваете и завидуете, и не можете достигнуть, препираетесь и враждуете, и не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для своих вожделий* (Иак 4:1–4). В этом и состоит трагизм всей европейско-американской современной цивилизации: в осознанной или неосознанной тенденции заменить причастие Телом и Кровью Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, дарованных за жизнь мира, «причащением» мертвыми вещами и их похотливым

потреблением. Именно поэтому и тревожит исчезновение живых литургических общин из этого мира, переполненного выпущенными на свободу эоловыми ветрами. И это сильно тревожит, но не «ради нас», потому что это «ради нас», которое иногда слышится, означает превращение и самой Церкви в демонизированное «общество по интересам»; тревожит из-за судьбы самого мира, в своем неистовстве отрицающего Жизнь, присутствующей в нем через Церковь.

2. Литургическая катихиза молитвенно-покаянна. Нет истинного и здравого слова о Боге, и еще менее – истинного знания о Нем, без покаяния. Поэтому каждое слово Церкви, особенно каждое ее литургически-богослужебное слово, пропитано с самого начала слезой покаяния и проникнуто покаянным духом и молитвой. Если такого духа не имеет в себе также и катихиза, она перестает быть словом, которое рождает и перерождает и которое истинно просвещает и воспитывает. Только великие кающиеся, т. е. люди, которые покаянием «купили», как говорит преподобный Иоанн Лествичник, «смирение» и им «очистили совесть и разум» [*Лествица, Степень 5. О покаянии*], осознали настоящую цену и силу слова, но и его разрушительную мощь, как и настоящую цену молчания. Стоя со священным трепетом перед святыней слова, которая никогда не была так поругана, как в наше время, преподобный Лествичник даже считает, что «плачущим (кающимся) неприлично богословие». Ибо, говорит он, ссылаясь на пророка Давида, *Как мне петь песнь Господню на земле чужой?* (Пс 136:4), т. е. как я буду радостно свидетельствовать и говорить о Боге, будучи объят страстью? [*Лествица, Степень 5. О радостотворном плаче*].

3. Литургическая катихиза есть катихиза библейская. Богослужение, и особенно святая Литургия, есть ничто иное как Библия, перепетая в молитву. Для Литургии Библия – ее Книга, т. е. книга Церкви. Она сама по себе есть ее живое и плодотворное толкование, вдохновленное тем же Духом, что и она. Через Литургию Библия перестает быть неким окаменелым символом прошлого, через который Бог открылся Своим избранникам однажды навсегда в какие-то стародавние времена: на ней она становится живой и пережитой действительностью, которая каждый раз заново, через выход Евангелия на малом входе и его толкование, открывает и радостно свидетельствует вечно присутствующего Христа, силой Духа Святого, и наше единение с Ним и причащение Им. Только проникнутая такой действительностью катихиза становится истинной катихизой, а не просто дает бесплодное знание. Знать Священное Писание литургическим образом значит истинно его познавать, и через это правильным образом его толковать.

4. Литургическая катихиза есть катихиза святоотечески-богословская. Святоотеческое богословие дошло до своей вершины в богослужебном и литургическом богомыслии. Оно есть самый здравый плод души боговидцев; прекраснейшее слово, которое зачалось и родилось в них от встречи с Богом, они превратили в молитву. Православное богословие (истины веры, догматика) и православная нравственность (этос, этика) находятся внутри богослужения в своем органическом контексте: они раскрываются там как святые таинства и святые добродетели жизни, а не как абстрактные безжизненные объективированные умственно-этические системы. В таком и только в таком контексте и настоящая

катихиза открывает истины веры и жизни. Открывает их и сообщает, не абстрактно рационалистическим образом, но всегда образом святоотеческим: в органической связанности с самой жизнью Церкви и с потребностями мира каждой отдельной эпохи через общение с самим Источником всякой святой истины и всякой святой добродетели и тайны.

5. Литургическая катихиза динамично-активна. Литургия и богослужение вообще не признают пассивных зрителей. Литургия – это дело Божие, но одновременно и дело всех собранных в литургическую общину, дело народа Божия, а не отдельного человека, кто бы он ни был. Она не «смотрится», в ней участвуют всем своим существом. То, что справедливо для Литургии, справедливо и для всей жизни и делания Церкви. Чтобы дело дошло до возобновления этого активного участия всех членов в жизни литургической общины, необходимо вернуть мирянам, народу Божию, то, что ему по естеству дела принадлежит: общее литургическое пение, чтение, народный язык. Но чтобы дело могло дойти до этого, необходимо вначале возобновить динамичную и всеохватывающую катихизу первых веков. Церковь просвещала и воспитывала каждым своим делом и святоотеческим чином, и всем тем, что ему предшествовало и последовало. Поэтому тот, кто удостоивался ее литургической общности, был живым чадом Божиим, а не пассивным мертворожденным младенцем, причисленным к церковной общине неким магическим образом. Достаточно прочитать только катихизы св. Кирилла Иерусалимского, чтобы понять, с каким страхом и трепетом Церковь приступала ко всякой оглашенной душе, и сколько заботы прилагала о том, чтобы *не давать святыни псам*. Святое таинство не «обычай» и не магический обряд. Оно требует абсолютно свободных людей, которые с полной ответственностью и сознанием приступают к радикальной перемене своего образа мыслей и изменению образа жизни, как и ко всецелому преданию себя Христу Богу. Богу не нужны мертвецы. Он оставляет мертвым погребать мертвых (ср. Мф 8:22), пребывая в обществе *малого стада* живых, т. е. тех, которые принимают Его жизнь как свою жизнь.

Рождаем ли мы, современные священнослужители, таких детей через святыя таинства и целокупный чин Церкви, мы, современные «икономы», домостроители тайн Божиих (ср. 1Пет 4:10)? Если рождаем, почему тогда у нас пусты церкви? Не подойдут ли здесь эти скорбные слова святого владыки Николая: «пусты души, пусты и церкви»? Разве с нами и в нас не тот же самый Бог, Который был с нашими отцами, и Его непобедимая сила, и разве этот мир не тот же самый мир, который *во зле лежит*, и тогда, и ныне? Несомненно, что касается этого, все то же самое. Не те же – сила нашей веры и духовного труда и горения. Если бы можно было символически изобразить нашу современную катихизу, тогда для нее не нашлось бы лучшего символа, чем тот способ, которым мы крестим, не только детей, но и взрослых: с малым количеством воды совершаем чин, часто даже одежды с них не снимая. Это более или менее весь труд, который мы вкладываем для того, чтобы бедная душа была рождена *водою и Духом*, труд, который не в состоянии омыть даже скверну тела, не говоря уже о душе. Не удивительно, что у нас так много недокрещенных и мертворожденных.



6. Литургическая катихиза иконична. Богослужение и как слово, и как икона, и как храм, и как движение священнослужителя, и как воспоминание всего домостроительства спасения, и как Дары Божии – «предизображения» будущих благ – все образно, иконично, воспитывает все чувства, и через иконы возводит душу, икону Божию, к Первообразу, делая ее христовобразной и христоносной. Употребление изображений в катихизе имеет очевидно онтологическую и догматическую основу. Однако не каких угодно изображений: только та икона, которая отражает в себе, насколько это возможно, богочеловеческую тайну Литургии, т. е. тайну воплощенного Логоса Божьего, может быть употреблена для обучения и написана в храме, в котором собирается литургическая община верных. Ренессансное религиозное искусство калечит эту тайну, поэтому оно не может быть употреблено в катихизе – из-за уродования душ и умов. Значит, следовательно, что метод очевидного обучения есть одно из основных свойств литургической катихизы; в этом заключается ее вечная современность.

7. Литургическая катихиза практично-теоретична. Литургия есть дело Божие, но и дело народа, она есть практика, но и богообщение и боговидение, созерцание Божией тайны (*«Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго»*).

Единственно такое понимание практики и теории (созерцания тайны) есть основная предпосылка успеха катихизы и воспитания вообще. Мы часто забываем, когда восстаем против «теории», борясь за практику, что правильно понятая теория есть в действительности боговидение [qewg...а в святоотеческой традиции означает созерцание, и именно созерцание Бога. – *Прим. перев.*], без которого практика слепа и обречена навсегда остаться слепой. Теория, богосозерцание, есть высшее состояние, достижимое для человеческого усовершенствования и богообщения, дарованное человеку. Если это слово со временем вне церкви утратило свое первоначальное и неточное значение, мы в Церкви не смеем допускать разделения того, что по своей природе единосущно, т. е. не смеем отделять практику, которая есть возведение к теории, боговидению, от теории, коей практика проверяется и которая есть ее вечное обеспечение и осмысленность.

Литургическая катихиза, поучение, практично, потому что литургия, чье свойство она есть, практически привлекает собой и своим духом целого человека. Она есть сама по себе практика, дело, и как таковая побуждает к делу и подвигает на дело и на непрерывную динамичность во всех обстоятельствах жизни, во любое время и в любом месте. Связанный с теорией, этот динамизм ее направляет и осмысляет, а сама теория воплощается в конкретную историческую жизнь. Она свидетельствуется как Истина и открывается как указатель пути и конечная цель жизни. Литургия вся основана на богообщении и вся направлена на еще более *истинное* причащение Христом в невечернем Его Царстве. Именно этой своей направленностью она пронизывает динамизм практики, просвещает его и открывает ему его логосность (логистичность), и показывает литургической катихизе, что литургическое образование вовлекает в себя целого человека, все его психофизические силы и никогда не предаст человека, ни во времени, ни в вечности, тому, что мы могли бы назвать слепой практикой и бесплодной теорией, или, более того: демоническим динамизмом и активизмом и ложной истиной.

8. И в конце подчеркнем, что литургическая катихиза – катихиза постояннообразующая. А это значит, что она касается всех возрастов и применяется во все моменты жизни человека. Литургическое воспоминание *Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа* и через это воспоминание – осуществление Его присутствия все ближе и глубже в нас, совершается непрерывно и не может иметь конца и завершения. Потому что чем ближе Он нам, тем и потребность в Нем больше, а Его тайна все неисчерпаемее и милее. Он неисчерпаем. Его тайна бездонна, а человеческая способность к усовершенствованию – безгранична, Им и Его даром.

Основное желание литургического вечно обновляемого чина: *«Паки и паки Господу помолимся»*, снова и снова: *«Ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащая Дары сия»*. Это значит: Божию дарованию нет конца, а человеку в его усовершенствовании и образовании нет отдыха. Он есть по природе своей существо, которое постоянно призывает Полноту, т. е. эпиклектическое существо; он постоянно призывает Полноту и стремится к Полноте и совершенству, ибо он есть существо, восприимчивое к Полноте и божественному совершенству. Эта эпиклектичность основывается, с одной стороны, на человеческом несовершенстве и устремлении его существа к совершенству, а с другой стороны, на неисчерпаемости тайны Божией и Божьего просвещения, о котором Литургия учит и в которое старается ввести человека.

В Церкви – все ученики, причем до конца жизни. Именно Литургия и ее дух и есть то, что нам лучше всего показывает и доказывает, что поистине в Церкви существует только один учитель: Господь Христос. Все остальные, учатся ли они или учат других, на деле только ученики, причем всю жизнь, до последнего издыхания. И снова вернемся к тому, о чем мы говорили, когда речь шла о церковно-соборном характере литургической катихизы: это учение не сухое «доцентское» преподавание, не абсолютистское манипулирование личностью человека через использование его несовершенства и подчиненности другим, соответственно направленности на других в разные фазы его жизни и возраста. Это общее и свободное вращение в Тайну, неизменно свободное возрастание и просвещение. Тот, кто учит других, имеет только назначение мистагога, т. е. вводителя в тайну, в которую он вводит по мере собственной введенности в нее: чтобы быть в состоянии вводить других, он непрестанно вводит самого себя. Он никогда не достаточно «учен», чтобы мог быть сам учителем. Успех его учительства зависит преимущественно от развитости у него духа и жара ученичества. Поэтому отнюдь не случайно Литургия называется «мистагогией», т. е. введением в тайну, и не случайно самый совершенный вид катихизы – мистагогическая катихиза, т. е. поучение, которое раскрывает, объясняет и толкует неизречимую Тайну – толкует тем, что соборно и непрестанно образует ею и вводит в нее, даруя ее, но не просто как рациональное знание, а как все более близкое и целостное общение с Полнотой жизни, Отцом, Сыном и Духом Святым, Троицей единосущной и животворящей.

## МИССИЯ ЦЕРКВИ И ЕЁ МЕТОДИКА (В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ)

Жизнь Церкви, а Церковь – это Богочеловек Христос, длится уже многие века, силой присутствия Духа Святого и почивает на одной неизменной истине. Эта истина гласит: **Добро, которое сделано не добрым образом, не добро** (Св. Симеон Новый Богослов) – вот главный принцип церковной жизни, принцип и неизменная позиция её исторической миссии. С одной стороны, для всякого разумного существа очевидно: без познания Истины и Добра, человек не может стать во истину человеком. Но с другой, просто познавать Истину и Добро, не достаточно. Истина и Добро должны быть перелиты в повседневную жизнь человека, личную и общественную, а для того, чтобы это произошло, необходимо найти правильный метод, который приведет к изменению жизни, воплотив в ней все, что истинно и добро. Только в правильном отношении к Истине, Истина дарит свободу; только то Добро, которое творится добрым образом – остается Добром и становится преобразующей силой человеческого делания и бытия, оплодотворяя их, наполняя вечным и неотделимым содержанием и добродетелью.

Это было и осталось главной причиной, почему для Церкви и её многовекового опыта, вопрос методика, т.е. вопрос способа перенесения тайны веры и жизни во Христе, был не просто техническим или научным вопросом. Вопрос методика был и остается неотделимым от самой Истины. Метод, и из него развившаяся методика, обусловлены самой Истиной, Она, своим содержанием и действием, формирует его. Мы смело можем сказать – метод это **свойство Истины**. Само слово «методос» по своему этимологическому значению указывает на метод, как на «спутника», точнее, как на **путь**, который ведет к Истине (греч.).

К Истине нельзя придти ложным, но только тем путем, который согласуется с Ней, который освящен и исполнен Ей. Если бы Истина была предметом или абстрактной идеей, то тогда путь к ней зависел бы от человека как субъекта и от его умения достигнуть Истины; она бы пассивно ждала, пока он приблизится к ней, оставаясь бездеятельной. Тайне веры, благодатному опыту и прозрению, Истина открывается как живая и животно-личная действительность, как всепронизывающая Личность. Она может открыться или остаться сокрытой, она даруется свободно как сила, мудрость и свет, или становится недоступной и недостижимой. **В свете ее самой, открывается настоящий путь к ней – недоступной; она, как Свет, становится непогрешимым путем для истинноискателя и Богоискателя, поэтому все пути, которые ведут и возводят к ней, ей и освящаются, и никогда наоборот. Поэтому и метод, ни в коем случае не может рассматриваться, как автономная человеческая попытка или его субъективное движение к Истине – Истина достигается с её же помощью, в союзе с ней, в непосредственном общении с ней. Только когда Истина даруется свободно, она освобождает; только тот путь, который уважает свободу Истины – ведет и возводит к ее неисчерпаемой Тайне. Только безграничная Истина, освобождает от границ и дарует истинную свободу ограниченному человеку и миру. Подчинить Истину своей «автономии» и своим человеческим светским методам знания, значит изгнать её из себя, совершить насилие над ней,**

## **осудить себя на вечное рабство собственной ограниченности и стихиям окружающего тварного мира.**

По этой причине, неприемлемо западное понимание (как правило римокатолическое), согласно которому, допускается и возможно, полное или частичное подчинение содержания Истины, каким-либо (новым) светским методам. Такой механический способ перенесения светских методов в церковную методiku, приспособление содержания Откровения, таким образом воспринятого метода, ведет в результате к безбожному и бесчеловечному принципу, который гласит: Цель оправдывает средства. Настолько же неприемлем и взгляд (свойственный протестантизму), основанный на учении о предопределенности, и возникшего из него антропологического пессимизма, где человек бессилён что-либо совершать своими усилиями для достижения Истины и спасения. Согласно этому учению, Истина постигается не в сотрудничестве человека и Бога, но навязывается и пассивно принимается. Автономный человеческий труд как метод постижения Истины, независимый от самой Истины – изменчив и относителен. Так же как противоположное этому понимание, пассивизирует Истину, делает ее пассивным объектом, приписывая человеку как субъекту весь динамизм в постижении Истины, такой взгляд пассивизирует человека, лишая его богоданного динамизма и дара радостного сотрудничества с Истиной. Обе эти позиции коренятся или в недостаточном, или в уже утраченном чувстве реальности общения и близости человека и Бога, человека и Истины.

По традиционному евангельскому пониманию, проверенному и подтвержденному многовековым опытом Церкви, вопрос метода и церковной методики, так же как и вопрос отношения Истины и способа, которым она принимается и передается, раз и навсегда решен словами Самого Господа Иисуса Христа: «Я есмь путь, и истина и жизнь» (Ин.14,6). Ими Господь свидетельствует о Себе, не только как об Истине и Жизни, но и как о единственном Пути, Который ведет к Истине и полноте Жизни. Путь, истина и жизнь, в Нем они – единая и единосущная реальность, триединая и неразделимая тайна. Что подразумевается под тем, что Христос есть «путь»? Это означает, что Он, как путь, являет нам Свой образ жизни, среди нас и для нас, Свое богочеловеческое дело, Свою богочеловеческую практику и то, как она осуществлялась и, осуществившись – навсегда осталась среди нас, как мера нашей жизни, как наш путь. Усваивая этот Его образ жизни, мы находим Путь, которым, и только им, мы можем придти к Отцу (ср. Ин. 16,6). И так же как Он, как Истина, мера всякой истины, так же Он и как Путь, внутренняя мера и критерий всей человеческой жизни и деятельности, и методики этой деятельности. Истина, явленная в Нем, ставшая видимой и осязаемой, по своей природе, богочеловеческая Истина: Истина об истинном человеке и об истинном Боге, т. е. о Богочеловеке. Это значит, в свою очередь, что в Нем открывается не просто тайна Бога, но и тайна мира и его смысл во времени и вечности. Так, в Нем, две эти тайны, однажды и навсегда, соединены в двуединую и неразделимую тайну – богочеловеческую тайну. В Нем открывается не только то, как Бог стал человеком и пришел в мир, но и то, как человек становится истинным человеком, т. е. Богом по благодати. Так же как Истина, открытая в Нем –

богочеловеческая Истина, так же богочеловечны и путь и методика пути, ведущего к ней.

Из сказанного становится очевидно, что все, что не христообразно и не христоносно, все что отделено или отделилось от Христа, все что хотело бы стать или стало «автономным», все что не наполнено Им, что не стремится к Нему, перестает быть истинным и как таковое – бессильно формировать истинный человеческий образ и стать основанием истинной жизни.

Каким же образом Христос прославился и каким образом Он, как Богочеловек, живет среди нас? Образ Его жизни среди нас и откровение Его славы, свидетельствует нам Евангелие от Иоанна: «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Ин. 1,14). Из этого свидетельства видно, что Бог открывается нам не как некий абстрактный путь или образ жизни, но как в нас присутствующая и действующая богочеловеческая реальность, как полнота благодати и истины, как видимый и конкретный путь. Он как «Путь» – путь праведности и мира (ср. Мф. 21,32, Лк. 1,79), «узкий путь» (Мф. 7,14); путь, которым надлежит идти – «путь жизни» (Ин. 14,4), «прямой путь», «путь истины» (2Петр. 2, 2;15). Его, Бог Отец, «прославил и еще прославит» (ср. Ин. 12,28). Он открывается и даруется как жизнь, и эта жизнь становится свет человекам, «и свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Ин. 1,5). Ему дана заповедь для нас, и Им подарена нам заповедь «жизни вечной» (Ин. 12,49). И пока Он живет среди нас и в нас, и мы будем жить (ср. Ин. 14,19) – а Он среди нас и с нами – вечно, Он видим для нас – видим как Церковь.

И так же, как и Он – «Путь», так уже в Деяниях Апостольских, и Его Церковь и Его учение, называются «путем», последователи которого, так же как и Он, будут гонимы (Деян. 22,4), путь, в котором «укрепляются» (9, 22), который будет в «поношении» (2Петр. 2,2), который «приготавливается» (Лк. 1,76), «путь святых» (Евр. 9,8), «путь новый и живой, Который Он вновь открыл нам чрез завесу, то есть плоть Свою», т. е. Церковь (ср. Евр. 10,20). Следовательно, как и Он Путь, так и Церковь Его, Его Богочеловеческое Тело – тот же Путь, потому что, по сути, она тождественна Ему, так же как Его образ жизни и богочеловеческого делания – ее образу жизни и делания.

Церковь, как богочеловеческий Союз и Путь – «путь святых», который только тогда открылся во всей полноте, когда открылся и явился Дух Святой (Евр. 9,8). Дух Святой, Который «приводит ко всякой истине», т. е. Который открывает тайну истинного Пути, ведущего в жизнь вечную. Дух Святой, «приводящий ко всякой истине» – второй исключительно важный аспект, для понимания и поиска правильного метода и развития методики, для наиболее успешного осуществления миссии Церкви в мире. Только человек, озаренный Духом Святым, способен не только найти Истину, но и найти истинный путь к ней. Человек призван быть радостным сотрудником Духа Святого и свободно принимать Его. Именно на этом таинственном сотрудничестве человеческой свободы и благодатного действия Святого Духа, веками строилась и развивалась церковная методика и осуществлялась миссия Церкви в мире. Синергия человеческой свободы и Духа Святого, вечный принцип церковного бытия и ее исторической деятельности.

Из сказанного следует вывод, что от самой Истины и от того, насколько она стала частью нас самих, зависит и метод, способ, которым мы передадим ее ближнему и откроем ему путь к совершенной жизни. Только тот, кто принимает Христа, как «путь новый и живой», кто исполнится силой Духа Святого, способен вести других путем правды Божией и спасения.

Кто наиболее непосредственно и близко воспринял Христа, как «путь новый и живой»? Прежде всего, это были святые люди Божии. Поэтому Путь, который есть Христос, и Его Тело – Церковь, справедливо назван **«путем святых»**. Они лучшие и единственно верные «наставники и учителя в пути, ведущем в жизнь» (как поется в тропаре к одному из них – Святому Савве Сербскому), именно потому, что этот Путь стал однажды и навсегда, внутренней движущей силой их личности и существования, указателем стопам их, светом ума и сердца. Так богочеловеческий и духоносный метод и методика Церкви, открываются как **святительский метод** и методика. Значит, методика Церкви – это методика Святых, а метод Святых – метод подражания Христу и Его апостолам («подражайте мне, как я Христу» – призывает апостол Павел). Это метод, безраздельной принадлежности Христу и следования за Ним Его святым путем, «кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8,12), «вместе со всеми святыми».

Следование за Христом «вместе со всеми святыми», указывает на то, что метод Церкви, по своей природе, – **соборный метод**, а ее методика – **соборная методика**. Это значит, метод Церкви, не результат чьих-то домыслов, но метод соборного переживания одной всеобъемлющей и неисчерпаемой Истины. Церковь учит и воспитывает не только словом, проповедью, она учит и воспитывает всем своим богочеловеческим существованием и всем богатством своего соборного Предания и исторического святительско-исповеднического опыта и переживания Христа. Многовековой опыт святых Божиих, его усвоение и использование, самый верный залог правильности метода, на этом опыте основанного и пути, Церковью проповеданного и засвидетельствованного. Этот метод может найти только тот, кто живет, думает, дышит соборным Преданием и жизнью Церкви. Тот же, кто достигнет такой степени духовного совершенства, чтобы думать, жить и дышать, соборным освященным Преданием и жизнью Церкви, сам становится «правилом веры» и верным учителем в пути, ведущим в жизнь вечную. Такими были Святые Божии, через которых, самым совершенным образом осуществлялась и осуществляется миссия Церкви, уже при жизни озаренные светом Истины, они излучают ее и после смерти и влекут за собой: святым примером, добродетелью, чудесами. Поэтому Жития святых были и остаются неисчерпаемой ризницей, в которой можно найти не просто жизнеописание их святых боговдохновенных ликов, но и бесчисленные примеры их служения, в самых различных условиях и обстоятельствах, руководства людьми, ищущих пути спасения, благодатные методы их собственного духовного возрастания. И так же, как Жития святых органическое продолжение Апостольских Деяний и других ветхозаветных и новозаветных священных писаний (о. Иустин Попович), так и соборная методика – органическое продолжение методики Пророков и Апостолов.

Церковь, по своей природе, бесконечный и непрерывный рост (одной) жизни и (одной) веры; поэтому всё в ней соборно, поэтому все в ней непрестанно учатся и все сотрудничают, для спасения и преображения всех. Это непрестанное учение и совершенствование в общении и общением со всеми святыми, всегда пребывающими в Церкви, – главное правило и программа жизни Церкви и её миссии. Это и единственный путь приобретения Полноты Истины и Жизни, открытыми и дарованными в Иисусе Христе.

Соборный характер церковной методики, помимо прочего, заключается и в том, что она не ограничивается каким-то одним периодом жизни человека, обучением его в каком-то определенном возрасте, детском например, она охватывает своими наставлениями всю жизнь каждого «верного», от рождения до смерти. С биологической точки зрения, человек – дитя только в начале жизни, в духовном же смысле он – «дитя Божие» всю свою жизнь, и призван к непрестанному росту до «возраста Христова». Следовательно, миссия Церкви заключается именно в том, чтобы открыть человека для таких вечных горизонтов, на принципах соборного возрастания ко Христу.

На это требование, непрестанного образования и возрастания в вере, добродетели, и христоподобной жизни, так же, как и на соборный характер такого возрастания, очевидным образом указывает годовой круг церковного богослужения. Годовой богослужебный круг – это призыв к постоянному («паки и паки») переживанию истин веры и ко все более глубокому проникновению и вращению, в одну единственную, но неисчерпаемую тайну Христа и жизни во Христе.

Богослужение – это дыхание Церкви, ее соборная память, с тайной Евхаристии, в своем центре – оно живое присутствие живого Христа в жизни человека и мира, и через это, реальное преображение творения и времени. И таким образом, открывается как «путь новый и живой», к Истине, как образ и средство непосредственного близкого общения с Ней.

Богослужение, как живое дыхание Церкви, её соборная память, всегда имело исключительное значение для осуществления церковной миссии. Православная методика всегда имела **литургический характер**. Богослужение было и осталось незаменимой благодатной школой, вечно новой школой, и в ней воспитывается не только человеческий ум. Она воспитывает не просто накоплением знаний, как это происходит в различных европейских школах, она образовывает, формирует всего человека как целостную личность. Не удивительно, поэтому, что на протяжении всей церковной истории, началом и концом всякой церковной миссии, было богослужебное евхаристическое собрание. Богослужение, по самой своей природе, своими нестаряющимися методами, несет в себе вечно обновляющую преображающую силу. Сущность её – молитва, а о ней справедливо сказано, что она, в особенности литургическая, тончайший воспитатель ума, сердца, всей личности и «единственный метод сущностного самопознания» (о. Иустин Попович).

Если молитва – содержание и постоянный спутник церковной жизни, во всех ее проявлениях, а церковная методика – **молитвенная методика**, следовательно

молитвенностью пронизанная церковная миссия, единственная истинная миссия в мире. Молитвенность как внутреннее свойство, это именно то, что отличает церковную методику, то, чем церковная миссия отличается от всякой другой миссии. Молитвенностью Церковь не только формирует, перерождает и просвещает человека вечным светом, но и создает новую молитвенную культуру. Само слово – «культура», свидетельствует о своей органической связи с «культом», т. е. с богослужением и молитвой. Не удивительно, поэтому, что все истинно великое во всех областях культуры, связано с культом и построено на молитве. История, со всей очевидностью свидетельствует, что всякая немолитвенная культура всегда, рано или поздно, оказывалась культурой бездуховной и бездыханной, поверхностной, односторонней и – ложной. То же можно сказать и о немолитвенном просвещении, немолитвенной этике, одним словом, о любом человеческом труде и деле, без исключения. Почему так? Потому что, только молитвенный подвиг в состоянии раскрыть самые сокровенные глубины человеческого существа и собрать все человеческие силы в одно единственное движение, направленное к Вечному, открывая неизреченные глубины Вечного и давая возможность Вечному, пробудить, оплодотворить, возвысить и преобразить человека, преображая через него и в нем, и увековечивая – его дело, время и тварь.

Молитва – это призывание Духа Святого, животворящего, придти к нам и вселиться в нас, освятить и просветить нас, наши дела, наше время, нашу общую вечность. Это, в свою очередь, означает, что церковная методика и миссия Церкви, осуществляют свои цели **эпиклезно-благодатным методом**. Метод этот ни только божественный, ни только человеческий, но, как по своей глубинной природе, бытийно, так и по своему конкретному применению в человеческой и космической повседневности, на практике, то есть в применении к действительности – **богочеловеческий метод**. На этом эпиклезно-благодатном методе, основана не только историческая миссия Церкви, но и сама Церковь, как всеобъемлющий богочеловеческий организм. Эпиклезно-благодатный метод позволяет увидеть, отличить церковную методику от методов сего мира, рукотворных методов, которые неизбежно приводят к постепенному обмирщению Церкви и превращению ее в одну из многочисленных общественно-идеологических организаций, непроницаемых для вечной Истины и ее чудесного света.

Литургически-молитвенной методике Церкви, наряду с эпиклезиологическим, присущ и **мистагогический метод**. Он имеет свой библейский корень. Бог постепенно открывает свою вечную тайну и ведет в нее. Он открывает ее, в силу человеческой способности принять ее, начиная с Закона и Пророков, продолжив явлением и воплощением Сына, посланием Духа Святого, ведущим ко всякой истине, открывая ее все более совершенным образом, приуготовляя человека к встрече с Богом «лицом к лицу» в вечности, и общению со Христом «в невечернем Царстве Его».

Такой мистагогический метод, широко применялся в раннехристианские времена существования Церкви. Особенно ярко это проявилось в установлении оглашения и, так называемой, «тайной дисциплины»: воцерковление служило для постепенного введения посвященных, т. е. крещенных, в глубинные тайны веры и не только с помощью мистагогического катехизиса, но с помощью всего



церковного стиля и образа жизни, мышления и поведения. Само построение Литургии, по сей день – живой свидетель такого мистагогического характера церковной методики. Устройство Литургии выражает собой внутреннее устройство самой Церкви и ее духа. Литургия, мистагогическим образом, делает реальным, в каждом моменте времени, все спасительное Божественное домостроительство, начиная от ветхозаветных пророчеств и «тени», и подавая реальность Тела и Крови Христовых, но и открывая единство того и другого, как предвкушение будущих вечных благ.

Все опытные носители церковного духа, на протяжении церковной истории, применяли этот, в тайну ведущий метод, в повседневной жизни, то есть в проповеди Евангелия и его воплощения в жизни каждого, начиная с «молочной» и постепенно подходя к «твердой» пище. Таким образом, этот ведущий в тайну – мистагогический метод, органически связан с практической стороной человеческой жизни. Главный принцип этой практической стороны, которая никогда не была самоцелью, гласит: «Практикой достигается боговидение, созерцание боготайны». Этот принцип – незаменимый метод, предпосылка и путь истинного возрастания, созревания и просвещения. Мистагогическому методу свойственны **очевидность и осязаемость**, но одновременно, он все больше и больше развивает живое и опытное познание о **недоступности и неизреченности тайны**. Именно это и есть лучший способ осуществления церковной миссии в мире: от осязаемой, реальной жизни и действительности, от конкретной практики, находить глубинную реальность и проникать в нее, как по ступенькам; от видимого и в видимом, от их реального ощущения и познания их смысла – открывать невидимое, в его глубинах сокрытое и затаенное...

В связи с этим, нужно подчеркнуть еще одно свойство литургической методики, которое также имеет большое значение для осуществления миссии Церкви, для проникновения в человеческое сердце и разум, для человеческого преображения и возрастания. В литургической жизни используется **иконический метод**, который может быть назван и **символически-типологическим**. Богослужение, так же, впрочем, как и Библия, не дает рационально определенных, жестко сформулированных истин. Язык Откровения и Литургии, а следовательно и язык Церкви – язык иконы, символа, образа. Ему ведомо, что он выражает собой невыразимое, что он – ризница Невместимого. Поэтому, избегая рассудочного определения, объяснения того, что по природе необъяснимо, старается с помощью трезвомысленных символов и образов, сделать доступным восприятию очами сердца – чудо невиданной тайны Божией. Не удивительно поэтому, что этот язык всегда несет в себе нечто образное и священное, лучше сказать – крылатое. Но, несмотря на всю свою роскошность и вдохновенность, в нем нет ничего похожего на язык романтической фантазии или туманной неопределенности. В нем все ясно и просто, непосредственно, здравомысленно, но и возвышенно. В нем соединились детская простота с неисчерпаемой мудростью, он ненавязчиво ведет от тени – к образу (иконе), от образа – к действительности, и от встречи с ней – к более глубокой действительности. К той действительности, которая здесь среди нас и в нас, как **Эммануил**, что значит – **с нами Бог**, то есть (как) живому и чудному

Христову лику; Лику, в котором открывается вся полнота Божией тайны, одновременно оставаясь сокровенной, в своей апофатической над-умной глубине.

Символически-типологический метод, пользуясь таким языком, не опирается на пустую аллегория – литургический символ исповедует и свидетельствует присутствие тайны, раскрывает ее реальную силу и могущество, вводит в ее необъятную безграничность и недоступность. В отличие от такого языка Церкви, язык современной европейской культуры, или язык рационалистического мелкоумия, поверхностный и ограниченный, или язык иррациональной неопределенности и абстрактной туманности, чья единственная положительная сторона – скрытая в ней жажда высшего. Но жажда эта, чаще всего утоляется ледяным мраком магического мистицизма, который вместо света и просветления, ведет в безысходную тьму.

Мы сказали, что церковная методика и осуществление церковной миссии, зависят от самой Истины, которая освобождает, но одновременно и от соборного восприятия (переживания) этой истины. Правильный метод всегда должен быть основан на этой живой встрече Истины, того, кто передает ее и того, кто ее принимает, учитывая и время и место, где происходит эта святая встреча (Эпоха, культура, образование, возраст и т. д.). При том, остается в силе, святое и неизменное правило: Все, что помрачает человеческий горизонт, что отдаст его в плен смерти и гибели, что закрывает ему путь к исполнению его вечного призвания; одним словом – все, что его ограничивает и калечит, никогда не может быть принято как церковный метод. Тут действует принцип Апостола Павла: «И не сообразуйтесь с веком сим» (Рим. 12,2). Подчинение, «сообразование», времени и духу времени, тому, что Апостол называет «веком сим», закрывает горизонты вечности. Человек, по призванию, вечное и боговечное существо, время его колыбель, но не его вечное отечество. Время, и жизнь во времени, освящаются и приобретают свой смысл в свете вечности и никогда наоборот. Человек призван «преобразоваться обновлением ума» (Рим 12,2), наполнять время – вечностью.

Церковь знает, что «всякое время несет свое бремя», и поэтому, осуществляя свою миссию, трудится, чтобы бремя всякого времени, претворилось в благое бремя Христово, преображением и внутренним осмыслением «времени» и его «бремени». Как Христос принял человеческое тело, и грехи мира, так и Церковь, по своей хриstopодобной природе и миссии, призвана совоплотиться и нести на себе грехи и раны мира, перевязывая и исцеляя их. Потому что, только совоплощенная и «раненная», она может исцелять и претворяться в елей для мира (не сказано ли о Христе, как о Главе Церкви – «Его ранами мы исцелились»?). Это значит, что ее метод (так же как и миссия, которым она осуществляется) – **сотериологический, т. е. спасоносный метод**. Как и Сам Господь, она не судит, не для суда она в мире, но для того, чтобы спасти мир, для того, чтобы он приобрел потерянное здоровье, полноту и совершенство.

Наполненная воскресительной и воскрешающей силой Христовой, она радуется с радующимися и плачет с плачущими, применяя **методику креста и метод сострадательной жертвенной любви**. Методикой креста и крестоносной любви, она приступает ко всему: ко всем существам, времени, идеям. В эту методику входят также **пост души и плоти и воздержание**. Справедливо сказано,

что пост меняет всю философию жизни человека (о.Милутин Ранисавлевич), очищая его от всякой нечистоты душевной и телесной, делая его воистину храмом Духа Святого. Пост и воздержание не принадлежат к дисциплине законнического характера, как их понимал Ветхий Завет, или западная позднехристианская духовность. Пост и воздержание – внутренняя преобразующая сила и мощное средство воспитания воли, ума, чувств; ими человек утверждается в непоколебимой верности Богу, с их помощью готовясь стать и становясь Его свидетелем – жизнью, словом, кровью. В посте и воздержании, человек прозревает тайну и становится радостным проповедником воскресшего Господа. Из сказанного становится ясно, что церковная миссия не может быть осуществлена должным образом, и принести истинных плодов, без поста и воздержания, как мощных средств преобразования и перерождения человека и его повседневной, личной и общественной жизни.

Когда идет речь о миссии Церкви и ее методике, необходимо выделить еще один ее принцип, без которого эта миссия неосуществима и вообще невысказима. Этот принцип, по сути, объединяет в себе все методы и пронизывает всю ее методику. Он гласит – **практика открывает (вводит в) теорию** ( богопознание, боговидение). Святой Григорий Палама открывает еще один очень важный аспект этого принципа. «**Мы проповедуем, – говорит Святитель, слово – практикой, делом подтвержденной и практику, дело – словесно**», т. е. истиной проверенное и осмысленное. Отталкиваясь от этого принципа, истинные носители церковного духа и церковной миссии, во все времена, соблюдали исключительно важное и эффективное методическое правило – они никогда не советовали другим того, чего не исполнили сами. Этот принцип, бесчисленное множество раз проверенный жизнью Святых, подтверждает, что миссия Церкви во все времена и сейчас осуществляется не рассказами об Истине, но в первую очередь – самим житием во Христе как вечной Истине. Чем больше Богочеловек Христос становится жизнью жизни нашей, личной и общественной, настолько и мы, Им и вокруг Него собранные, становимся все более верными свидетелями и исповедниками Его святого Имени. Истина, опытно пережитая и воплощенная, сама лучится и о себе свидетельствует, просвещает и освящает. Её свет во тьме светит и разгоняет тьму, сияет для каждого, кто приходит в мир и стремится к ней (ср. Ин. 1,5).

В построении метода и разработке методики, для осуществления своей богочеловеческой миссии в мире, Церковь всегда учитывала многообразие и неповторимость каждой личности, каждого народа. Каждый человек неповторим. Приступать к нему нужно «на голубиных ногах» (о. Иустин Попович). Так же и каждый народ, имеет свои дары, свое особое призвание, историческое и эсхатологическое. Церковь уважает эти дары и направляет его призвание, уважая язык, обычаи, каждого отдельного народа, она не пытается унифицировать их, но наполняет и объединяет всех людей и все народы единством веры и Духа, преобразуя всех в один единый святой народ Божий.

Такими методами Церковь успешно осуществляла свою историческую миссию, эти методы эффективны и по сей день, и останутся таковыми до конца времен, именно потому, что по природе своей, они вечны и боговечны. Все они, могут быть выражены и раскрыты в одном единственном всеобъемлющем

принципе – Жить и мыслить во Христе Иисусе, Господе нашем. В этом заключена методика Церкви, в этом её вечная миссия и призвание.

## **ИСИХАЗМ КАК ОСВОЕНИЕ ВНУТРЕННЕГО МИРА**

Мы с вами сейчас являемся свидетелями одного удивительно интересного феномена: все большего пробуждения интереса к, так называемой мистике, и вообще, к мистическим таинственным явлениям. Это явный знак начала переориентации человеческих интересов. Ибо почти вся человеческая деятельность, на протяжении нескольких последних веков, в особенности, деятельность человека европейско-американской цивилизации, была направлена на освоение космоса и материи, на освоение внешних пространств. Такая односторонность явилась причиной отчуждения человека от его собственных внутренних просторов и привела к раздору между человеческим существом и его деятельностью: пространства внешнего мира, как бы поглотили глубину человеческого существа. Но чем более человеческое существо мельчает, тем более мелким и узким становится для него мир. Это совершенно естественно: человек, по природе своей, глубже и шире космоса, в котором он существует, отсюда и рождается его жажда глубины и широты, которую не могут утолить глубины и широты этой материальной действительности.

Свидетельством поисков этой глубины является интерес, пробудившийся за последние десятилетия в Церкви и вне ее, к духовному движению, получившему название «исихазм» или «паламизм». Это движение, особенно выразившееся в XIV веке и огранически связанное с личностью св. Григория Паламы (важно подчеркнуть, что Церковь посвятила ему вторую неделю Великого Поста), долгое время оставался в забвении, а иногда, под влиянием западной литературы, и в презрении. Что же такое «исихазм»? Действительно ли это, как хотели показать некоторые, «нездоровый мистицизм» прошлого или нечто совсем иное? – Мы считаем, что Неделя св. Григория Паламы и святые дни «небесной безграничности» Великого Поста, как призыв к целостному духовно-телесному преображению, особенно подходят для размышлений об этом важнейшем для истории Православия и духовной жизни вообще, духовном движении.

## **ИСИХАЗМ – СЕРДЦЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ**

Прежде посмотрим, что именно значит слово «ИСИХИЯ»? – Буквально, оно значит – ПОКОЙ, ТИШИНА, БЕЗМОЛВИЕ. Между тем, православные подвижники издавна придавали ему более глубокий смысл. Человека и мир, в котором он живет, характеризуют постоянное беспокойство и изменчивость. Поэтому человек жаждет и ищет покоя. Как мы знаем, море бывает спокойным в своих глубинах, а не на поверхности, подобно этому, по опыту святых подвижников, внутренний мир человека и всего творения следует искать в глубинах человека и творения, и «по ту сторону» этих глубин. ИСИХИЯ и есть именно такой поиск внутреннего покоя, который «превосходит всякий ум». Это не просто спокойствие, обретение спокойного места жизни, но бытийное собирание человеческого существа и жития в свой центр («сердце»); и через это собирание в

Боге и Богом, как единственным источником истинного покоя. Лучший перевод слова «ИСИХИА» сделал о. Иустин Попович – МОЛИТВЕННОЕ БЕЗМОЛВИЕ. Потому что такого собирания можно достичь только верой, покаянием, постом и молитвой. Оно предполагает огромное духовное напряжение и борьбу со страстями, в которых первоисточник человеческой рессеянности и разбитости. Когда пророк Моисей молчал, говорит св. Григорий Палама, объясняя этот покой, раздался глас Божий: «Что ты вопиешь ко Мне?» (Исх. 14,15). Такое безмолвие слышнее слов, тишина, которая перерастает в глубинный вопль существа. Кто приобрел такое молитвенное безмолвие, говорит св. Иоанн Лествичник, тот познал глубину тайны.

«Исихия» такого рода и исихазм вообще, обычно связывается с упомянутым духовным святогорским движением XIV века. Но если мы более глубоко рассмотрим этот вопрос, то увидим, что он характерен для духовной жизни Православия в целом. Достаточно, например, заглянуть в «Древний Патерик», сборник изречений египетских старцев, чтобы убедиться, что исихазм, не какое-то новое изобретение, а существует испокон веков, как образ жизни и путь спасения. Оно, в действительности, служение Марии у ног Иисусовых, всегда существовавшее в Церкви. Вот что читаем мы в Патерике, – когда старец Арсений спросил Господа, как ему спастись, он услышал голос – «Арсений, бегай (многословия), молчи, пребывай в уединении», этот призыв к старцу Арсению, по сути, призыв к внутреннему духовному деланию, без которого вся духовная жизнь словно дерево без плода.

Об исихазме говорят и Отцы древнехристианской Церкви. В V веке упоминается некий пустынный Иоанн, из палестинского монастыря Святого Саввы, проводивший жизнь в молитвенном безмолвии. Об исихастах говорится и законе Юстиниана, упоминается в 41 правиле Трулльского Собора. Великий подвижник VI века, преп. Иоанн Лествичник, 27 Слово своей «Лествицы», оказавшей огромное влияние на духовную жизнь и Востока и Запада, посвящает «Святому безмолвию души и тела» и «разнице и различению безмолвия». Исихия – идеал для него, так же как и для многих других до него. Он, между тем, понимает и опасность, которая кроется в ней. Поэтому, он рекомендует большую осмотрительность и смирение, охраняющие подвижника от соблазна и впадения в гордость, эту «всеобъемлющую смерть». Лествичник советует истинному искателю духовной жизни: «Непрестанное памятование об Иисусе пусть соединится с твоим дыханием и только тогда ты почувствуешь пользу молитвенного безмолвия». Здесь речь идет о постоянном любовном общении с Христом, целью которого является соединение с Богом и Его «святым наднебесным огнем», недостойных попяляющего, а чистых просвещающего (просветляющего) «в меру совершенства» (Слово 28).

Святой Григорий Нисский, в толковании на Псалмы, говорит, что Моисей провел сорок лет в уединении, пребывая в «молитвенном безмолвии», созерцая невидимое. По преп. Исааку Сирину, «исихия» – вершина совершенства и «мать покаяния». Он называет ее и «началом очищения». По тому же святителю, слово – орган сего мира; молитвенное безмолвие, требующее полного отречения от мира как от плотских желаний, похоти очес и гордости житейской, употребляется как орган безмолвия, в котором тайна будущего века.

Молитвенное безмолвие, как постоянное хождение перед лицом Божиим, органически связано с исполнением всех евангельских заповедей. Исполнение заповедей – это подготовка к более высокой ступени духовной жизни, потому тот, кто хотел бы молитвенного безмолвия, не освободившись, добродетельной жизнью, от духовных страстей и болезней, походит на человека, скачущего с корабля в открытое море, в уверенности, что на одной доске он беспрепятственно достигнет берега. (Преп. Иоанн Лествичник).

Закон жизни, по св. Григорию Богослову, заключается в том, чтобы «вспоминать о Боге чаще чем дышать». Только так можно прийти к цели христианской жизни – к достижению соединения с Богом, причастию и созерцанию Бога. Эта главная идея исихастов всех времен, богословски утвержденная и узаконенная в Церкви, сначала в Ареопагитских списках (писаниях), а затем, в сочинениях преп. Максима Исповедника, духовного предшественника святогорских исихастов, вместе с Евагрием, Исааком Сирином, и особенно Симеоном Новым Богословом.

Задержимся на личности преп. Симеона. Для него, также как и для святогорских исихастов (он жил в конце X, начале XI века), Бог есть свет и поживает в неизреченном свете. Поэтому тот, кто достигнет соединения с Богом – причастится Его вечному свету и сам станет светом. Это возможно только в вере и добродетели, а «ИСИХИА» по его мнению – совершеннейшая из них; другие же добродетели – путь возводящий к ней. Тот, кто молитвенно безмолвствует, говорит святитель, должен, как блудница, держать, целовать и духовно обливать слезами ноги Иисусовы. Или как рабыня, глаза которой устремлены на руки господи, лоя любое движение, должен, не отводя глаз, смотреть на руки Господа Бога своего. Должен, подобно невесте, принадлежать Христу Богу, ложиться и вставать ради вечной жизни, или как ученики Христовы на Горе Фавор, увидев славу Его и услышав голос Отца – «Се Сын Мой возлюбленный», пали ниц со словами «хорошо нам здесь быть». Молитвенно безмолвствующий, как Моисей на вершине Синайской Горы, должен пребывать в уединении, уходить в облако, скрываясь от других. Если он будет так поступать, ему ясно откроется лицо Божие. И в созерцании Бога и созерцаемый Богом, слушая глас Его, откроется, сначала ему, таинственным образом, тайна Царства Божия, а затем, он даст закон и другим; просветится сам, и просветит других светом знания; будет помилован сам, и будет миловать других. Он ищет и находит, а когда найдет – раздаст тем, кто от него ищет, освобождается от пут зла, и освободившись сам, освобождает других.

Неутолимые голод и жажда Бога и вечного Божественного света, вот главная движущая сила полного отречения от мира, которого хочет преп. Симеон. Здесь речь идет не о каком-то абстрактном философском или религиозном мистицизме, а об опытном, святотайнственном и святодобродетельном, реализме. Это жажда, крещенной и светом Трисолнечного Божества просвященной души, общения с историческим Богочеловеком Христом, через духовную брань и очищение.

Это жажда не является свойством только монаха или пустытника, она в природе всех христиан, свидетельствует преп. Петр Дамаскин, двумя столетиями раньше Симеона Богослова. «Это подвиг, – говорит он, – который необходим всем христианам, в той или иной мере. Без него невозможно приобретение духовного

знания и смиренномудрия; тем, которые ищут его, открываются сокровенные тайны Божественного Писания и всего творения». Без молитвенного безмолвия, – утверждает тот же святитель, – мы не можем очиститься, познать собственную немощь и бесовское лукавство; без него мы не в состоянии понять силу Божию и Промысл в Словах Божиих, которые читаем или поем.

### **СВЯТОГОРСКОЕ ЖИТИЕ ПО БОГУ**

Именно на такой жажде, устремлении и подвиге, создавалась, росла, жила и живет, святая Гора Афонская. Святогорские подвижники с самого начала потянулись (прильнули душой) к исихазму. Святая Гора, по самой своей природе, была местом «исихии» и одновременно «очагом добродетели». То, что написано о первом святогорском отшельнике, преп. Петре Афонском, что он «око своей души, ума, неподвижно возвел к небу, отрекшись от дома, родины, родителей, кровных родных и друзей, однажды посвятив жизнь свою – житию по Богу...» – было и осталось евангельским правилом жизни всех его духовных последователей. Один из таких последователей, св. Григорий Палама, сказал о нем, что он своей, полной воздержания жизнью, строгим пребыванием в молитвенном безмолвии «сердце свое превратил в божественную колесницу и второе небо, и для Бога более любезное пребывание, чем небо. В этом и состоит возвращение ума к себе самому, собирание его, или, хотя и странно сказать, возвращение к уму всех душевных сил и делание по Богу».

С помощью собирания всех душевных и духовных сил человек освобождается от страстного отношения к себе и к миру, сбрасывает «мерзкую личину» своей, от Бога и истинного света, отчужденности. Это путь собирания себя, по твари и вне себя, рассеянного человеческого существа, путь стяжания истинного мира, глубины и богопознания, обожения, через причастие Божественной благодати и путь вечного совершенства и возрастания. Исихаст, отрекшись от всего, боголюбиво и боговозлюбленно, стоит перед Ним, «глух и нем», побеждая законы материи, а душа его преображается Божественной благодатью, сообщая и телу «знаки» Божественной красоты.

Этот метод освоения внутренних просторов (пространств), от святогорского очага, был пересен и славянским народам. Великие русские святые – Антоний Печерский (основатель русского монашества), Моисей Угрин, Нил Сорский, Серафим Саровский и другие саровские и оптинские Старцы прошлого столетия, были великими любителями и приверженцами исихии, молитвенного безмолвия.

### **СЕРБСКИЕ ИСИХАСТЫ**

Первые известные сербские подвижники – ПРЕПОДОБНЫЙ ПЕТР КОРИНШСКИЙ, ИОАКИМ ОСОГОВСКИЙ и др., также принадлежат к движению исихастов, ибо пустыничество, по природе своей, имеет исихастский характер. И сам СВЯТОЙ САВВА, сын Святой Горы и отец Сербской духовной истории, всю жизнь был распят на кресте двуединой любви – любви к молитвенному уединению и любви к духовному просвящению своего народа. Он не только «дивился жизни,

непрестанного молитвенного восхождения ума, от земного к Богу», святогорских подвижников, но и сам стремился к такому образу жизни всем своим существом. Об этом нам свидетельствуют не только **КАРЕЙСКИЙ ПУСТЫННИК** и **СТУДЕНИЦКАЯ «ПУСТЫННИЦА»**, но вся его жизнь, его постоянное обращение к Святой Горе. Он с великим восторгом думает о «святой и сладкой пустыне», а особенно, о колыбели восточного монашества – Палестине, Египте, Синае. Он оставался поклонником Синайского понимания подвижничества. Дух исихазма пронизывает службы и жития сербских святых до XIV века. Так, за целое столетие до возникновения исихастских споров на Святой горе, в службе к Святому Савве, пелось в чистом исихастском духе «Усмирил еси страсти и многоразличные волнения божественным восхождением и нетленной чистотой, невечерним светом в успении просиял еси...»

Без сомнения, того же духа был и Архиепископ Данило II и многие другие значительные личности духовного прошлого Сербии, чей подвижнический путь пролегал через Хиландарский монастырь. И до сих пор еще до конца не исследовано влияние монахов Синаитов, которые основали целый ряд монастырей в Сербии и поселили, тем самым, в душе сербского народа дух синайской исихии. О том, что Преп. Ромило Раваницкий был чистым исихастом, ясно свидетельствует его житие и тот факт, что его духовным наставником был великий молитвенный молчальник **ГРИГОРИЙ СИНАИТ**.

И в наши дни, были у нас выдающиеся личности, старавшиеся сохранить и продолжить, по призванию Божию, предание молитвенного безмолвия. Вспомним известного **СТАРЦА ТЕОКЛИТА** из Студеницкой пустыни, **СТАРЦА СИМЕОНА** из монастыря Дайбаба и почти неизвестную селянку из Врака близ Скадра, **БЛАЖЕННУЮ СТЕВКУ ДЖУРДЖЕВИЧ**. Эта необыкновенная женщина, после изгнания сербов из Албании (1933 г.), жила в одном Косовском селе и последние свои дни провела в богадельне «Богдай» (скончалась как монахиня Стефанида в 1945 году, от ранений, полученных от немцев), она оставила нам потрясающие по содержанию и духовной глубине «Исповеди» (Они хранятся в рукописи).

### **ИСИХАЗМ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ**

Основным принципом исихазма было – прежде **БЫТЬ**, а потом **ДЕЛАТЬ**. Первое – корень и источник второго; второе немислимо без первого, первое должно открываться и исполняться вторым. Человек должен встретить живого Бога, и только потом убежденно и верно исповедывать Его святую и неизреченную тайну. В этом сущность исихазма и Св. Григория Паламы. Он и исихасты XIV века, не вносят ничего нового, речь идет лишь об оживлении и (мысленном) углублении того, что уже существовало в Церкви веками, как опытная реальность и образ жития по Богу. То, что могло бы рассматриваться как новое в исихазме XIV, это – **БОГОСЛОВСКО-ДОГМАТИЧЕСКАЯ** углубленность и обоснование такого опыта Церкви. Святогорский исихазм и церковный опыт святого предания вообще, приобретают, в лице св. Григория Паламы, своего богослова «теоретика». Главным предметом святогорских споров, имевших далекоидущие последствия, была проблема возможности или невозможности реального Богообщения и способа



этого общения. Калабрийский гуманист Варлаам, вместе со своими приверженцами, находившимися под сильным влиянием греческой философии и западной аристотелевски ориентированной схоластики, или отрицали возможность реального Богообщения или придавали ему символически-интеллектуальный характер. Бог, согласно их утверждениям, может быть познаваем только через природу (окружающий мир) и тварные символы, в которых Он открывается человеку. Святой Григорий сразу почувствовал, что здесь речь идет о подспудном вытеснении Бога из исторической действительности, и решительно восстал против такого искажения христианского видения отношений Бога и Его творения. Свою точку зрения он обосновывал библейским парадоксом: Священное Писание утверждает, что, с одной стороны «Бога не видел никто и никогда» и никогда не сможет увидеть, но с другой стороны, свидетельствует, что «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». Из этого Святитель соткал свой богословский парадокс, основанный на Боговоплощении и тысячелетнем опыте Церкви: Бог по СУЩНОСТИ недоступен, неизречен и неопишем, но Своими вечными Божественными СИЛАМИ и ЭНЕРГИЯМИ, Он – Жизнь нашей жизни, Мудрость нашей мудрости, Упование нашего упования, Свет нашего света, Сердце нашего сердца; их посредством Он – Творец мира, Промыслитель его и Животворитель. Бог, по опыту исихастов, если можно так выразиться – СОКРОВЕННО-ОТСУТСТВУЮЩЕЕ ПРИСУТСТВИЕ. Как «присутствие», Он – «Царство Божие» в нас, Он – Фаворский Свет – СЛАВА лика Христова, которую узрели Апостолы на горе Фавор, реально присутствующая во всех тех, кто верой и добродетельной жизнью, подготовил для нее место в своем сердце.

Это пребывание в нас Бога и нас в Боге, также как и наше соединение в вечной Божественной славе и преображение в Божественном свете, относится ко всему психофизическому существованию человека. Оно предполагает и требует нашего телесного и духовного подвига. Смысл всего нашего труда в том, чтобы, насколько это возможно человеку, все свое существо собрать в молитвенный призыв (воплль) и совершенное хождение перед лицом Бога живого. То, что явилось наибольшим вызовом для противников Паламы, отравленных платоновски-дуалистическим презрением к телу, и многих их последователей позже, издевавшихся над «смотрением в пупок» ради созерцания Божественного света, – это именно то значение, которое Святой Григорий придавал телу в духовной жизни. Святитель понимал, что после Воскресения Христова, всякое человеческое тело, человеческая кость – святыня и храм Духа Святого. Как и все творение Божие, тело, как и душа, призвано быть храмом Божиим, и чтобы достичь этого, необходимо постом, смирением, чистотой и собиранием своим – развязать душе крылья, освободить ее для Божественной бесконечности.

## **ПРИЗЫВ К НРАВСТВЕННОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

Вот чем исихасты были и остаются – свидетелями возможности и необходимости для человека во все времена, прежде всего и выше всего – освоения Божественной бесконечности, сокровенно-открытой в глубине каждого человеческого сердца, по ту сторону его; в «сердце» космоса и его последней тайны и по ту сторону этой тайны. Человек, осваивая пространства и просторы вокруг

себя, как будто забыл о множестве бескрайних миров внутри себя. Процветание внешнего прогресса нашей технократической цивилизации, сопровождается все большим нравственным увяданием, бесчувствием. Неутолимая человеческая жажда освоения внешних просторов искалечила внутреннее в человеке, и вследствие этого и взаимоотношения людей и обществ между собой. Человек, словно река, вышел из своих берегов и оказался в опасности, что русло этой реки высохнет под палящими солнечными лучами и исчезнет с лица земли. Бесконечно прав Солженицын, когда говорит, что «если мы сами не изменим свое отношение к нашему ненасытному «прогрессу», человечество, при любом пути развития, исчезнет в XXI веке – вследствие дегенерации и опустошенности, бесплодия и загрязненности планеты».

Предчувствие именно этой опасности пробуждает в наиболее дальновидных умах нашей эпохи, интерес к более глубокой человеческой реальности. Этим можно объяснить и пробуждения интереса к исихазму, как на Востоке так и на Западе. Потому что, исихазм это – постоянный призыв к нравственной революции и преображению; к возрастанию и возвышению человека – вечноприсутствующей Божественной бесконечностью. Призыв к раскрытию и обретению Царства Божия внутри нас.

### ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ПО АЛФАВИТНОМУ ПАТЕРИКУ

Одним из главных ощущений, которым жили первые христиане, было ощущение эсхатологическое. Близость ко Христу, пробуждала и укрепляла в них желание Его Второго пришествия и чувство, что это пришествие уже «близ при дверях». Такое мироощущение рождало и другое чувство, что они здесь, на земле «странники», не имеющие града своего постоянного, но ищущие будущего, который грядет. Это чувство лучше всего выражено в словах Апостола Павла: «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13,14). Это чувство характерно для апостольской и постапостольской эпох, и всего периода мученичества ранней Церкви. Начиная с IV века, и дальше, наступает некоторый кризис такого, совершенного устремления христиан к Небесному Иерусалиму, вызванный сближением Церкви и государства и массовым приливом в Церковь язычников. Именно этот кризис и послужил одной из главных причин зарождения монашества, пустынночества. Его целью был не поиск новых путей спасения, но сохранение того, изначального, устремления христианской общины. Пустынноческое монашеское устремление, хотело стать и стало подтверждением, того что мученичество – единственный истинный путь Церкви и ее отношения к миру и к светскому **городу**. Ощущение того, что Церковь начала обмирщаться, приспособливаться к светскому секулярному городу, подвигало многие души, чья «любовь была распята», подобно любви Игнатия Богоносца, создавать свой «антигород» в пустыне, как места подготовки к скорому пришествию Господа и восхождению в Его небесный Город.

Как известно, быстро распространившееся по всей христианской вселенной монашество, оказало огромное влияние на всю христианскую культуру, особенно на христианскую духовность. Монашеские центры, возникшие в Египте, Синае,

Палестине, Афоне, оставили богатейшее литературное наследие. Его главная особенность в том, что прежде всего оно опиралось на опыт. Эта литература не просто говорит о Христе, она дышит и благоухает Христом. Для нее евангельские истины не объект рационального изучения, они – внутренний ритм и критерий всякой мысли, всякого поступка. Сейчас мы могли бы сказать, что эта литература имеет экзистенциальный характер. Бог в ней – Бог вечноживой и человеколюбивый; божественная сила – та добродетель, которая приобретается покаянием и подвигами; страсти – реальное греховное тело, которое необходимо **упразднить** духовным подвигом, чтобы человеческое тело могло стать тем, для чего оно создано – храмом Духа Святого; демоны – реальные существа, которые всеми своими силами пытаются изуродовать образ Божий в человеке, Тело Божие, превратить в свое «тело», т. е. превратить Церковь в свою демоническую общину, антицерковь.

Пожалуй, самый характерный пример такой древней монашеской литературы, книга – «Отечник (Герондикон) или Апофтегмата (изречения) святых Старцев», о которой и пойдет речь. Монахи уже в IV веке начали собирать «слова и подвиги» известных старцев-пустынников, понимая их исключительно важное значение. Изречения эти веками были самым любимым монашеским чтением. Об этом свидетельствуют многочисленные сборники и списки «Апофтегмата Патрум», которые хранятся и Западной и Восточной Церквями. Наиболее полным и популярным из этих сборников, был именно этот Алфавитный Патерик, названный так потому, что имена Старцев были расположены в порядке греческой азбуки. По всей вероятности, в том виде, в котором он известен нам, он относится к V веку<sup>77</sup>.

Но здесь, помимо истории Сборника, нас будут интересовать его содержание и святоотеческое духовное завещание, точнее, нам бы хотелось, с помощью «Апофтегмата Патрум», понять смысл и дух монашества, в особенности монашества православного Востока, раскрыть значение монашеской харизмы для духовной жизни всей Церкви.

Прежде всего, мы подчеркнем отношение к «Апофтегмату», православного монашества, потому что, оно до сего дня осталось верным тому духу и той позиции, с которыми мы встречаемся в мудрых наставлениях древних пустынников.

«Изречения Отцов», содержащиеся в этом Патерике лучшее свидетельство о духе египетского монашества. Они оказали огромное влияние на духовную жизнь и Востока и Запада. Помимо «Алфавитного Патерика», который мы здесь рассматриваем и который распределен по азбучным именам Отцов, существует еще «Систематический» патерик. Сохранились многочисленные списки и того и другого, очень разнообразные, греческие, латинские, славянские переводы. Есть сирийские, коптские и армянские Сборники Изречений святых Старцев. Но в этой работе мы используем греческое издание Алфавитного Патерика, под названием (Афины 1970) Здесь будет упомянута многочисленная литература, которая занималась исследованием возникновения Патерика (стр.8). Помимо основных исследований, с которыми читатель может ознакомиться у Квастена в вышеприведенном третьем томе его «Введения в Отцов Церкви» (стр. 272–275),

---

<sup>77</sup> Cp. I. Quasten, *Initiation aux Peres de l' Eglise*, Paris 1963, p.272

приведем и те исследования, которые могут дать полезную информацию об этих бесценных памятниках аскетической литературы – Г. Флоровский «Византийские Отцы» V-VIII вв., Париж 1972 стр. 162., «Слово» № 24, журнал Старославянского института в Загребе, Загреб 1974 (весь номер посвящен проблемам Патерика, особенно его славянским переводам и их возникновению), Jean-Claud Guy, Recherches sur la tradition Grecaue des Arophtegmata Patrum, Bruxelles, 1962; Малик Мулич, Сербские источники «Плетения словес», Сараево 1975.

В Сербии «Отечники» имели большое распространение вплоть до конца 18 века, о чем свидетельствуют многочисленные рукописи, хранящиеся в библиотеках монастырей. Затем они едва ли не предаются забвению, чему способствовало негативное отношение к ним Досифея Обрадовича (см. сочинения Досифея Обрадовича, Белград 1911) (*Досифей Обрадович – 18–19 вв. в юности принявший монашество, но впоследствии отвергший его, увлекся идеями европейского прсвещения, главный его литературный труд «Жизнь и приключения», цель которого – "показать бесполезность монастырей для общества» – курсив пер..*). Время от времени Отечники снова вводились в употребление, но уже, как правило, в русском переводе. Только в наше время возобновился интерес к этому типу литературы, но опять же преимущественно с филологическо-исторической точки зрения. Цель этой работы раскрыть и показать сердцевину и суть святоотеческих текстов, их исключительное значение для познания христианской антропологии и благодатной педагогики отцов-пустынников, христианской этики и методики воспитания вообще. Это попытка пробудить интерес к более глубокому изучению святоотеческих трудов, с этой целью готовится к изданию перевод на сербский язык «Алфавитного Патерика», который увидит свет в ближайшее время.

Еще одно замечание – при цитировании изречений святых отцов, цитируем их по именам, номер рядом с именем, означает порядковый номер изречения в самом тексте «Геродикона» (изд. «Астир», Афины 1970 г).

То, что характерно для православного монашества, вряд ли можно сказать о западном, западное монашество со временем все более приобретало миссионерско-социальное направление; в какой-то степени оно всегда было присуще монашеству, но с той разницей, что никогда не было его **принципом** или целью. Оно рождалось, только как естественный **плод** монашеской жизни во Христе. Служение Христу – было и осталось единственной целью восточного монашества. Настоящий монах, говорит св. Иоанн Златоуст, «лишь об одном старается, о созидании души, об украшении этого святого храма... святостью тела и души». Эта устремленность монашеской духовной жизни ко Христу, лучше всего выражена в словах св. Василия Великого – «Непрестанно убо пребудь с именем Господа Иисуса, и да поглотит сердце Господа и Господь сердце, и будут два в едином» («Аскетическое Слово»), по сути, Василий Великий перефразирует известную мысль Апостола Павла – «Непрестанно молитесь», которая в монашеском опыте превращается в ритм самой жизни и её единственную цель. То, что монашество, с его абсолютной вертикальной устремленностью, создавало самые духовно здоровые общественные объединения в истории человечества и стало двигателем и носителем самых плодотворных миссий, произошло не потому что оно ставило себе такую цель. Самим своим существованием и совершенной богонаправленностью, оно

становилось «светом миру», как в Евангелии сказано – «Не может укрыться город, стоящий на верху горы» (Мт. 5,14). Такой взгляд монашества на мир и человеческую деятельность, основан на глубокой вере и таком же глубоком смирении; на глубокой вере и уверенности, что Господь печется о своем творении, и на глубоком смирении, которое рождается из монашеского самосознания, что монах призван быть не проповедником, но кающимся грешником, т. е. из осознания того, что он не достоин апостольского служения. Между тем, покаяние, как образ жизни и избегание того, чтобы свою, неочищенную и неосвященную волю, выдать за Божью волю, делают его и свидетелем евангельского образа жизни, и проповедником Божьей воли. Так же как и Сам Бог действует на мир и человека, таинственным ненасильственным образом, так и монах, всем своим существом уподобляющийся Богу. Подвигом, покаянием, он сокрушает всех идолов, все стены и преграды отделяющие его от Бога, предоставляя Богу действовать на мир и человека, Его Божественным образом. Истинный монах весь наполнен Богом и Его светом, и поэтому он – истинный свидетель Бога на земле.

Вся духовная монашеская жизнь устремлена именно к богоуподоблению и обожению человека. Монашеская литература же посвящена тому, чтобы помогать осуществлению этой цели. Лучшим примером этого, служит и «Алфавитный Патерик», о котором идет речь. Каким образом осуществляется эта цель? Каковы основы истинной духовной жизни и в чем они заключаются, по свидетельству Отцов-пустынников и их изречений, содержащихся в этом Патерике?

1. По опыту Отцов-пустынников, основа истинной духовной жизни, прежде всего – **правая вера**. Она для них не просто одна из добродетелей, она, если можно так сказать – вседобродетель. Она – жизненный стержень и внутреннее состояние и основа всего человеческого существа. Это фундамент, на котором создается внутренний человек, единственная прочная основа человеческого существа, обусловленного изменчивостью, временностью и тварностью. Вера – это небесный дар Божий, но приобретается она пролитием собственной крови. Неверие или ложная вера не могут быть даром неба, они всего лишь человеческие измышления, в которых человеку нет спасения. Они не соединяют с Богом, они отлучают от Него, замещая Его идолами. Поэтому Авва Агафон, соглашаясь со своими обвинителями, поносившими его как гордеца и блудника, гневливого и празднословия, решительно отвергает обвинение в ереси. Потому что во всем, в чем обличали его, он и сам смиренно себя обличал, но противостоит обвинению в ереси, потому что ересь, означает ложную веру, «отлучение от Бога, а я не хочу быть отлученным от Бога моего» (Авва Агафон,5). Вера – корень и критерий истинной духовной жизни. Истинная вера ведет к истинной жизни, ложная вера приводит и к ложной жизни. Поэтому и авва Григорий Богослов требует от каждого крещенного, в первую очередь – «правой веры от души», и только потом «истины от языка и целомудрия от тела» (Авва Григорий, 1).

Она именно тем и правая вера, что живая вера, что действует в любви, что от нее рождаются все добродетели; она дар Христов нашей душе и нашей жизни. Дело – ее главное свойство, по Апостолу Павлу – «вера без дел мертва», поэтому «бездейственная вера так же пуста, как и не освященное верой дело» (преп. Диадок епископ Фотики «Аскетическое Слово» 1, стр. 200, 20).

2. Вера органически связана с **покаянием** ( ). Покаяние заложено в самой природе христианской веры. С него начинаются проповеди Иоанна Крестителя и Самого Христа. Покаяние прокладывает путь в Царство небесное, «которое приблизилось», т. е. открывает его внутри самого человека. Таинство Крещения, по сути, есть тайна покаяния, а покаяние означает совлечение ветхого человека и облечение в нового, т. е. в хриstopодобного человека. Оно требует отречения от ложных знаний и ложной жизни. Не случайно, поэтому, что Отцы-пустынники так подчеркивают значение покаяния в духовной жизни. Без покаяния нет христианина, тем более монаха, который потому и монах, что сделал покаяние образом своей жизни. Чем покаяние искреннее и глубже, тем монах ближе и к самому себе и к цели своей жизни. Это делание, к которому он призван до самой своей смерти. В чем собственно состоит покаяние? На этот вопрос отвечает авва Пимен – «Раскаяться в грехе, значит перестать совершать этот грех. Праведники оттого и чисты, что перестали грешить и стали праведны» (Авва Пимен, 120). Отцы-пустынники меряли глубину раскаяния не продолжительностью времени, но силой душевного потрясения от совершенного греха. Поэтому авва Сисой, на вопрос, сколько времени нужно на покаяние в грехе, отвечает – «Если человек раскаивается в грехе всей своей душой, достаточно трех дней, чтобы Бог принял его покаяние» (Авва Сисой, 20). Господь может очистить человека от греха и изменить всю его жизнь в одно мгновение. В повествовании об авве Павле Препростом, мы находим такой пример. Некий монах, которому случилось впасть в тяжкий грех, услышав во время богослужения, слова пророка об очищении и обетовании Божиим сделать покаившуюся душу белой, как снег («Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; Перестаньте делать зло, тогда придите – и рассудим, говорит Господь, если грехи ваши будут как багряное, – как снег убелю. «Ис. 1, 16,18), всей душой обратился к Богу, признал свой грех и обещал никогда больше не грешить. И в тот же момент Господь убелил и очистил его душу и тело от греха, а лицо его засияло чудным светом. Видения такого внезапного внутреннего преображения удостоился и авва Павел Препростый, который со слезами молился, чтобы Бог очистил того монаха от скверны греха (Авва Павел 1).

Пример аввы Павла и его пламенной молитвы о брате, как и многие другие примеры, которые мы находим в Патерике, показывают, что покаяние результат не только личного труда, но и помощи других. Чтобы помочь ближнему в подвиге покаяния, Отцы-пустынники часто жертвуют собой, ставя под угрозу собственное спасение. Необыкновенно трогателен пример аввы Серапиона, который затворившись в комнате с блудницей, как будто ради греха, молитвой обращает ее на путь покаяния (Авва Серапион, 1). Глубокая любовь и мудрое обращение аввы Тимофея, настолько повлияли на другую грешницу, что она без размышлений приняла монашество и остаток жизни провела богоугодно (Авва Тимофей, 1).

В покаянии, так как его понимали Отцы-пустынники, нет ничего юридического. Оно – печаль о Боге и чистоте души, которая осознала всё свое несовершенство. Оно – полно надежды на бескрайнее Божие милосердие и любовь, но и глубокого понимания своей нечистоты, которое превращается в безутешный плач о своем недостойнстве Его любви. Отцы не столько боятся наказания Божьего,

сколько бесконечно опечалены, что своим несовершенством и прегрешениями презрели неизмерную любовь Божию. Поэтому всю свою жизнь, до самой смерти, они трудятся над тем, чтобы ответить на любовь Господа своей любовью. Уже тяжело больной авва Сисой, просит пришедших проститься с ним, оставить ему еще немного времени на покаяние. Когда старцы спросили его, какое же покаяние он может принести, будучи так болен, он ответил – «Если ничего не смогу сделать, хотя бы вздохну над душой своей и того мне будет довольно» (Авва Сисой, 49).

Только там, где существует истинное покаяние рождается истинное смирение. А там где есть смирение – открываются тайны веры. Потому, что по Отцам, истинная вера, очищающая от греха, предполагает проведение жизни в смиренномудрии и любви (Ср. Авва Пимен, 69). Так же как и смирение, рожденное покаянием – главное свойство истинной веры, так и гордость – главное свойство всякой ложной веры и ложного знания. «Невозможно, – говорит Иоанн Лествичник, – чтобы из снега изошло пламя; но еще труднее найти смиренномудрие у последователей ложной или извращенной веры» (Слово 25,31, Лествица).

**3.** Духовная жизнь, в понимании Отцов-пустынников, немислима без **отречения от мира**. В монашеской литературе это отречение внешне имеет монашескую форму, но основано оно на ощущении, что христианин «не имеет здесь постоянного града, но ищет будущего» (Евр. 13,14. Авва Арсений 1,2). Оно заложено в самой природе христианской философии жизни и означает радикальную перемену отношения к миру и к себе, и изменение образа жизни. За этим отречением кроется стремление к свободе, которую может дать только Дух Святой. До тех пор, пока человек привязан к чему-то в себе или в мире, больше чем к Богу, он не сможет жить в полном послушании воле Божией. Такое отречение – апостольская добродетель, ибо только отрекшись от всего мирского, они свободно последовали за Господом. И каждый человек, отрекшийся от мира, освобождается от временного и приобретает вечное, но для этого требуется аскетизм, сведение своих житейских потребностей на минимум. Значит ли отречение от мира и самого себя презрение и отрицание мира как Божьего творения? Ни в коем случае. Речь идет только об освобождении от страстного отношения к миру и к себе, и обретении дарованного Богом истинного отношения человека к миру, человеку и Богу.

Это настроение самоотречения и отречения от мира, диаметрально противоположно духу современной потребительской цивилизации, т. е. цивилизации овеществления человека (превращения человека в вещь). Одна из главных особенностей современной цивилизации – культивирование в человеке ненасытного голода обладания вещами, приобретательства. По опыту и ощущению пустынников, жажда обладания многими вещами, рождает в человеке многие заботы, заглушает любовь к Богу и вытесняет Его из души, заполняя опустевшее место мертвыми вещами и алчностью. Тот же, кто «отрицается мира», никогда не сделает вещь, деньги, страсть к чему-то преходящему, содержанием или целью своей жизни. Поэтому воспитание **беззаботного** отношения ко всему, что принадлежит миру, одно из главных требований духовной жизни и предпосылка духовного роста человека. Согласно учению Отцов-пустынников, настоящего

монаха и настоящего христианина характеризует именно беззаботность (беспечительность), и приобретенная благодаря ей, свобода. Потому, постоянное их требование – не привязываться ни к чему временному – везде и всюду чувствовать себя странником, воздерживаться от многословия, ко всему и всем относиться бесстрастно. Для этого необходимо всегда хранить память о своих грехах, и заботой об угождении Богу восполнять и заменять все свои нужды и попечения.

Для пустынников было недостаточно внешнего отречения от привязанности к миру – это только начало, первая ступень. Много важнее и труднее достичь внутреннего освобождения от привязанности к тому, что не от Бога и не по Богу. Для достижения такой свободы необходима постоянная борьба со страстями, т. е. со страстным отношением к миру и к себе. Этой борьбе и ее методам, отведено особое место в изложении философии жизни монахов-пустынников, описание её в Патерике и подобных ему текстах – это самые значительные тексты для изучения и познания христианской психологии и антропологии вообще. Современный психоанализ едва ли догадывается о тех глубинах и состояниях, здоровой и больной человеческой психики, которые так давно, собственным опытом и с помощью благодатной помощи Божией, прозрели и исследовали эти древние «психоаналитики».

Насколько сильна борьба со страстями, показывает нам случай с аввой Ахилом. Однажды посетил его некий старец, вошедши в его келью он увидел как из уст аввы истекает кровь. На вопрос – что с ним происходит? Он ответил: «Это – слово брата, оскорбившего меня. Я боролся, чтобы мне не осудить его и молился, чтобы Господь помог мне его простить. И вот, слово оскорбления стало кровью в устах моих, я выплюнул его, успокоился, и забыл оскорбление и печаль» (Авва Ахила, 4). Духовная жизнь требует непрестанной духовной борьбы с самолюбием, со страстями, всё в ней подчинено любви к Богу и ближнему, и соответственно, спасению своей души. Согласно Отцам, чтобы отношение к миру и ко всему в мире, стало должным и истинным, нужно взойти на крест жертвенной любви, как сказал Апостол Павел: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6,14).

**4. Послушание.** Отречение от мира и распятие в себе мира и себя самого, может осуществиться только в глубоком послушании и верности Христу и тем, кто уже уподобился Ему. Послушание, по пустынникам, не простая человеческая добродетель. Оно открывается в отношении Самого Христа к Богу Отцу, как богочеловеческая добродетель, Сын послушен Отцу «даже до смерти», до крестной смерти. Его послушание как свидетельство и подтверждение Его любви к небесному Отцу, остается критерием человеческих отношений и образа жизни в Церкви. И так же как Сын Единородный послушен Отцу, так и христианин, монах особенно, должен быть послушен небесному Отцу и Его Сыну, своему духовному отцу, принявшему благодатный дар небесного отцовства. Тогда своим послушанием, ученик становится общником Христова сыновства, и усыновляется небесному Отцу. Послушание духовному отцу должно быть абсолютным, но при одном условии – если духовный отец сам уже исполнил то, что он требует от своего ученика. Это прежде всего – настоящий духовный отец никогда не будет требовать



того, чего не сделал сам, а от себя он требует много больше, чем от других. Это было главным правилом Отцов-пустынников – они никогда не требуют того, что прежде не испытали и не исполнили сами. Пример такого беспрекословного послушания показывает авва Марк, ученик аввы Силуана, который, едва слышав зов Старца, оставил недописанную омегу (он был писцом) и поспешил исполнить его просьбу.

Послушание требует и предполагает отречения от своей воли, а это самый тяжелый подвиг и труд, но и награда за него великая. По словам аввы Руфа, тот, кто отрекся своей воли и полностью предался в руки Божии и в руки своего духовного отца, получит славу большую, чем от любого другого труда. Очевидно, что послушание имеет христологический и экклезиологический характер – благодаря ему в нас начинает жить Христос, человек уподобляет свою жизнь жизни Христа, а через духовного отца принимает Церковь как живое Предание и животворный союз. Хриstopодобным смирением, Бог превращает своих верных в один живой богочеловеческий организм Церкви. Господь открывается и дает благодать только смиренным, т. е. тем, для которых мера всего не собственная воля, но воля Бога и ближнего. Христологический характер послушания подчеркивает авва Иперехий, когда говорит: «Драгоценность монаха есть послушание. Стяжавший послушание и сам будет услышан, и с дерзновением предстанет пред Распятого, ибо распятый Господь *послушлив был даже до смерти (Фил.2,8)*. (Авва Иперехий 8, 18–11). Авва Памво называет настоящего послушника **исповедником**, т. е. сравнивает его подвиг с подвигом мученичества, считая послушание вершиной добродетели. (Авва Памво, 3).

5. Вся жизнь монаха и каждого верного, это показывают примером и словом Отцы-пустынники, должна быть пронизана и наполнена **молитвой**. Отношение пустынников к молитве выражено в словах аввы Григория Богослова: «Молиться должно чаще, чем дышать». Такое отношение к молитве сохраняется в православном монашестве и в Православной Церкви вообще, вплоть до наших дней. Лучшее всего его определил, недавно ушедший о. Иустин Попович, великий молитвенник нашего времени, в своем «Молитвенном дневнике» он записал: «Молитва – самый совершенный метод самопознания и самоотрицания». Для Отцов-пустынников она была единственно нормальным ритмом жизни и отношения человека к Богу и к творению. Поэтому они стараются наполнить молитвой всю свою жизнь, для них время молитвы не ограничивается чтением правила или богослужением; они молятся всегда и в дороге, и во время работы, и во время сна, непрерывно.

Молитва важнейший и очень тяжелый подвиг. «... Думаю, что нет большего труда как молиться Богу без развлеченя, – говорит авва Агафон, – ибо, всегда, когда человек хочет молиться, враг старается отвлечь его, ибо знает, что ничто так им не противодействует, как молитва к Богу» (Авва Агафон, 9). Каждое движение к Богу, для пустынников, проверено молитвой, каждая встреча с человеком или каким-либо другим существом сопровождается ей, она предшествует каждому произнесенному слову или наставлению. Чтение Слова Божия немислимо без нее. Даже сну отводится возможно малое время, чтобы вся жизнь протекала в молитвенном бдении и трезвости. Примером такой молитвы может служить

авва Арсений, о котором поведал авва Даниил: «...Поздно в субботу, на рассвете воскресного дня, он оставлял солнце позади себя и простирал руки свои к небу, молясь дотолы, пока не возсияет солнце в лице ему, после чего он садился» (Авва Арсений 30). Отцы различают внешний телесный труд и внутренний подвиг, внешнюю и внутреннюю молитву. Внешняя молитва выражена в чтении и пении, внутренняя – в тайном молитвенном хранении ума и сердца. Телесный труд и внешняя молитва полезны, но недостаточны. Авва Агафон говорит, что: «Человек подобен дереву, – труд телесный – листья, а хранение сердца – плод. Поелику же, по Писанию, *всяко древо, еже не творит плода добра, посекаемо бывает, и во огонь вметаемо* (Мф. 3,10); то очевидно, что все попечение мы должны иметь о плоде, то есть о молитвенном хранении ума и сердца. Впрочем для нас нужно и лиственное прикровение и украшение, то есть – труд телесный» (Авва Агафон, 8 (13–11)).

Надо подчеркнуть, что преподобный Бенедикт Нурсийский свое известное правило – *ora et labora*, заимствовал у египетских пустынников. Об этом свидетельствует описанный в «Патерике» случай, который произошел с аввой Антонием. Случилось ему впасть в уныние и помрачение помыслов, тогда обратился он к Богу: «Господи! Я хочу спастись, а помыслы не позволяют мне, что мне делать в скорби моей? Как спасусь? – И вскоре встав, Антоний вышел вон, – и вот видит кого-то похожего на себя, который сидел и работал, потом встал из-за работы и молился, после опять сел и вил веревку, далее опять встал на молитву. Это был Ангел Господень, посланный для наставления и подкрепления Антония. И Ангел сказал Антонию: и ты делай так, – и спасешься!» (Авва Антоний, 1). Этот пример показывает, что молитва органически связана с трудом. Истинная молитва – деятельная молитва, а истинное дело – молитвенное дело. Такая взаимность и согласованность труда и молитвы, одно из главных правил пустынножизни. Ибо, как сказал авва Моисей – «где нет согласия труда и молитвы, напрасно всякое дело» (Авва Моисей 17). Другой пустынный, Авва Лукий, а он один из многих, стяжав по благодати Божией непрестанную молитву, трудился и молился целый день, словами псалма: «Помилуй мя Боже...» Часть заработанного он тратил на пищу, а остальное раздавал нищим, чтобы пока он есть или спит за него молились принявшие от него милостыню.

В целом же, и бегство в пустыню и все устройство пустынножизни, направлены на то, чтобы ограничить все земные попечения самым малым, а служение Богу и молитва – сидение Марии у ног Иисусовых, «благая часть», по словам Самого Спасителя, стала «единым на потребу».

**6.** Но для Отцов-пустынников, и жизнь и молитва невозможны без поста. Своим опытом они познали и открыли то, о чем свидетельствуют сейчас современная медицина и психология: единство тела и души во всех своих проявлениях, точнее, единство человеческого существа. Душа животворит или мертвит тело, тело воздействует на душу – позитивно либо негативно. Человек, каждое мгновение участвует мыслью, словом, делом, в добром или злом. Поэтому не может быть настоящего совершенствования без совершенствования внутренней жизни человека, так же как и не может быть духовной жизни без активного участия в ней тела. «Постимся, братья, духовно и телесно», призывает верных

Православная Церковь каждый год в дни Святой Четыредесятницы, подчеркивая, что пост значит не только воздержание от пищи, но прежде всего, воздержание от злых помыслов, желаний и дел: телесный пост необходим как помощь в борьбе со страстями, особенно с высокоумием и гордостью – корнем всякого зла. Тело же, которое вместе с душой участвует в грехе, должно участвовать с ней и в приобретении добродетели, чтобы вместе они приняли дары Божии.

Авва Иперехий говорит о посте, что «он – узда греха» (Авва Иперехий, 2). Цель телесного поста не умерщвление тела, но избавление от страстей. Ибо, говорит Авва Пимен, – «мы хотим умерщвлять не тело, а страсти». Телесный пост требует прежде всего чистоты совести, которая равна «прямому пути спасения». Так же как и без чистоты совести пост становится не чист, так и без поста невозможно приобрести чистоту совести. «Адам, – говорит Авва Исидор Пресвитер, – прельстился снедию и был изнан из рая, а Лот, упившись вином впал в блуд» (Авва Исидор Пресвитер, 1).

Пост органически связан с евангельским покаянием, с очищением души и тела, чтобы тело могло стать храмом Божиим, а душа священнослужителем в этом храме (о. Иустин Попович). Пост, как и всякая доброе дело, должен совершаться в тайне, ибо тот, кто воздерживается от пищи и гордится, пусть лучше есть мясо. Пища входит не только через уста, но и через уши, в виде похвал, говорит авва Зинов. Потому тот, кто хочет истинно поститься, пусть постится всеми чувствами. Истинный пост, прежде всего пост от скверных мыслей и дел, без этого телесный пост не будет принят Господом. У преподобного Иоанна Колова мы находим такое, образное, объяснение смысла поста – «Если царь захочет взять неприятельский город, то прежде всего задерживает воду и съестные припасы: и таким образом неприятель, погибая от голода, покоряется ему. Так бывает и с плотскими страстями, если человек будет жить в посте и голоде, то враги, будучи обессилены, оставят душу его» (Авва Иоанн Колов 3, 20). Пустынники постились с исключительной строгостью и придавали этому особое значение. Только любовь к братьям, когда они посещали или принимали кого-либо из них, могла заставить их временно отступить от своего правила. Но опять же, когда кто-то из отцов нарушая правило из любви к брату, делал это «радостно принимая оное, чтобы мучить себя в келье», т. е. принимая на себя после этого еще больший подвиг (Авва Макарий 10,29). Таким образом они исполняли заповедь Божию о любви к ближнему и совершали в тайне свое строгое монашеское правило.

Основа этики и духовной жизни Отцов-пустынников – в том, что все добродетели неразрывно связаны и вырастают одна из другой; соблюдение одной заповеди невозможно без соблюдения других.

Пост имеет прежде всего духовный смысл и органически связан со всей духовной жизнью. Это видно из слов аввы Евпрепия – «Страх Божий, смирение, скудость пищи и плач, пусть всегда сопровождают тебя» (Авва Евпрепий 6). В этом смысле очень важно подчеркнуть, что конечная цель поста не исполнение правил и закона, но абсолютное посвящение души и тела Богу, смирение тела, чтобы душа, свободная от его тяжести, могла достичь истинной свободы, одновременно возвращая её телу. И кроме того, цель поста – углубление чувства святости

насущенного хлеба и приобретение истинной любви к Богу и ближнему, достижение более благодатных возможностей проявления этой любви.

Здесь необходимо подчеркнуть еще один очень важный факт. По ощущению и пониманию пустынников – пост никогда не был и не мог быть самоцелью. Он всегда только средство и подготовка души, к тому чтобы Господь мог сойти в нее и поселиться в ней. То, что можно сказать о посте, можно сказать и о любой другой добродетели: спасение нельзя **заслужить**, о каких-то заслугах человека перед Богом, единственным Спасителем, не может быть и речи. Цель поста и всех добродетелей – познание собственной немощи и человеческого труда в тайне спасения. Добродетель сама по себе не спасает, она только помогает стяжать смирение и рождает сознание, того что единственное спасение человека в Боге и молитве к Нему. Здесь мы встречаемся с одним парадоксом и антиномией, на которых построено все православное учение о соотношении добрых дел и благодати Божией, т.е. вся православная этика и духовная жизнь: посту и добродетели придается огромное значение, но не как средству достижения спасения, но как пути воспитания глубокого смирения перед Богом и пробуждения сознания полной человеческой немощи в спасении своими силами и «добрыми делами». Складывается впечатление, что потеря ощущения этого парадокса духовной жизни, стала одной из главных причин бесконечных пререканий внутри западного христианства, особенно после эпохи Возрождения, о соотношении «добрых дел» и благодати – крайность, породившая другую крайность – полное отрицание добрых дел. В действительности, добродетели и доброделание сами по себе не спасают, в этом смысле надо понимать слова аввы Иоанна Колова – «Врата к Богу есть смирение, и отцы наши многими скорбями, радуясь вошли в град Божий.... Смирномудрие и страх Божий выше всех добродетелей.» (Авва Иоанн Колов).

7. Пост и молитва, вот крылья души, без которых человек не может свободно лететь к Богу. Но по Отцам-пустынникам, духовная жизнь заключается не только в посте и молитве, но как мы уже подчеркнули, в одновременном исполнении всех Божиих заповедей, в непрестанной борьбе со страстями и искушениями. Ибо, по словам аввы Агафона – «без соблюдения заповедей Божиих невозможно стяжание добродетелей» (Авва Агафон 3), а авва Памво добавляет – «Исполнением заповедей и заветов Старцев стяжается благодать Божия» (Авва Памво, 17). Заветы Старцев, о которых говорит авва Памво, эти те же заповеди Божии, но пережитые в собственном опыте, испробованные собственной кровью. Они – опытное свидетельство переживания прикосновения и общения святых Старцев с Богом, свидетельство высоты возможностей человеческой природы. Старцы, принявшие на себя многие подвиги и испытывавшие на себе много больше того, чему они учили других, указывают как на основу духовного опыта – на «царский путь», т.е. разумный и самый «безопасный» путь достижения Царства Божия.

По учению Отцов-пустынников, исполнение заповеди не зависит от одного только желания её исполнить. Исполнение заповеди зависит от многих обстоятельств, от времени, возраста, состояния здоровья и духовной подготовленности. Далеко мог бы нас увести глубокий анализ психологии пустынников, раскрытой в наставлениях и изречениях; их видения человеческой

души, взаимной зависимости и связи всех добродетелей, в процессе их приобретения; страстей и образа порабощения ими души и сердца. Каждый из пустынников, с которыми мы встречаемся в Отчнике, имеет свой особый дар, а все вместе, они полны удивительным смирением, божественным огнем и даром рассуждения. Они не проповедают о добродетелях, они воплощают их в собственной жизни, тихо светятся ими. Каждому из них свойственно глубочайшее уважение к личности другого человека, в какой бы тяжкий грех тот не впадал. Они не хотят быть ни учителями, ни судьями, по их пониманию, поучение – это уже осуждение другого, превозношение над ним. «Учить может лишь тот, кто сам здоров и бесстрастен» (Авва Пимен 127) – вот их основной принцип отношения к себе и к другим. А так как ни один из них не считает себя здоровым и бесстрастным, все они избегают роли учителей.

Подчеркивая важность значения всех добродетелей и исполнения всех заповедей, пустынники, однако же, особое значение придают добродетели **рассуждения**. Так, авва Антоний Великий говорит, что всякий подвиг, совершенный без рассуждения – ведет в погибель и удаляет от Бога. Рассуждение, означает дар различения того, что полезно и что вредно, оно очень важно в отношении к другим людям (ср. Авва Миос, 2), оно заключается в способности различения истины и лжи (Авва Никон 1). Тот, кто обладает этим даром от Бога, все что делает и говорит, делает и говорит с одной целью – духовной пользы и спасения ближнего. Рассуждение, суть которого – мудрость и разум, Авва Пимен сравнивает с секирой в опытных руках, легко секущих дерево (Авва Пимен, 52). Человек имеющий дар рассуждения всегда знает, когда говорить, а когда молчать, он подражает Богу и в речах, и в молчании (ср. Авва Пимен 147), в трезвости и мудрости, в нахождении меры во всем. Аскеза без рассуждения, не знающая меры, становится тиранической бесовской аскезой, которую следует отличать от божественной «царской» аскезы, основанной на умеренности и рассуждении (Мать Синклитикия, 13). Другими словами, рассуждение должно быть свойством всякой добродетели, оно должно «управлять душой» (Мать Синклитикия, 17) и всеми поступками человеческими, стать внутренним мерилом всей жизни.

**8.** В изречениях Отцов о духовной жизни особое значение придается – **безмолвию**. Сами эти изречения – плод долгих подвигов и молитвенного молчания, во многих из них сконцентрирован опыт десятилетий духовной жизни, а иногда и вся богатая трудами и ревностью по Богу, жизнь. Потому они так сжаты и кратки, потому содержат в себе великие истины, выраженные несколькими словами. Для пустынников *слово – святыня*. Оно не может быть пустым звуком, бесплодной и бессодержательной болтовней. Слово для них всегда – зрелый плод духовного опыта, который не может не оплодотворить ту душу, в глубину которой упадет, и не какой-то видимой красотой, внешним эффектом, но внутренним благодатным содержанием и исходящим от него духовным благоуханием. Отцы-пустынники дают великий урок нашему болтливому времени, в котором, более всего, обесценилась именно эта святыня слова.

Безмолвие – одна из главных добродетелей духовной жизни. Оно – дар небесный. Так его понимает и Авва Арсений. Когда он молился и просил Господа показать ему путь спасения, он услышал глас, говорящий – «Арсений! бегай,

молчи, пребывай в уединении. Ибо в этом – корни безгрешности» (Авва Арсений 2). О том, каковы плоды безмолвия и насколько оно важно в достижении совершенства, свидетельствует и авва Исая. Он рассказывает о пресвитере Пелусиотском, который во время общей трапезы обратился к разговаривающим братьям – «Молчите, братья! Видел я брата, который ест с нами и пьет столько же сколько и мы пьем, но молитва его поднималась к Богу подобно пламени» (Авва Исихий 36). Настоящая глубокая молитва органически связана с безмолвием. Оно всегда полезнее слов, особенно когда слова не приносят мира душе (Авва Нистерий, 3).

Но опять же, безмолвие не должно быть чем-то внешним – это внутреннее состояние души; а если это не так, то оно уже не безмолвие по Богу, потому, когда авву Пимена спросили, – что лучше, безмолвие или речь, он ответил – «Тот, кто говорит ради Бога – хорошо делает, и тот, кто молчит ради Бога – хорошо делает». В глубоком молчании любви к Богу – в нем настоящее спасение человека, говорит авва Сисой. Такое безмолвие означает устремление всей своей жизни к Богу, благодаря ему, весь человек превращается в пламенное слово хвалы Богу и неугасимой любви к Нему. А в этом и состоит главная цель подвигов и всей жизни пустынников.

9. Цель и вершина всех добродетелей, согласно опыту пустынников, сохранившимся в их изречениях и наставлениях, о которых идет речь это – **любовь**. Любовь к Богу всегда на первом месте и настоящая любовь к человеку может родиться только от нее. Но иногда случается и обратное – авва Арсений, полный любви к Богу, бежит от людей в молитвенное уединение, но не оттого, что презирает людей, а как говорит сам – «оттого, что невозможно быть одновременно с Богом и с людьми» (Авва Арсений, 13). Все, что препятствует человеку в духовной жизни, что удаляет от любви Божией, даже и близких друзей, следует отсекал от себя (Ср. Авва Агафон, 5). Истинная вера в Бога и любовь к Нему выше всего, ибо спасение человеку приходит не от другого человека или добродетели, а от Бога и тот, кто потерял Бога, потерял всё (ср. Авва Агафон, 5).

Любовь к ближнему неотделима от любви к Богу, об этом свидетельствует «некий Старец», на вопрос брата – «как может человек получить дар любить Бога?», он отвечает «Если кто видит брата своего в прегрешении и возопиет о нем к Богу, тогда получит разумение, как должно любить Бога». То же у Аввы Антония «От ближнего нам и жизнь и смерть. Ибо, если приобретем брата, то приобретем Бога; если же соблазним брата, то согрешим против Христа» (Авва Антоний). Чем более глубока их любовь к Богу, тем нежнее любовь к братьям. Как трогательно Авва Пимен, увидев брата, дремавшего во время богослужения в церкви, вместо осуждения, кладет его голову на свои колени, чтобы тот отдохнул (ср. Авва Пимен 92). Тот, в ком разгорелась такая любовь, готов полностью принести себя в жертву. «Если бы я мог найти прокаженного, – говорит Авва Агафон, – чтобы взять себе его тело и отдать ему свое, сделал бы это с радостью. Ибо в этом совершенная любовь» (Авва Агафон 5). Истинная и совершенная любовь, по своей природе, жертвенная любовь, она отдает все, ничего не ожидая взамен. По своей сути, она – стержень человеческого существа, лучше сказать, что сам человек как существо –

любовь. Люблю, значит существую! – В этой максиме содержится вся онтология и антропология Отцов-пустынников.

Приобретение полноты любви немислимо без упражнения в посте. Сам пост, это уже одно из проявлений самопожертвования и любви, но одновременно, он и путь стяжания совершенной любви, ибо представляет собой борьбу против самовлюбленности и эгоизма. Потому авва Евагрий и говорит, что умеренный пост, когда он соединен с любовью, приводит монаха к пристани бесстрастия (ср. Авва Евагрий 6). В то время, как любовь рождается из поста, эгоизм и ненависть, рождаются от его нарушения и гордости, которая корень всякого зла и греха. Авва Илия выражает это следующими словами – «Что может сделать грех там, где есть покаяние? Какая польза от любви там, где гордость?» (Авва Илия 3).

Другими словами, можно сказать, что все изречения Отцов-пустынников – это тихое свидетельство о великом пламени любви, разгоревшемся в этих святых душах к Богу и к ближнему. Просто и скромно они открывают, что вся их жизнь посвящена святой любви, и пронизана любовью, превращена в пламя любви, в самую любовь.

**10.** Тому, в ком разгорится такая любовь, дается дар **боговидения и богообщения**. В Отечнике мы постоянно встречаем свидетельства о дарах Духа Святого, которые стяжали эти подвижники, как награду за труды и любовь, и жертву, которую они принесли в дар Богу. В действительности, целью их подвижнического «пролития крови», не была добродетель сама по себе, но именно стяжание Духа Святого и богообщение. Дух Святой даруется святым пустынникам как покой и радость, как огонь, охватывающий все их существо. Они реально принимают Духа Святого и общаются с Ним непосредственно и реально. Практика, т. е. жизнь в подвиге и добродетели, путь боговидения, а боговидение – печать и подтверждение практики. Великий подвижник авва Силуан, уступая настойчивой просьбе своего ученика, признается, что был «восхищен на небо и видел славу Божию» (Авва Силуан 3). Авва Моисей видел как молился авва Захария и Дух Святой почивал на нем. (ср. Авва Захария 2). И он обращается к нему за наставлением, как к старшему.

Полные смирения, эти люди Божии, скрывали свои дары, убегая от людских похвал и храня себя от гордости. В Патерике мы встречаем такой пример – пошел некий монах в Скит в келью к авве Арсению, и подойдя, увидел сквозь приоткрытые двери, что старец стал подобен пламени. Он постучал в двери, старец вышел, увидев потрясенного брата спросил – долго ли ты здесь? Не видел ли ты чего-нибудь? Тот ему ответил – нет ничего не видел. Старец поговорив с ним, отпустил его с Богом (ср. Авва Арсений 27). Пустынники очень строго запрещали тем, кто удаивался видеть их благодатное состояние, рассказывать об этом прежде своей смерти. Это показывает их глубокую трезвенность и знание ими тех опасностей, которые могут подстергать, духовно неопытных неосвободившихся от страстей, особенно от гордости.

Из всего сказанного ясно, что пустынники никогда не сводили духовную жизнь к простому морализму. Духовная жизнь для них имеет одну границу – безграничность, а совершенствование один предел – беспредельность. Цель

духовной жизни не просто приобретение добродетелей, но через жизнь в добродетели, достижение богообщения и обожения, силой Духа Святого. Тайна огненной встречи и общения человеческой души с Богом выражена в словах Блаженной Синклитикии – «*Бог наш огонь поядай ест*» (Евр. 12, 29). Поэтому мы и должны воспламенять в себе Божественный огонь со слезами и трудами» (Мать Синклитикия, 1). Призыв к воспламенению в себе неугасимого Божественного огня, в устах аввы Иосифа, становится призывом ко всем людям (христианам особенно) на все времена – «Не можешь быть монахом (т. е. настоящим христианином), пока не станешь весь, как огонь» (Авва Иосиф, 6).

В заключение нашего краткого очерка о духовной жизни, по учению Алфавитного Патерика, подчеркнем следующее: мы сделали лишь беглый обзор неисчерпаемого богатства, содержащегося в изречениях святых пустынников Отцов и Старцев. Цель этого обзора пробудить у читателя интерес к святому опыту святых пустынников, который никогда не устареет, ибо затрагивает то, что вечно в человеке, то, что изнутри озаряет человеческое сознание и подсознание, все уровни человеческого существа вообще, в какую бы эпоху и исторических условиях не жил человек. Этот опыт особенно важен сейчас для современного человека, который снова пытается вернуться к самому себе, ищет смысла бытия внутри себя. Устав от освоения внешних пространств и разочарованный секулярным городом, все более отчетливо осознающий пустоту современной цивилизации, человек неизбежно возвращается к потерянному и, часто оказавшемуся в презрении, внутреннему миру своей души, давно освоенному святыми пустынниками, которые оставили нам в наследство свой святой опыт, как единственно верный путеводитель в бесконечном лабиринте внутренних пространств нашей души и нашего существа.

## **СВЯТОСАВСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ И ПРОСВЕЩЕНИЕ ДОСИФЕЯ ОБРАДОВИЧА**

Два бегства – одно бегство в монастырь Святого Саввы и другое – бегство из монастыря Досифея Обрадовича, не просто определили жизненный путь этих двух личностей – Святого Саввы и Досифея; не просто определили начало двух эпох в истории Сербской культуры – культуры средневековья от Святого Саввы до Досифея, и современной культуры от Досифея и до наших дней – два эти, исторически независимые поступка, определили судьбу и ход развития целой нации на протяжении многих столетий, но, одновременно, они символизируют собой мучительный выбор, перед которым постоянно находится человек вообще и от которого зависит его судьба и временная и вечная. Святой Савва и Досифей, представляют две экзистенциальные позиции, которые во многом соприкасаются и переплетаются, но различаются по своей сути в наиболее важных и определяющих человеческую жизнь моментах, жизнь временную и вечную.

В чем же заключается сущность позиции и просветительского предания Святого Саввы? В чем состоит сущность просвещения Досифея Обрадовича? В какой степени и в чем эти позиции противостоят друг другу, и в чем они переплетаются?



Основная позиция Святого Саввы и вырастающего из нее святосавского Предания, ярко видна в Проповеди Святого Саввы *о правой вере*, которую он произнес в Жиче в праздник Вознесения Господня в 1221 году, ее приводят оба его биографа: Доментиан и Феодосий. В этой Проповеди, Святой Савва призывает своих братьев и друзей, чад и отцов, т. е. весь народ, *приклонить боголюбиво сердца свои, чтобы услышать слова святых истин, положить их в сердца свои и на совесть душ своих, перед умными очами своими и уразуметь их.* (Иером. Афанасий Евтич, «Из богословия Святого Саввы» 1977, Белград, стр. 158). Затем святитель продолжает «*Потому, братья и чада, об этом только прошу вас, положив все упование свое на Бога, держаться прежде всего **правой веры** Его*» (То же, стр. 158). Очевидно, что отправной точкой для Святого Саввы, является Истина, принятая верой, то, что он называет в той же Проповеди «*святыми словами*». Из дальнейшего изложения видно, что он ощущает Истину как присутствующую чудесно. «*Ибо, – говорит он, – духовная наука не игра и ни слова безумия мыслей человеческих, но проповеданная святая вера Божия, на которой основаны святые чины во Христе Иисусе Господе нашем, о Котором пророки Духом Святым Божиим прорекли, и апостолы научились, и мученики исповедывали, и все Святые хранили...*» (То же, стр. 164). Истина опережает слух и сердце, ум и рассудок, и как чудесно присутствующая, поселяется в них. Потому, сердце, совесть, ум и рассудок не могут быть ее мерилем, ибо они сами обретают себя в Ней и через Нее. Она – Божественный огонь, наполняющий и распалаяющий душу (Житие Святого Саввы от Феодосия, Древняя Сербская литерат., 1, стр. 9б) когда коснется ее. А коснуться ее он может лишь тогда, когда душа сама пламенно взыщет Ее и устремится к Ней. Она – личный призыв к общению, содержит в себе чудесное просвещающее действие, открывается как Любовь раньше нашей любви, и как Любовь в нашей любви и в нас. Ибо, «*Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас*» (1Ин. 4,19). Любовь и вера в Нее – живая основа и «*краеугольный Камень Церкви, Христос*» (Иеромн. Афанасий, «Из богословия Святого Саввы», стр. 164, "Богословие Святого Саввы" стр. 83). Истина для Святого Саввы и для святоотеческого Предания, которому он следует, не идея или дискурсивное понятие, не познание творения, и не знание от «*словес человеческих*» или книгам. Она объемлет, пронизывает и преображает все это, но Она безгранично шире этого. Познание Ее требует личной встречи, а все существующее – символ и дар Ее присутствия и средство общения с Ней и путь, который возводит к Ней.

1. Искать Истину в природе и через природу для святого Саввы означает искать Ее только в одной части самого себя, и в части самой несовершенной. Если бы для познания Истины было довольно «*небес*», «*тогда, – говорит святой Савва в своей Проповеди, – премилосердный и человеколюбивый Бог, имея безмерную милость к роду человеческому, не приклонил бы небес и не сошел на землю*». (То же, стр. 158). Согласно святому Савве, чтобы принять и встретить Истину **приклоняются** небеса и разум. Одним словом, то, чему следует и что исповедует Святой Савва, на чем основывает, по примеру пророков, апостолов и мучеников, просвещение своего и других народов, это не рассудок ум, не разум, не сердце, не совесть, не природа и не другие, познанные и непознанные миры. Всего этого было бы мало для человеческого достоинства и слишком мало для того,

чтобы необъятная Истина о вечности и времени, о материи и духе, о Боге и человеке, могла поселиться в нем. Основанием, на котором он строит все существующее, является воплощенный Бог Слово и правая вера в Него. Он понимает веру не как психологическое или идеологическое убеждение; она существует, ибо в ней присутствует Тот, в Кого мы верим. Благодаря Ему (через Него), она становится тем, что Эрих Фром позднее назвал становлением бытия, становлением от живой встречи и соприкосновения двух личностей – Бога и человека. Лучше сказать: родившемся и основанном на нерасторжимом единстве Бога и человека в воплотившемся Слове, Который, как благовествует Святой Савва: *«добротой Своей все привел из небытия к бытию»*, и *«Который, в последние времена, нашего ради спасения, сошел с небес в утробу Девы»* (То же стр. 158). Было бы слишком мало, убого и недостойно человека, если бы его сознание простиралось лишь до тех границ, которых достигает его ограниченный разум, и еще более недостойно, если бы его мерой осталась просто природа. Истина, основанная на чем-то постоянно изменяющемся, имеющим изменчивую природу, и в своей бытийной реальности обусловленным небытием и тленностью, постоянно превращающимся в другое, что значит в не-истину. Поэтому Святой Савва, определяет вечно неизменное основание знаний и разума, утверждая вместе с Апостолом: *«Основания другого никто не может установить, кроме того, которое поставит Дух Святой, через Святых Апостолов и богоносных Отцов»*... Присоединяя к тому добродетель, как вечное свойство и силу Истины – Христа, и утверждая, что нам необходимо обладать и тем и другим, т. е. верой и добродетелью, истиной и делом, *«Да совершен будет Божий человек»* (2Тим. 3, 17), он определяет не только основание, но и предел человеческого совершенства – беспредельность. Ибо беспредельна добродетель, определяющая меру человеческого делания. Утвержденное на таком основании Святосавское предание, не отрицает разум и не отрекается от просвещенности. Но обладает своим всеобъемлющим «разумом» и всепроникающим просвещением: разумом и просвещением святого Крещения. Крещение означает откровение и явление Бога как Троического Света и Просвещения, раскрытие и начало исполнения истинного замысла о человеке и твари.

2. «Разум» святого Крещения, т. е. Просвещения, как оно называется в древних сербских церковных переводах и греческом оригинале, который согласно Святому Савве и его Преданию, *надлежит хранить как зеницу ока*, открывает разуму человеческому его исток, меру и смысл, просвещая его; открывая божественный смысл и возводя к богоданной цели. (То же стр. 166). Это разум не только Божий и не только человеческий: он – Святотроичен и богочеловечен, он содержит и раскрывает тайну Бога Троицы и богочеловечного человека. Свет, который он дает, открывает истинный свет человеческого ума и свет природы, служит их фундаментом, мерилом и Полнотой. То, что конечно и несовершенно, никогда не сможет быть мерой и критерием того, что бесконечно и совершенно. Чтобы оно раскрыло себе свой смысл, и чтобы встретилось с Вечным, оно должно принять Вечного в себя. А это невозможно и не может быть возможно без воплощенного и воскресшего Христа. Все, что просветится и освятится Богочеловеком, все что будет пронизано надсущественной энергией Отца Сына и Святого Духа, станет

*«причастником Его благой воли и соучастником Его бессмертия»* (То же стр. 166). Все, что принимает Его, исполняет божественный замысел, прозревает духовно, становясь воистину истинным, ибо становится вечноживым, становясь одновременно «святым откровением и тайной присутствия Христа» (Ср. А.Шмеман «За жизнь мира», Белград 1978, стр. 67). Так, согласно Святому Савве, Богочеловек становится внутренней тайной и Истиной всего существующего, о чем Он Сам говорит – *«Познайте истину, и истина сделает вас свободными»*.

Истина о воплощенном Боге Слове, в Котором является истинный Бог Отец Сын и Дух Святой, и воплощается истинный и целостный человек – Богочеловек, а в Нем открывается и даруется смысл и конечная свобода всего творения, естества (*«новая тварь во Христе»*), – вот суть и краеугольный камень всего Святосавского предания. Она дарует и воплощает тайну Церкви как Богочеловеческого организма, т. е. вечного и бессмертного союза Бога и человека, единства человека, Бога и всего творения. Это именно тот *«духовный рай»*, в котором Св. Савва насаждает своих чад *«как древо масличное»*. Это то, чем он хочет просветить свое отечество и во что хочет преобразить свой народ, в следовании совершенной вере и в жизни совершенной жизнью. Ибо, *то что спасает, это – «вера, действующая любовью»* (Гал. 5,6).

4. Цель веры, которую исповедует Святой Савва и деятельной творческой любви, не просто нравственное совершенствование человека, просвещение его практическими знаниями, улучшение общественного устройства; согласие человеческой жизни с жизнью природы. Она, охватывая все это, дает ему высшие бессмертные смысл и реальность. Все, что делается и происходит во времени, и все что во времени существует, измеряемое и направляемое этой внутренней истиной и Светом, приобретает вечные реальность и смысл, в согласии со своим вечным смыслом и целью существования. Святосавское Предание измеряет время и все, что происходит во времени Вечностью, и никогда наоборот, Вечностью, которая не является абстракцией, отвлеченной идеей или каким-то неумолимым законом природы. Его вечность – Богочеловечность, т. е. Личность Богочеловека, в Которой все призвано не оставаться тем, что есть, но стать тем, чем должно быть, вечно возрастая, преображаясь из славы в славу, и становясь таким образом *«новым небом и новой землей»* (*«Се, творю все новое»* Откр. 21,5). Доказательством такого вечного роста может служить и символический характер православной иконы. Светозар Радойчич, говоря о древней сербской живописи, сравнивая западный эстетический принцип – *«всякое искусство есть подражание природе»*, с принципом византийско-славянской иконописи, так называемой обратной перспективы, высказывает одну удивительную мысль: *«Восток всегда трагически переоценивал задачи искусства»* (С. Радойчич, «Форма и мысль в древней сербской живописи», Летопись Матице Српске, 408, св. 1–2, стр. 3,5). Несмотря на всю «трагику переоценки», которая поражает Вадойчича, верного принципам эстетического рационализма, христианский Восток, действительно всегда находился в страхе и трепете, но не оттого, что переоценивал его, но скорее потому, что не вполне «дооценил» и постиг истинную меру искусства и человека. Икона – лучший свидетель страха и трепета перед присутствующе-отсутствующей

бесконечностью Тайны и Истины. Это присутствие непостижимого в иконе, тонко почувствовал Святой Савва. Он говорит о святой иконе Воплощенного Бога Слова, к которой мы прикладываемся, что тот, кто помазан верой знает, что в ней видит Самого Бога, *«возводя очи души (своей) к Первообразу, а ум вознося к тому, что непостижимо»* (Иером. Афанасий Евтич, «Из Богословия Святого Саввы», стр. 162, «Богословие Святого Саввы», стр. 80). Икона – свидетель **новой твари** во Христе, которая не может насытиться Его Истиной и Красотой. Действительно, без понимания и познания этой присутствующей и дарованной миру воплощением, Истины и Красоты, невозможно понять нашей средневековой духовной и материальной культуры, ее устремленности и напоенности вечным и неизмеримым. Ибо, именно в этом внутренний критерий всего лучшего в Церкви и в обществе; это ключ к пониманию не только иконописи, но и архитектуры и литературы. В этом же объяснение феномена монашества и подвижнического настроения народа; здесь находится и оправдание поста, молитвенного безмолвия и духовной жизни в целом. Икона, таким образом, возводит к богосозерцанию всю человеческую жизнь, освобождая материю от ее трехмерности и перспективы, ограничивающей и то, что безгранично по дару свыше; устремляет всю жизнь к обожению, уподоблению Христу. Христоподобный святитель и преображение народа – в народ Божий – вот главный идеал того времени и того Предания, которое Святой Савва называет не своим, а «Православным Отческим преданием», которому должно следовать.

5. Вот, кратко основные принципы святосавского Предания и Просвещения. Эти духовные принципы сохранили свою силу, несмотря на все изменения и беды, и в Сербии Лазаревича и Бранковича. Особенно это заметно в период, последовавший за Косовской трагедией, на то было две причины: первая – потрясение и потеря большей части земли, потеря чувства стабильности, пробудили большую чуткость к восприятию истории и исторических событий; вторая – православную византийско-славянскую вселенную того времени объединило духовно перерождающее движение, известное в истории под названием Исихазма или паламизма.

Исихазм основан на опытной вере, согласно которой, истинная полнота жизни человека и мира, начинается и их встрече и пронизанности вечными Божественными силами и энергиями, в которых Бог открывается и дарует Себя миру, оставаясь по сущности недоступным. По учению главных носителей Исихазма, Просвещение должно быть основано не на тленном свете разума, но на вечном Фаворском свете, который благодатно расширяет и дает бессмертие разуму и природе, и преображает их, давая им возможность видеть то, что будучи не преображенными видеть не в состоянии. Движение исихастов, возникшее на почве конфликта Св. Григория Паламы с Калабрийским философом Варлаамом, приобрело очень широкий духовно-социальный размах, и повлияло на всю общественную, духовную и культурную действительность православных народов той эпохи. Особенно большое значение имел тот факт, что во второй половине XIУ века, главные позиции в Церквях православного Востока заняли патриархи исихасты: В Царьграде – патриарх Филофей, в Болгарии – Евфимий, в Сербии – патриарх Ефрем, в России митрополит Киприан (Ср. Франк Кемфер, «Начало

культы князя Лазара», о князе Лазаре, стр. 265–269). Благодаря монаху Никодиму Тисманскому то движение достигло Румынии.

В Сербии оно было тесно связано с многочисленными монахами-синаитами, основавшими новые духовные центры и вдохнувшими новый преображающий дух в Лазаревичскую Сербию («О синаитах и их значении для Сербии XIV века) см. Иером. Амфилохий, «Синаиты и их значение в жизни Сербии XIV века», Раваница 1381–1981, Белград 1061, стр. 101–134).

Из духовной атмосферы исихазма, возникла та Косовская максима, вложенная народным поэтом в уста Св. великомученику Лазару Косовскому «Земное для малого царства, а небесное – присно и во веки». Благодаря такой духовной атмосфере, и Косовская трагедия получила в послекосовских летописях христологический смысл. В этих летописях центром жизни нации становится Небесное царство, мученическая смерть Царя Лазара трактуется через страдания Христа и перекликается с ним, она христоподобна и потому становится предпосылкой для народного воскресения, также как Воскресению Христа предшествовали распятие и смерть. Здесь небесное христоподобное житие и мученичество, стало мерой исторического существования личности и общества, ее внутренней закваской и конечной бессмертной целью. Вероятно, что никогда больше так, как в ту эпоху сербской истории, эсхатологический дух христианства, не был таким сильным источником исторической жизнеспособности, оптимизма и творчества. Никогда идея Нового Израиля, т. е. самосознания народа избранным народом Божиим, не присутствовала в сербах в той мере, как в тот период. Можно сказать, что в тот краткий период послекосовской истории в духовном и культурном смысле был синтезом и самым зрелым плодом всей прежней сербской истории. Особенное отражение это нашло в литературе, архитектуре и живописи того времени. Духовная и культурная направленность той эпохи отразилась и в житии св. Стефана Высокого. Древний летописец говорит о нем, что он хотел, чтобы «жизнь во всей земле его стала воистину Церковью Божией, а не такой как у других народов, скотской и против природы (Божией)». (Архим. Иустин Попович, Жития святых за июль, стр. 450). Благодаря такому живому соприкосновению с животворящей силой Святосавского Предания и объединяющему все православные народы в XIV и XV веках, действию Исихазма (Исихазм стал движением незнанием этнических границ и разделений), этим народам, в особенности балканским, удалось не утратить и сохранить свою религиозно-национальную самостоятельность и ее внутренние критерии, на протяжении пятивекового исламского рабства и угнетения. Этому особенно способствовало богослужения и собирание народа в монастырях и храмах. Одно, между тем, имело далекоидущие последствия, а именно, все меньшее количество образованных людей, приводило к постепенному отрыву от внутреннего ритма духовного предания, к невозможности его целостного обоснования, и к появлению формального отношения к духовному и культурному наследию. Возрождение периода Макария Соколовича, было последней попыткой оживить духовную и культурную жизнь сербского народа.

6. Так продолжалось, приблизительно, до конца XVII и второй половины XVIII века, т. е. до времени великого гереселения в Австроненгерские земли.

Переселение привело к первому непосредственному соприкосновению с, так называемой, культурой нового века, которая и стала причиной кризиса исторического народного бытия, итак уже оскудевшего. Это привело к сильному брожению из которого в конце концов родилось то, что мы сейчас называем «современной» культурой. Эпоха барокко и просвещения до основания потрясла, как справедливо отмечает проф. Медакович, и изменила наше духовное наследие. (Ср. Деян Медакович, "Культ князя Лазара в сербском барокко», о князе Лазаре). Досифей Обрадович не был первой или единственной, но без сомнения, самой значительной фигурой, выросшей из этого духовного брожения. И не только это: он стал и главным носителем современной западной культуры, которую принял полностью, без остатка, и принес ее дух и содержание в наши просвещение и культуру двух последних столетий.

Появлению Досифея уже предшествует кризис (который и подготовит то, что последует за ним) языка и культурного наследия сербского народа. Появление русских учителей, введение русско-славянского языка в богослужение, замена иконописи тогдашних «богомасов», как со времени Арсения IV Сакабенты, называли иконописцев византийско-сербского стиля, киевской живописной школой, отзвук реформы Петра Великого и его «Духовного регламента»; необходимость приспособляться к новой культурной, более развитой и сильной среде, ее давление и противодействие ее абсорбирующему действию – все это вызывало потрясения и брожения, которые формировали, помимо прочего, и личность Досифея. Сербь в тот период, чтобы защититься от давления униатской пропаганды и германизации, стали искать помощи у единой и единоплеменной России. Россия, между тем, и сама была подвержена сильному влиянию двух течений – латинского, которое шло из Киева, а с эпохи Петра Великого и Феофана Прокоповича, и протестантского, пришедшего и распространявшегося через Петербург. (Ср. Г. Флоровский, «Пути русского богословия», Париж 1981, стр. 84–106). В этом непосредственном столкновении и конфликте, но уже в новых условиях и при новых обстоятельствах, западного духовного и культурного наследия с духовным преданием православного Востока, нет ничего нового. Это лишь естественное продолжение того, что происходило между Востоком и Западом раньше, особенно с XI века и дальше. Разница была только в том, что возвращение Ренессанса к природному началу и античным гуманистическим принципам, в отношении к реальности и к человеку, привело к ярко выраженным и неудержимым попыткам, все общественное устройство и всю человеческую деятельность и мышление, конечную цель деятельности и мышления, построить на этих принципах, но облеченных в новые одежды. Все это придавало новые формы диалогу христианского Востока и Запада, вызывая кризис самого христианского сознания, или приводило к поискам новых принципов и новых обоснований христианского Откровения. Именно этот кризис, вызванный западной современной культурой, и породил Досифея Обрадовича.

7. Духовное развитие Досифея имело несколько основных фаз. Первая, от рождения (1740) и до его прибытия в Вену (1771); вторая – шестилетнее пребывание в Вене и возвращение в карагеоргиевскую Сербию (1807), третья, последняя фаза его жизни и работы в Сербии и до его кончины (1811). Известно,

что еще в ранний период своей жизни он попал под влияние петровской реформы, изучая «Духовный регламент» (Ср. Мита Костиц, Досифей Обрадович в исторической перспективе XVIII и XIX веков, Белград 1952, стр. 18–19.). Этот период характеризуется его наивными попытками стать «святым» усилием воли (которые имели далеко не наивные последствия), и его жаждой широкого образования. Духовно незрелая монастырская среда, успела внушить ему отвращение и раз и навсегда оттолкнуть от богатейшего, византийско-славянского духовного и культурного предания, толкнуть его в объятия современной культуры и идей просвещения его эпохи. Это случилось именно в то время, в пору второй фазы его жизни, когда он потерял «все почитание» к «житиям и отечникам», а «ученость и латинский язык», стали главным его вдохновением. («Сочинения Досифея Обрадовича», Белград 1911, стр. 43). Алчущий, по его собственному признанию, академий, науки, книг и знаний, на пути в Смирну, он около полугода проводит в Хиландарском монастыре, но не замечает там ни одной книги из тысяч книг и рукописей, находящихся там. Его упорство в достижении «святости», не утратив своей силы, получает новое направление, которому он будет следовать до конца жизни. В этом смысле он не менялся никогда: самоуверенность и наивная уверенность в том, что он сам своими силами может стать «святым» и совершенным человеком, до конца оставались главной чертой его характера. В начале, школа Ерофея Дендрина, затем терезианские и джозефинианские идеи, его учеба и странствования по Европе, привели к тому, что Досифей не просто принял, но стал, обладая жаром религиозного реформатора и выдающимся педагогическим и литературным даром, проповедником науки и идей просвещенности своей эпохи.

В чем суть и каковы основные положения «просвещения», которым Досифей хотел просветить и воспитать свой народ? Давно замечено, что у Досифея нет практически ни одной новой и оригинальной идеи. Только свой особый образ изложения и распространения европейской просвещенности, свойственный ему. Вдохновленный идеями терезианства и джозефинианства, с помощью дара популяризации идей, употреблением народного языка, легкостью стиля, тонкой иронии и юмора, в каких-то моментах граничащего с демагогией, он смог многим старым понятиям придать очарование новизны и откровения и, одновременно, многие исключительно важные и ценные предания своего народа, сделать в глазах своих читателей смешными и бессмысленными.

8. Основное положение теории Досифея таково: вера – рациональна, а здравый разум находится в согласии с природой, с тем, что он называет «естеством». Потому, он старается «ничего не писать против совести своей и против правила здравого разума» («Сочинения Досифея Обрадовича», стр. 14). Во имя этого «разума и естества», он пытается искоренить старые «обычаи» и заменить их чем-то новым, но что чаще всего оказывается намного старше тех обычаев. Мера совершенства равна мере человеческого знания и научной «просвещенности», т. е. познанию естества и его законов. Поэтому он утверждает, что *«Человек, в совершенстве изучивший и познавший действия природы, материи и разума, будет умерен и праведен во всем, что он ищет от Божия промысла»* (То же, стр. 272). Законы естества для Досифея – «святые законы», через которые Бог дает нам жизнь на неопределенное время и которые определяют нашу жизнь и меру нашего знания

и совершенства (То же, стр. 440). И не только это, по его мнению, все знания и все "законы", т. е. все вероисповедания и религии «основаны на законах естества». Следуя такому принципу, он в сущности, стремится к «естественной», всеобщей религии, которая выбирает из каждого учения только то, что согласуется с правилами здравого разума и законами естества. Все, что исходит от естества и согласуется со здравым смыслом – истинно. Отсюда его утверждение, – *«естества испытатель и звездомудрец, истинным разумом ведомые, суть истиннейшие проповедники и учителя богопознания»* (То же стр. 429).

Такое доверие Досифея к законам естества и «советам здравого разума», не строится, однако, на них самих. Оно основано на его вере в то, что Бог – Творец природы и человека и что существует Им дарованное согласие разума и действительности (старый схоластический

принцип *adaequatio rei et intelekti*). Здравый разум для него – *«богоданный разум»*, Богом данный разум; ум – *«богоданная зеница»*, язык, этот дар речи – *«дражайший дар небесный»*; природа – вечная книга *«живая и действительная, в которой познается, ощущается, премудрость, благодать и богатые дары Творца»* (То же стр.529,39). Глубоко уверенный в богоданной доброте всего и в согласованности разума и действительности, непреображенного разума и непреображенного естества, он на их основании строит познание истины и богопознание, и главной целью воспитания ставит *«научение и просвещение разума»*.

Осознавая доброту данной Богом природы, зло не является свойством естества и истинной человеческой природы. Оно не имеет метафизического характера, но происходит от *«незнания и неразумия»*, говорит Досифей (То же, стр. 14). В другом месте, Досифей, помимо незнания и «не рассуждения», приводит и третий источник греха и зла – *«свойственную человеческому естеству слабость»*. Но в силу его абсолютного доверия к разуму, он этот третий момент, подчеркивает очень слабо, ибо именно в нем скрыта Ахиллесова пята его рационалистической гносеологии. Источник любви и добра, говорит он, в Боге, но обоснование деятельности и мышления по любви и добру, он находит в самом разуме – разум является главным арбитром и мерой добродетели др. М. Йованович,» Досифей философ, Нови Сад 1940).

Поскольку добродетели имеют свой корень в неизменяемом Боге, следовательно и они неизменны. *«Все что ныне праведно, есть само по себе истинно и добро»*, говорит Досифей, *«так должно было быть в бесконечные веки, и не может измениться во веки веков, ибо Сам Бог – бесконечная истина»*. Жизнь в согласии с вечными добродетелями, каким-то образом продолжается непрерывно и достигает того, чего достигает человеческое знание, а истинное знание, опять же, приобретается следованием *«правилам здравого разума»* и научного просвещения. (То же, стр. 455, 430, 14а).

Здесь мы видим, что оптимизм Досифеевской просвещенности, так же как и оптимизм всей европейской Просвещенности, основанные на разуме и познании природы, черпают свою силу, сознательно или бессознательно, из того, чем христианство веками наполняло сознание европейского человека – из веры в



Бога Творца, Законодателя и Промыслителя. Богоподобие, доброта и истинность естества и разума причинно связаны с Божественным действием. У Досифея присутствуют элементы деизма, хотя он и не совершенный деист, так как ярко подчеркивает действие Промысла Божия в своей жизни. Он видит во всей своей жизни *«невидимую десницу благого Промысла»*, который ведет его и управляет им, и проливает *«сладко-сердечные слезы благодарности»* когда размышляет о *«великой милости небесного Промысла»* (То же, стр. 11, 60б). Он благодарит Бога за то, что Он *«до сего»* его привел и знает, что Он всегда будет помогать ему *«вечной Его мудростью предписанным, правилам следуя, поступать и жить»* (То же, стр. 72а).

9. Такое понимание Божественного промысла, показывает, что Досифей не всегда последователен в своем рационализме, несмотря на свою приверженность ему. Хотя не всегда достаточно последовательно и открыто, он, однако, сторонник разума, как мерила Самого Бога и всего, что Божие. Больше того, он обуславливает Бога, человеком и его разумом. Хотя природа от Бога, она обладает собственной автономностью по отношению к Нему; она исчерпывает собой Его действие и ограничивает Его своими *«святыми законами»*. Досифей утверждает даже и такое – если бы на свете не было разумных творений, вечный Бог – чьим Богом бы Он был? Его благость, милосердие и праведность, обусловлены и существуют потому, что существуют разумные существа, которые их принимают (То же, стр. 266). Сама *«словесность»* человеческого разума – дар природы, а ее *«расширение, просвещение и украшение»* достигается наукой, без которой словесность осталась бы подобно золоту, зарытому в землю и перемешанному с землей (То же, стр. 428б). Насколько далеко ушел Досифей в своем рационализме и ограничении всего законами естества, видно из того, что даже Царство Божие он отождествляет с *«просвещением разума»*. (То же, стр. 597а). Его ограничение истины законами естества и добродетели мерой человеческого знания, неминуемо ведет его к отрицанию всего, что несет в себе необходимость освобождения от ограниченности законами естества, что означает отрицание потребности проникновения чего-то нового в это естество, отрицание его роста, что бы дало добродетели бескрайность и открыло ей более широкие возможности, чем она имеет в области разума и знания. Таким образом, не случайно, что Досифей поправил и отверг монашество, чудеса, мощи, иконы. За всем этим стоит, в действительности, отрицание самого воплощения Бога Слова и потребности в этом воплощении. Ибо естество и человеческий разум, по мнению Досифея, самодостаточны. В этом находится точка расхождения Досифея Обрадовича и Святосавского предания, и того, в чем просвещение Досифея, в самом своей сути, несмотря на их внешнюю схожесть является совершенно иным, нежели евангельское христианское Просвещение. Есть ли что-то новое в позиции Досифея? По сути ничего. В Досифеевском уравнении и отождествлении знания и добродетели, мы встречаемся с упрощенным Сократовским учением; в его следовании здравому разуму, мы находим древний софистский принцип (Протагор): человек – мера всех вещей. Разница лишь в том, что Досифей на основании своих религиозных убеждений, сформировавшихся под влиянием идей его эпохи, обосновал этот софистский принцип, принципом природной теологии, которую в свое время ученик Сократа, Платон определил

словами – «*Бог есть мера всех вещей*» (Платон, Номи, том, Афины 1968, стр. 338). Платон ощутил всю безысходность того тупика, в который ведет и знание и человека софистский релятивизм, неминуемо рождающийся от следования и применения принципа Протагора, и в согласии со своим учением о вечных идеях и врожденном «*небесном эросе*», поставил добродетель (добро) и разум на прочное основание. Христианство ушло глубже и дальше Платона, сделав мерой всего Богочеловека, т. е. не только Бога и не только человека и его разум, но одновременно совершенного Бога и совершенного человека. Между тем, Бог, которого исповедует Досифей, ограничен разумом и естеством, он познается диалектическим методом, и тем, что Досифей называет «*святыми законами*» природы. Познание такого Бога возможно без Откровения, он открывается через здравый разум и естество. Гносеологический принцип Досифея родился и проявлялся задолго до него, в различных формах, в бесчисленных ересьях, от арианства до средневекового мессалианства и

богомилства, и через натурализм Ренессанса, донесся до носителей идей просвещения его эпохи. Целью всех этих попыток в истории христианства, было снова сузить его до узких границ античного рационализма и философско-религиозного морализма. То, что в эпоху Досифея навязывалось, как единственная основа и граница человеческого мышления, бытия и деятельности, и навязывалось не только с помощью убеждения, но, в соответствии с натуралистическими принципами современной культуры, и силой государственного принуждения (принудительные реформы Петра Великого, терезианство и джозефинианство в Австрии, Французская революция), неслышно и незаметно вошло в западную христианскую мысль много раньше. На Западе, мы уже в XI веке, встречаемся с позицией Ансельма Кентерберийского, согласно которой, истина неоправданная и неутвержденная разумом то же, что «*рисование на воде или облаках*». Этот принцип позже стал одним из важнейших принципов средневековой западной схоластики. Много раньше Досифея, Петр Абелар (11–12 вв.) и многие мыслители после него, утверждали, что мышление, как функция разума, не только подтверждение и оправдание истины, как учит официальная средневековая западная церковная схоластика, но и норма самой истины. (Ср. иером. Амфилохий Радович, «Толкование Ветхого Завета», Белград 1979, стр. 52). С подобными понятиями мы встречаемся в Византии той эпохи, особенно, в учении Иоанна Италоса и Михаила Пселла. Античный рационализм типа западной схоластики, нашел свое яркое выражение и в 14 веке в учении Калабрийского философа Варлаама, монаха Акиндина из Прилепа и их сторонников. В конфликт с ними вступил носитель исихастского предания Св. Григорий Палама. Их учение было осуждено несколькими церковными Соборами, состоявшимися в Цариграде, в середине 14 века. Согласно учениям и Варлаама и Досифея, единственно доказуемое познанием, исходит от аналогии, существующей между чувственной действительностью и Богом. Варлаам не отрицает Откровение, но абстрактным пониманием Бога и отрицанием вечных Божественных энергий, вводит статичное понятие Откровения и отрицает возможность живого и личного общения человека с Богом. Он придает особое значение диалектическому силлогизму и интеллекту, открывая простор для «свободной науки», на основании принципа вероятности, и

обосновывая сознание на свете ума, а не на Божественном Свете, который непосредственно пронизывает и просвещает ум и сердце. Именно в это время зарождается Ренессанс, который, как и все, происшедшее из него впоследствии, принес обращение к тому, что Досифей называет «материей и умом», «наукой и просвещением», считая их источником истинной просвещенности.

10. Из всего нами сказанного видно, что Досифей, исповедуя просвещенность, основанную на таких принципах, не отвергал Бога как Творца и Промыслителя; упустив из вида, если даже не исключив вовсе, необходимость Откровения и воплощение Бога Слова. Это заметно не только в его гносеологии, но и в его понимании зла и отрицании возможности освобождения от него. Мы видели, что он находит происхождение зла в «незнании» и «неразумии» («не рассуждении»). Приводит как причину зла и греха и природную слабость человеческого естества, но мимоходом и как бы случайно. Зная его полное доверие к природе и «здравому человеческому разуму», не трудно понять, что для него главное, если не единственное средство искоренения незнания и неразумности, а этим и зла – наука и просвещение. Досифей вообще не поднимает вопрос, является ли человеческий разум здоровым разумом и является ли человеческая природа здоровой природой. Библейское понимание демонизированности самого знания, возникшего от неверной направленности человеческой свободной воли, знания, которое лишает природу ее истинной жизни, разум – его Богом данного здоровья, осталось недоступным Досифею. Библейский и исторический опыт свидетельствует о том, что существует ложное знание и ложное просвещение, основанное на порочной направленности свободной воли, истинного источника всякого греха, зла и человеческого несчастья. Злая направленность и злое устройство свободной воли разумного существа, отчуждает человеческое естество и разум, обусловленные «природной слабостью» (тварность, небытие из которого все возникло) и несовершенством, от того, что с момента их появления, дает вечное бытие и истинное Просвещение, т. е. отчуждает от Духа Святого вечного и животворящего и Его вечного Божественного Света. Этот грех отчуждения и помрачения, рождает смерть и тленность естества и ложное знание; а для победы над смертью и тленностью не достаточно человеческих усилий и человеческого просвещения: необходим воплощенный Бог Слово как вечная Жизнь и просветление, и Дародатель истинного здравого разума и естества Исцелитель. Оптимизм, свойственный европейской просвещенности, и Досифею как ее носителю, упускает из вида один трагический факт и реальность в человеке: **мера знания не всегда соответствует мере добродетели**. Добродетель обусловлена свободой воли и тем, что апостол называет *«иным законом, противоборствующим закону ума моего и делающим меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих»* (Ср. Рим. 7,23). От *«тела греховного»* (Рим. 7, 24) может освободить только единство в непорочном Теле воплощенного Слова: человеческий труд и человеческое знание, как бы сильны они не были, сами бессильны достичь этого.

И сам Досифей почувствовал с годами, *«когда кровь стала утихать и перестала манить его тщеславными надеждами»*, что все же *«ни сколько не поможет знание и разум, когда сердце испорчено, а нравы развратны и обращены на зло»* («Сочинения Досифея Обрадовича»). Понял он и то, что знание не только

не всегда просвещает ум, но может привести его «к расслаблению природного, и к развращению нравственного человека» (То же, стр. 415б, 463б). Так Досифей, хотя бы иногда, осознавал то, что знание может стать не только источником просвещения, но источником нравственного помрачения, что нравственное совершенство не всегда сопровождает его и что зло зависит не столько от него, сколько от испорченности сердца и «злой обращенности нрава», т. е. от неверно направленной человеческой свободы. Знание, данное помраченному грехом уму и испорченному сердцу, превращается в отравляющее знание, которое вместо просвещения, помрачает, и вместо уничтожения зла все больше и больше множит его в мире. Хотя Досифей постоянно подчеркивает исключительное значение труда для достижения знаний, добродетели и просвещенности, все-таки его понимание просвещения статично, хотя на первый взгляд, кажется, что это не так, статичность эта прежде всего заложена в статичности отношений Бога и мира, которые он сводит лишь к однажды данным «святым законам» и к человеческому рационально-чувственному труду в их постижении. Такое понимание отношений Бога и мира, Досифей наследует от средневековой, аристотелевски ориентированной, схоластической традиции, в которой эти отношения сводятся в основном к отношениям Причины и причинности. Досифей не обладает ощущением динамизма традиционной христианской мысли, сохранившейся в православном Предании и раскрытой в Исихазме 14 века, и которая не сводит отношения Бога и мира к просто причинным отношениям; мир как творение, особенно творения разумные, существуют в постоянном близком соприкосновении с вечными Божественными силами и энергиями, и в пронизанности ими. Отсюда динамическое движение мира к Богу и динамическое движение и общение Бога с миром. Это динамическое отношение, основано не только на вечных силах и энергиях: оно основывается и достигает своей вершины в воплощении Бога Слова. Воплощение Бога Слова является проникновением в мир и в самую сердцевину жизни Кого-то вечно нового и вечно обновляющего и преображающего; проникновение в человека и, через него во естество, Бога Слова, Его ипостасное соединение с человеческой природой, и таким образом, раскрытие и дарование человеку и естеству (всему тому, что есть, что существует) непредвиденной «здравым разумом» безграничности их вечного совершенства и вечного к «лучшему движения».

**11.** Досифей, однако, не отвергает Бога как Творца и Божественного Промысла о мире, но он потерял чуткость к Откровению и воплощению Бога Слова, что значит, к самой сути христианства. Для него в начале сотворенные естество и разум, становятся границей и мерой Божественного присутствия в мире и едва ли не единственным источником Богопознания. Всякая победа Богом или человеком «естества действия», расходилась бы с однажды и навсегда данными законами естества и правилами здравого разума. В этом ключ к пониманию его отрицания возможности чуда, отвержения монашества, святости, поста.

Ибо все это предполагает и требует благодатной победы над «естества действием» и преодоления границ природы, и выходит из границ «правил» естественного разума. Чудо Церкви и все ее благодатные чудотворения на протяжении истории, он резко отрицает. Не решается он опровергать чудеса,

засвидетельствованные в Священном Писании, но его отношение к возможности чуда вообще и моралистическое отношение к Священному Писанию, показывает, что они ему чужды и непонятны. Он, правда, упоминает *«Сладчайшего Спасителя Иисуса»*, знает о *«пришествии Христовом»*, и о *«благом Спасителе»*, *«кротком Агнце Божиим»*, *«преблагословенном Спасителе нашем»*, он даже отвергает тех, кто восстает против святого Евангелия и *«ищет чистого евангельского и апостольского учения»*, *«чистого Христова учения»*. Однако, Спаситель, о котором он говорит и его *«чистое учение»*, Спаситель чисто протестантского типа и *«учение»* помещено в границы его основной догмы о *«здравом разуме»* и естестве. То же характерно и для его отношения к святым, посту, монашеству, иконам. В этом смысле Досифей сделал ничто иное, как очень искусно пересадил или попытался пересадить на сербскую почву, под видом просвещения своего времени, протестантский этический минимализм и морализм, в терезианско-джозефинианском издании. Идеал христианского святителя, он заменяет идеалом *«разумных ученых людей»* (То же, стр. 48а) Он считает и утверждает, устами игумена Феодора Милутиновича, что *«время святительства прошло, а вся святость наших дней – честным человеком быть»* (То же, стр. 40а). Следуя джозефинианству, он среди праздников, признает лишь Воскресение, Богородичные и Господни праздники, утверждая, что прославление стольких святых выдуманно *«шесть или семь веков после Спасителя Христа и апостолов»* (То же, стр. 47а). Отцы Церкви, по его мнению, были людьми во многом заблуждавшимися, согрешившими, и народ однажды должен это понять; они будучи монахами были *«заклятыми врагами брака и чадородия»*, они вводили *«заплесневелые обычаи»* – неженатых епископов, монахов, пост и проклинали других, *«которые более разумно мыслили»* (То же, стр. 74а, 46б). Отвергая Отцов, Досифей отвергает и Вселенские соборы и их решения. Он говорит с иронией, *«Что с того, что соборы, из пяти шести сотен отцов утвердили и узаконили то, что другие соборы после них отбросили и прокляли и что было узаконено и тех, кто узаконил»* (То же стр. 47а, 41а). Не случайно, что его понимание Церкви, Отцов и церковных Соборов полностью противоположно пониманию Святого Саввы и всего Святосавского предания. Святой Савва, принимая шесть Вселенских соборов, принимает и Седьмой Собор, который был *«против тех, кто отвергает святые иконы, не поклоняется им, безбожно клеветца на христиан»*, и добавляет – *«И принимаем все Святые Соборы, которые Божией благодатью в разные времена и места собирались, ради утверждения православного евангельского учения, которое принимает Соборная Церковь. А от тех, которых отреклись Святые Отцы и мы отрекаемся; и кого прокляли и мы проклинаям»* (Иером. Афанасий, *«Из богословия Святого Саввы»*, стр. 162–163, *«Богословие Святого Саввы»*, стр. 80–81). Отрицая Отцов и святых, Досифей и здесь следует своей основной позиции о естестве и здравом разуме: как и все другие религии и философские учения, и христианство *«естественная»* религия, имеющая мерой всего разум; все, что хотело бы стать исключительным и неповторимым в ней, противоречит этой мере и относится к *«суевериям»* и *«темным обычаям»*. Святительство же, по своей природе, выходит за рамки естества – оно может существовать только тогда, когда в естестве и разуме существует Истина,

воплощенное Слово Божие, Которое преображает и обоживает их, открывает им бескрайние просторы и дарует им свободу от обусловленности природной слабостью и противоестественной обезображенности, вызванной грехом. Досифей же, именно эту Истину и ставит под вопрос, не удивительно поэтому, что он отрицает и тех, в ком Она обитает, т. е. святых. На этом же основании, он отрицает и мощи и иконы, в силу того, что ему чуждо и непонятно благодатное Божественное действие, вне, раз и навсегда, данных законов естества. Случалось иногда, что голос сердца побеждал его догму о разуме и естестве, и из него вырывались отголоски христологически-евхаристического видения мира и человека. «Голос сердца» заговорил в нем, когда он после двадцатилетних странствий, впервые пришел на могилу матери и сестры. *«Пав на землю эту святую, – говорит он, – исцеловал ее и слезами оросил»*. Потом он просит священника помочь ему раскопать землю, *«чтобы увидеть кости богини моей, через которую Бог привел меня на свет»*. Однако, когда *«пришел в себя»*, т. е. вернулся под контроль своего «здорового разума», воскликнул – *«Боже мой, как же мы, люди, всегда к земле привязаны! Вместо того, чтобы возвести ум свой к бессмертным душам любимых нами, ищем мы кости их, которым должно с другими костями перемешавшись, исчезнуть и в ничто обратиться. Вот откуда все обожествления и поклонения мощам, костям и иконам»* (То же, стр. 72). Здесь Досифей был на пути к пониманию истинного смысла почитания мощей и икон. Ибо святые мощи и иконы, возводят ум человеческий и сердце, к бессмертному Первообразу, к святым душам тех, кто на них изображен, образом, подобным тому, как могила матери и сестры «вознесла» его к бессмертным их душам. Вот основной смысл почитания икон, о котором говорит Седьмой Вселенский Собор, а по примеру его и Святой Савва и все его предание. *«Поклоняемся, почитаем и целуем святую икону человеческого воплощения Бога Слова, помазанного Божеством... Поклоняемся древу святого Креста и святым сосудам и храмам Божиим и святым местам»*, – говорит святитель, в своей Жичской Проповеди. И продолжает – *«Поклоняемся и почитаем иконы Пресвятой Богородицы и иконы Святых Божиих Угодников, возводя очи души своей к первообразу и ум вознося к тому, что непостижимо»*. (Иером. Афанасий, «Из богословия Святого Саввы», стр. 162, «Богословие Святого Саввы», стр. 79–80). То, что Досифею было совершенно ясно, когда касалось естества и его значения для богопознания, стало «суеверием» и «привязанностью к земле», в приложении к святине мощей и икон. Красота мира возводит его к Богу, а преображенная красота мира стала для него безгласна и непонятна, и больше того, приобрела демоническо-языческие свойства! Его «здравый разум» не пускает его ощутить глубокую тайну хриstopодобного творения и материи, засвидетельствованную в святых мощах и иконах, хотя, на уровне естества, эта тайна не была чужда ему.

12. В отношении Досифея к мощам, получил выражение его скрытый идеалистический дуализм, унаследованный им от античной мысли, либо непосредственно, либо посредством видения действительности, заимствованного в Ренессансе. Хотя, ориентированный на природу и материю Ренессанс, тяготел к монизму, и с самого начала начал задыхаться в натурализме, все-таки, постепенно уходя в теорию автономии мира от Бога, впадал в дуализм, будучи не способен

преодолеть пропасть, существующую между Духом и материей. Отсюда возникает постоянное колебание современной европейской мысли, между идеализмом и материализмом (натурализмом). Именно такое колебание является одним из основных свойств и досифеевской просвещенности. Досифеева мысль, с одной стороны, полна похоти к естеству и его красоте; это делает его явным сторонником натурализма. С другой, опять же, он осознает ничтожность естества и его временность, в особенности человеческой плоти. «Человеческое тело» для него, а вместе с ним природа и материя вообще, *«смрадная риза, предназначенная червям, тлению и уничтожению...»* («Сочинения Досифея Обрадовича», стр. 72б, 73а). *«Богатство, честь, разнообразное веселье, земные удовольствия и наслаждения, все течет и исчезает, позднее или ранее – когда пройдет, уж все равно – совсем отсюда мы исчезнем»* (То же, стр. 549б). Все, что в нас живет, любовь ли дружба, воспоминания о любимых, и если живет до тех лишь пор пока мы живы, – *«поверьте мне, – говорит Досифей, – этого ничтожно мало, ибо кратко и временно, подобно сновидению, тонкой тени летнего облака! Сколько тешим мы себя, что будем мы живы и любимые наши с нами и в нас будут жить? Как мало этого, а когда пройдет (а неминуемо должно пройти), в ничто и вовсе обратится»* (То же, стр. 557 аб). Это противоречие, свойственное досифеевой мысли и его отношению к природе, открывает современному исследователю, одно более или менее скрытое противоречие, присущее человеку Ренессанса вообще. Чем более глубоким становилось ощущение этого противоречия, у некоторых современных мыслителей, тем более остро возникало чувство страшной трагичности человеческого бытия. Представители Ренессанса, в своей наивной поверхностности, практически полностью упустили из вида этот трагизм. Ибо, пока упоение чувственного человека, чарами и ритмами природы наполняло его сознание, его влюбленность в природу была безгранична. Это отношение к природе выражалось и в образе жизни и взаимного общения, общения с природой, отражалось в искусстве, культуре, философских и религиозных понятиях. Когда же, однако, этот человек встречался с более глубоким содержанием самой красоты природы и своей похоти и алчности к ней, или более трезво осознавал сущность чисто натуралистического отношения к другому существу вообще, рождение трагизма было неизбежно. Почему? Потому что за всяким желанием, всяким очарованием, всяким общением, стояла их временность и смертность. Досифей осознал это к концу своей жизни, что всего этого *«так мало, а как пройдет – в ничто и вовсе обратится»*. Тот же сокровенный трагизм мы находим и у Руссо, величайшего носителя просвещенности 18 века и поклонника естественных чувств и естественного воспитания. В его известном романе «Новая Элоиза», где он хотел показать, в чем заключается блаженная и счастливая жизнь в согласии с природой, нет ни одного счастливого, в полном смысле слова, персонажа. Смятение, печаль и боль, омрачают радость земного рая, а главный герой Сен-Пре, пишет Юлии – *«С затаенным ужасом вступаю я в эту огромную пустыню мира»* (Ж.Ж. Руссо «Юлия или Новая Элоиза», Белград, 1957, к. 1, стр. 235). То же чувство, еще более глубоко выражает другой большой, пантеистически настроенный, поклонник природы – Гете. Устами своего героя, Вертера (который некогда насыщался «из полного кубка бесконечности» «буйной красотой», влитой Творцом в природу), в

ужасе говорит, что бескрайность жизни *«проносится пред ним в пропасть вечно разверстого гроба»* (Ср. И.Вольфганг Гете «Страдание молодого Вертера», Мостар, 1969, стр. 180–182). Упоенный, однако, очарованием естества, Досифей, как и многие другие до и после него, просмотрел, что именно то, что он отвергает: мощи, кости и иконы, и то, что он называет «смрадной ризой», – сердцевина и сущность той самой природы, конечный «баланс» игры жизни. И что он, отрицая мощи и иконы, лишает смысла саму природу, т. е. целокупную материю. Ибо, если сущность, т.е. то, что останется от человеческого тела и человеческих желаний, и что останется от природной игры жизни – «смрадная риза» и «вовсе ничто», то и внешние феномены и явления этой игры – еще большее ничто. Дабы избежать этого неминуемого нигилизма, Досифей прибегает к *«нравственному и духовному деланию человека»* («Сочинения Досифея Обрадовича», стр. б8а). «небесному и Божественному благородству словесной разумной души», т. е. познанию бессмертности души и Бога (То же стр. 83б, б8а). Это его учение о бессмертии души много ближе философскому идеализму и дуализму, нежели христианскому богочеловеческому реализму. И несмотря на свое восхищение и очарование природой, Досифей в конце концов отбрасывает и ее, как «смрадную ризу», обращаясь душе и духу, создавая этим непреодолимую бездну между духом и материей. Ему неизвестна вечная святость плоти и материи, и именно по той причине, что ему недоставало чуткости к самой сути христианства: к воплощению Бога Слова и Его Воскресению, т. е. Его животворящему, обоживающему и преображающему входу в сердцевину всего существующего. Ибо, святые мощи являются для христиан свидетельством того, что и человеческое тело, участвует в радостной тайне обожения и преображения души, осуществляемых в этом Божественном входе и проникновении Христа в бытие мира, и добровольно принимаемых людьми. Святые мощи служат залогом и подтверждением веры во всеобщее воскресение мертвых, т. е. в воскресение их тел и вхождение в жизнь вечную, явленную Воскресением Христа. То, чем являются мощи по отношению к человеческому телу и его вечному предназначению, тем же являются иконы по отношению к материи и ее бессмертному замыслу. Если природа благовествует Божественную славу, и в это Досифей верит, икона благовествует воплощение Самого Бога Слова, и этим открывает конечную цель и смысл природы. Она свидетельствует о том, что присутствием обоживающей и воскрешающей силой Воскресшего Христа, то, что само по себе «вовсе ничто», становится бессмертным Телом воплощенного Слова Божия. Иконы возводят ум к Первообразу, и благовествуют своей красотой и символикой, тайну преображенной природы, т. е. нового неба и новой земли.

**13.** Такая нечуткость Досифея к «новой твари» во Христе, проявляется не только в его отношении к мощам и иконам, она отражается во всей его антропологии, особенно в его учении о браке и монашестве. Человек, считает Досифей, создан «по образу и подобию Божию», а эти образ и подобие заключены в «способностях разума и словесности души» (То же, стр. 112а). Телесная часть требует того, что согласно чувствам, а словесная и разумная часть указывает на то, что полезно и праведно. Следовательно, хороши лишь те требования тела, которые в согласии с *«разумом, пользой и правдой»*; такая согласованность одного с другим,



приводит к совершенству *«сколько тела нашего, столько же и словесности»*, а в них реализуются ценность и достоинство человека. (То же, стр. 113а, 112а). Утилитарная целесообразность – вот основной закон природы и человека, данный Богом, потому досифеева максима гласит – *«Ничего не требовать, ничего не желать, кроме того, что необходимо для первоначального намерения Божия, ради которого мы созданы»* ("Во лсе, стр. 112б). Этой изначальной целью и намерением создания человека, является его размножение, и, с помощью обучения и тренировки, облагораживание, просвещение души и приведение ее к совершенству добродетели. Изначальное благословение Божие – *«Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю»*, *«все, что этому благословию противно должно быть проклято»* (стр. 113а). Брак, для Досифея, единственное *«разумное употребление временности»*, т.е. земной жизни, чтобы было достигнуто блаженство в вечности. Цель же брака *«чадородие и воспитание»*. Влечение полов – *«святой естества голос»*, зовущий человека *«быть родителем и отцом нарекатся»* (стр.74б, 123а, 25а, 27). В брачном союзе, по примеру Бога Творца, люди сами становятся творцами – *«друг другу божественный глас направляя и говоря – «Сотворим человека по образу нашему и подобию»... «Бог – Творец и Отец; здесь и человек – творец и отец, благодарно и славно возвращая естеству то, что принял от него, достойным человека себя показывая миру, себе подобный плод и род давая, не оставаясь бесплодным, пламени предназначенным древом сухим, ни за бесплодие свое, вечному проклятию преданной смоковницей»* (стр. 100а). Основная мысль Досифея – человек только в браке и благодаря браку может достичь полноты и совершенства, только в браке он исполняет закон и намерение природы. Человек женится ради того, чтобы иметь верного друга в жизни, ради продолжения рода, и чтобы муж в жене, а жена в муже, нашли – *«половину себе»* (стр. 123а). Если же не будет исполнен закон природы, человек остался бы *«Богу и людям неблагоприятным, ненужным ничтожным человеком»* (стр. 113) Досифей восстает против монашества по той причине, что помимо того, что в его время, особенно во Фрушкогорских монастырях, оно находилось в упадке, но, без сомнения и потому, что в самом начале он не встретил и не узнал истинного монашества, и в силу этого, всю жизнь испытывал к нему неприязнь. Эта неприязнь, однако, нашла свое оправдание в его понимании природы и человека вообще. Монашество, по его мнению, противно самой природе, той первоначальной цели, ради которой Бог создал человека, оно – гасит *«чистую любовь»* и нарушает *«естества законы»* (стр. 3а). Такая, по мнению Досифея, противоестественность монашества и его несогласие с волей Божией, злоупотребления и праздность монахов той эпохи, стали для него поводом создания главного его литературного сочинения *«Жизнь и приключения»*, целью которого было – *«показать бесполезность монастырей для общества»*.

## **СИНАИТЫ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ СЕРБИИ XIV И XV ВЕКОВ**

Прежде чем приступить к более подробному повествованию о Синаитах и их роли в жизни Сербии XIV-XV веков, и рассказу о духовном движении, связанном с этим именем, необходимо ответить на несколько вопросов. Первый вопрос:

Откуда пришло название «Синаиты»? Откуда они появились в Сербии XIV-XV веков?

Нет никаких сомнений, что само название представителей духовного движения «Синаиты» связано, прямо или косвенно, с Синайской Горой. Синай издавна привлекал пустынников, как место Богоявления и таинственной встречи Моисея с Богом, в Неопалимой Купине. С времен Императора Константина, а особенно, в эпоху правления Юстиниана, когда был основан известный Синайский монастырь, Синай стал одним из самых значительных духовных центров христианской Вселенной. Находясь в постоянной духовной связи с Палестиной и ее духовными центрами, Египетской пустыней, насыщенной монашескими общинами с ранних христианских времен, синайские монахи и пустынники со временем заняли свое особое место в духовной жизни той эпохи, стали носителями синайских духовных преданий и опыта, которые, в личном соприкосновении или в писаниях, созданных синайскими подвижниками пришли и оказали огромное духовное влияние и на Восток и на Запад. Наряду с Афанасием, Нилом и Филофеем – синаитами и другими синайскими подвижниками и писателями, особую роль в этом сыграл преподобный Иоанн Лествичник, со своей «Лествицей», которая очень рано была переведена на славянский язык и послужила наилучшим мостом, связавшим славянские страны с синайскими духовными преданиями.

Что касается связей Сербии и Синая, они восходят еще к эпохе Святого Саввы. Во время своего второго путешествия на Восток, Святой Савва сделал большое пожертвование на возрождение Каломонийского монастыря в Заиорданской пустыне, служившего синайским паломникам местом отдыха (*Ср. Стева Димитриевич, «Паломничества», Белград 1933, стр.44, «Житие Святого Саввы» Феодосия Хиландарца, Белград 1973, стр. 190–192*). Святую Четыредесятницу он в посте и молитве проводит на Синайской Горе (*Др. Душан Глумац, Сербские задушбины в Палестине», Вестник СПЦ 1946, № 10,11,12, с. 240. «Житие Святого Саввы от Доментиана»*). Синайские рукописи XIII века свидетельствуют о присутствии на Синае сербских монахов. Так, например, в Псалтири Сербской рецензии XIII века, находящейся в монастыре св. Екатерины на Синае, содержится Херувимская песня, записанная кириллицей, вероятно она написана немного позднее написания самой Псалтири. Этот кириллический текст должен был служить сербским монахам, которые там жили, или паломникам, посещавшим Синай (*М. Пуркович, «Князь и деспот Стефан Лазаревич», Белград 1979, стр.84*). Связи Сербии с Синаем и духовное влияние Палестины и Синая на нее продолжались в течении всего периода правления династии Неманичей. Об этом свидетельствует и забота о Синайском монастыре царицы Елены и ее сыновей Драгутина и Милутина: она богато одарила монастырь, в котором в конце XV века был игумен серб, по имени Иоанникий (*Тихомир Джорджевич, «Сербские святыни в Палестине», Скопле 1925, стр.9. И у царя Драгутина был духовник отец Галактион из Иорданской пустыни, от которого он получал послания, ср. В. Розов, «Святой Савва и сербы в Святой земле и на Синае», «Мысль», 1928, стр. 340*). О Елене, супруге Уроша I, говорится что у нее были «духовные отцы в святом граде Божиим Иерусалиме, на Синае, Раифе и на Святой Горе Афонской»; она у них исповедывалась и посылала богатые пожертвования (*Архиепископ Данило, «Жития*

*царей и архиепископов сербских», изд. Дж. Даничича, стр. 18. Ср. Душан Глумац, то же, стр. 244–245).* Прочные связи Сербии с Синаем продолжились и укрепились во время правления царя Душана, и после него. В период царствования Душана, дубровчане платили дань за отданный им монастырь в Стоне на Пелешце, не только монастырю Св. Архангела в Палестине, но и монастырю Пресвятой Богородицы на Синае. Грамоту Душана Богородице Синайской подтверждает и царь Урош, 24 апреля 1357 года «под Призреном в Рибнице» (*Сперанский, «Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и Палестине», Известия отделения русского языка и словесности Академии наук СССР, XXXII, Ленинград 1927, стр. 64. Когда монастырь Св. Архангела в конце XV века опустел, его доход от Стонского метоха, согласно грамоте царя Уроша, перешел на Хиландар в монастырь Святого Павла на Святой Горе. Ср. Тих. Р. Джорджевич, Сербские святыни в Палестине, Скопле 1925, стр. 6).* Эти связи с Синаем еще с времен Святого Саввы, обычно осуществлялись через Палестину. В Палестине, помимо постоянного притока паломников, существовало несколько метохий (*метохия Св. Георгия в Акре и метохия Св. Иоанна Богослова на Сионе в Иерусалиме, которые выкупил еще Св. Савва для монахов и паломников*); в более поздние времена даже и Лавру Святого Саввы Освященного держали в своих руках монахи сербского происхождения. Особенно тесными были связи между монастырем Св. Архангелов, задушбины царя Милутина в Палестине, и Синайской Горой.

Присутствие сербских монахов в Палестине и на Синае, подтверждается многочисленными древними сербскими церковными рукописями: по численности, они, среди славянских рукописей хранящимися на Востоке, занимают первое место. Большинство этих рукописей относится к XIV веку. Некоторые из них были принесены на Восток с Балкан, некоторые написаны на Синае, некоторые в Палестине. Они представлены в большом количестве в XV веке и встречаются вплоть до XVIII века. Все это подтверждает непрерывную связь Сербии с Палестиной и Синаем. (*Ср. Сперанский, цит. соч., стр. 44, 53. См также Др. Д. Глумац, то же стр 239).*

Помимо переводов и списков богослужебных текстов, среди этих синайско-палестинских рукописей, хранятся, принятые в ту эпоху у славян на Балканах, переводы духовной литературы, (Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Петра Дамаскина, Макария Великого, Евсевия Александрийского, Ефрема и Исаака Сирина, повесть о Синайских старцах и др.). Увеличение количества сербских рукописей, в течении XIII–XV веков на Синае и в Палестине, подтверждает то, что число сербских монахов на Востоке увеличилось, а связи сербских земель с Востоком еще более окрепли (Во время своего путешествия на Восток Порфирий Успенский нашел на Синае около 40 славянских, болгарских и сербских рукописей. По Сперанскому, большинство их (13) относится к XIV веку (*к XIII 5, к XIII–XIV – 4, к XV – 5, к XVI – 2, к XVII – 4, к XVIII – 3*). Помимо этого две глаголические рукописи (*Псалтирь и Евхологион*), а из этих рукописей 17 принадлежат болгарской и 19 сербской рецензии. Русских очень мало. Ср. Сперанский, цит. соч., стр. 44, 52–54). Связи эти стали еще теснее в период правления царя Лазаря, благодаря, с одной стороны, трагическим событиям на Востоке и на Балканах, с другой, исключительности личности самого Лазаря, его особенному

расположению к святогорскому и палестино-синайскому монашеству. Известно, что и сам Лазарь совершил паломничество в Иерусалим, и помимо прочего, посетил монастырь Св. Архангелов. Он известен как ктитор и благотворитель монастырей даже в землях не принадлежащих его правлению. Его щедрость простиралась не только до Святой Горы и Влахии, но и до Иерусалима, Синая и даже коптских монастырей в бывших египетских областях. (Дж. Трифунович, «Сербские средневековые рукописи о князе Лазаре и Косовской битве», «Житие и правление князя Лазара», стр.172, Б.Вулович «Участие Хиландара и сербской традиции в формировании моравского стиля», стр. 169). Эта его духовная привязанность к святыням Востока и вдохновенность ими, засвидетельствована в прекрасном народном предании о птице соколе, который летит «От святыни, от Иерусалима», чтобы побудить его к выбору «Царства небесного», в предании, не без реальной исторической подоплеки, ставшим поэтическим символом.

То, что эта живая связь православного Востока и его духовных преданий, была очень сильна и в XIV и в XV веках, говорит тот факт, что у дочери Лазаря, Елены (также как и у ее сестры Деспины), жены Георгия II Страцимировича, князя Зеты, духовником был Никон Иерусалимский. Никон, вероятно, пришел с Востока, чтобы стать братом и «старцем» в монастыре Св. Николая Вранинского, метохии Св. Архангелов в Иерусалиме (Др. Душан Глумац, *цит. соч.*, стр.225). По ее просьбе он составил (в 1442 году), известный «Горицкий сборник» духовно поучительных текстов. Сохранилась и его переписка с Еленой Балшич, (позже выданной за Сандала Хранича), наполненная духом синаитского исихазма, расцветавшего тогда от Синая до Киева. То, что Никон Иерусалимский был носителем идей синаитско-святогорского исихазма того времени, ясно видно из другой его рукописи, Шестодневника монастыря Саввина (1439/40), в котором, кроме Шестоднева Св. Василия Великого, хранится и несколько рукописей известных исихастов – Симеона Нового Богослова, Григория Синаита, Каллиста Ксантопула и других, которые в то время были самым любимым духовным чтением (Димитрие Богданович, «История древней сербской литературы», Белград, 1980, стр. 223). То, что Никон Иерусалимский находился в непосредственной близкой духовной связи не только с Иерусалимом, но и Синаем, видно из его «Повести о Иерусалимских церквях и пустынных местах», также написанной для его духовной дочери Елены. В этой повести он описывает свое путешествие в Иерусалим, на Синай и в Египет, в период между 1398–1412 годами (Дж. Радойчич, «Творцы и сочинения древней сербской литературы», стр. 248–250, Дж. Трифунович «Два послания Елене Балшич и Никонова «Повесть о иерусалимских церквях и пустынных местах», Литературная история V/18, 2890327).

Связи Сербии с Палестиной и Синаем продолжились и во время правления княгини Милицы, Стефана Высокого и Георгия Бранковича, и не прекращались вплоть до XVIII века. Это подтверждается, помимо прочего, и посланием иерусалимского патриарха Теофила, направленного Стефану Высокому, в нем патриарх просит о пожертвовании для монастыря Св. Иоанна Крестителя, близ Иордана. О том, что в общении с Синаем находилась и Босния и что на Синае были, особенно в XIV и XV веках, сербские монахи синаиты, говорит письмо цариградского патриарха Геннадия, в котором упоминается «епископ Боснийский»

(вероятно Давид, который находился при дворе герцога Степана), приносивший синайским монахам дары от герцога. (В. Маркович, «Православное монашество и монастыри в средневековой Сербии», 1920,152) . Необходимо подчеркнуть, что в укреплении связей Сербии с Синаем, особую роль сыграл монастырь Св. Иоанна Крестителя, на Меникейской горе, близ города Серез в Македонии, который был Синайской метохией и который, с эпохи царя Душана находился в области, принадлежащей Сербской державе. Кроме этой метохии, существовала и еще одна синайская метохия в Серезе (*Byzantinische Zeitschrift* 3,1894, 225–329), она была важным центром, через который проходили пути монахов и паломников с Балкана на Синай и обратно, а следовательно, и сербских монахов и паломников.

До наших дней сохранилось немного имен сербских монахов, которые постоянно или временно находились на Синае, и в силу этого, получили название «синаитов». Вспомним некоторые из них. В дубровницких хозяйственных книгах, под датой – 6 июня 1354 года, упоминается **синайский монах Никодим**, который получал свой депозит во времена князя Николы Барбадина, согласно договору между Дубровчанами и царем Душаном, о монастыре в Стоне. (*Сперанский, цит. соч. стр. 64*). Ни один ли это из монахов, переселившихся в Палестину, после передачи Дубровчанам Стонского монастыря, по повелению Душана?

Известно, что монахи синаитского характера, вели уединенный образ жизни, очень интенсивно занимаясь не только чтением, но написанием и переписыванием книг. Сохранилось несколько имен переписчиков синаитов славянского (сербского) происхождения. Так, например, на Синае, **Иаков и Иоанникий** синаиты, переписывают Постную и Цветную Триодь (около 1374), для монастыря Св. Архангелов в Иерусалиме. **Игумен Иоаким** «будучи игуменом Синайской горы», ставший позже игуменом монастыря Св. Архангелов, передал книгу в этот следующий монастырь. (*Л. Стоянович, «Записи и надписи», кн. II, 4566, стр. 459*). На одной синайской рукописи стоит надпись о том, что эту книгу пожертвовал «Богородице Синайской» некий **старец Исая**; не указано, однако, принадлежал ли этот Исая синайскому братству или книга, что наиболее вероятно, прислана с Балкан (*То же, 4433, стр.443*).

Более известен, как личность и переписчик **Иоанн Синаит**. Во время своего путешествия на Синай, Порфирий Успенский нашел три рукописи руки Иоанна Синаита: Евангелие, Псалтирь и сборник «Словеса душеполезные». На сборнике, рукой некоего «старца», по смирению называющего себя «лукавым» и «злым», написана благодарность Иоанну. Старец, благословляя его, называет его «сербским утешением, оградой нищих и надеждой (?), заблудших обращением, безумных учителем, а добрым – светильником благодати». Успенский считает, что Иоанн в 1481 году еще был жив, а В. Розов, восхищенный сборником «Словеса душеполезные», считает, что он принадлежит Иоанну и причисляет его к сербским писателям XIV века. Доказано, однако, что здесь речь идет об обычных переводных сборниках духовных текстов. Очевидно, что и Иоанн Синаит, является носителем синаитского движения преобразования XIV-XV веков, богатые плоды от которого, принесли и сербский и другие православные народы.

Одним из самых значительных представителей сербского монашества, связанных с Синаем и синаитами, (точно не известно, но не исключено, что какое-

то время он провел в монастыре Св. Богородицы на Синае), был **Иаков**, в последствии, **епископ града Сереза**, в Македонии. Иаков принадлежит группе ближайших учеников преподобного Григория Синаита, родоначальника синаитского движения на Балканах XIV века, которые позже рассеялись, из Святой Горы и Болгарии, по разным краям балканских православных стран. В житии преподобного Григория, об Иакове говорится, что «под его руководством, он достиг такой высоты добродетели, что удостоился архиерейского достоинства, и был поставлен епископом в епархии Сервион». Иаков был личным другом царя Душана. Известно, что какое-то время он провел в окрестностях Призрена, вероятно, по прибытии со Святой Горы, в церкви преподобного Петра Коришского. Эта церковь (пустынь) ранее была метохией Хиландарского монастыря, до тех пор, пока ее не получил в собственность от царя Душана, хиландарский старец Григорий, подвизавшийся там. Существует предположение, что **старец Григорий**, мог быть знаменитым неизвестным учеником и биографом архиепископа Даниила (Данило), которому мы признательны и за «Сборник жития царей и архиепископов сербских» (*Арх. Иустин Попович, «Жития святых за апрель», Житие преп. Григория Синаита, стр. 108. Дж. Радойчич, «Творцы и сочинения древней сербской литературы», стр. 126, 130*). Судя по имени, месту, образу жизни и деятельности, можно сделать вывод, что этот призренский Григорий, принадлежит к кругу учеников Григория Синаита, так же, как и Иаков, деливший с ним одно время пустынножизненную жизнь. Если бы это предположение получило подтверждение, а все обстоятельства говорят в его пользу, это бы означало, что исихасты синаитско-святогорского типа пришли в Сербию уже в эпоху царя Душана, прямо со Святой Горы и Македонии.

Каким уважением пользовался Иаков при дворе царя Душана, видно по тому, что он был поставлен, прежде выборов митрополита в Серезе, игуменом задушбины Душана, монастыря Св. Архангелов близ Призрена (*Дж. Трифунович, «Инок Исаяя», Крагуевац 1980, стр. 15,18*). Иаков сохранял духовную связь с Синаем всю свою жизнь, не только в силу своего устремления и устроения, но и потому, что к его митрополии относилась и синайская метохия – упомянутый монастырь Св. Иоанна Крестителя, в котором перекрещивались пути монахов синаитов. Македония и прежде была известна своими связями с «богоходной» Синайской горой. Это подтверждается тем, что большинство синайских славянских рукописей, начиная от тех глаголических X-XI века, болгарских или сербских – македонского происхождения (*Сперанский М.Н., цит соч., стр. 57, 82*). Митрополит Иаков проявляет заботу о Синайском монастыре и его монахах сербского и славянского происхождения, обеспечением монастыря славянскими книгами. Согласно одной из записей иерея Иоанна (1360 г.), на древнем сербском Евангелии Хиландарского монастыря (от 1337г.), Иаков послал Синайскому монастырю «сугубый трипеснец, т. е. Постную и Цветную Триодь и Часослов, Псалтирь и чтение Златоустово» (*То же, стр. 56. Ср. Тих Джорджевич, «Сербские святыни в Палестине, Скопле 1925, стр. 10*). Обе Триоды и сейчас хранятся в монастыре Св. Екатерины (когда-то – монастыре Св. Богородицы), на Синае. На Триодях сохранились и трогательные стихи митрополита Иакова, которые свидетельствуют о его любви к Синаю, также как и о том, что наряду с греками,

среди монахов синаитов, были и сербы. «*О Синай, света моего сияние!*» – говорит Иаков в той записи, и добавляет – «*О Синай, сильно желание мое к тебе! Ты, который в пламени неопалимым явился, сохрани и меня от огня вечного! И прошу всех братьев, Греков вместе с Сербам, чтобы всегда книги эти оставались в доме Пречистой Девы*». (М.Н. Сперанский, *цит.соч.*, стр. 106–107, Ср. Розов В. «*Синайцы в Сербии в XIV*»).

Все это свидетельствует о том, что народное предание, связывающее появление Синаитов в Сербии, непосредственно с Синаем, также как и основанное на нем, мнение Т.Джорджевича и В. Розова, имеет серьезное историческое основание (Т. Джорджевич, «*Сербь и Святая земля*», Забавник, приложение к сербским новостям на Корфу, Белград 15 мая 1918 г, В. Розов, *цит. соч.*, стр. 18). Еще профессор Мурко заметил эту тенденцию Сербии, еще с эпохи Святого Саввы, стремления к непосредственной связи с Палестиной и Синаем, т.е. с христианским Востоком вообще. Сильное влияние Востока, по его мнению, проявляется в использовании имен (Симеон – Столпник, Савва – Освященный) и постепенном введении иерусалимско-палестинского типа богослужения, которое достигает своей вершины в литургической реформе XIV века (перевод Никодимом Иерусалимского Типикона 1319 года, и Романов типикон); Мурко подчеркивает интересную деталь, что в Сербии сохранилось, даже в первых печатных книгах, не только византийское (5508–09), но, иногда, и восточное «александрийское» (5500–01) летоисчисление, употреблявшееся не только в Египте и Африке, но и в Сирии<sup>8</sup>.

Осуществление этого стремления к близости с Палестиной и Синаем, которое не иссякало вплоть до XVIII века, достигает своей вершины с момента прибытия преподобного **Григория Синаита** и его учеников на Святую Гору и основания монастыря на границе Болгарии с Византией, который со временем, стал очагом распространения учеников «синаитов», как в Болгарии XIV века, так и в сербских краях, особенно в Моравской Сербии, а от них и дальше, в Румынии и России.

Григорий Синаит прибывает на Святую Гору (около 1326 г.) из Синая, через Крит. На Святой Горе он находит общение со святогорскими исихастами, из которых, несколько позднее, выдвинется Св. Григорий Палама. Эта встреча, древних египетско-палестинских, синайских, сирийских и малоазиатских исихастских духовных преданий (оживших и олицетворенных в исключительной личности Григория Синаита и его многочисленных учеников) и святогорского исихазма (который приобрел своего главного носителя и «теоретика», в лице Св. Григория Паламы), – без всякого сомнения, представляет собой самое значительное событие в истории всей византийско-славянской культуры XIV-XV веков. С переходом Григория Синаита со Святой Горы, в область Сербии и Болгарии, расширяется круг его учеников, и одновременно усиливается и его духовное влияние. Тесные связи Сербии XIV века, со Святой Горой (во время правления царя Душана, она входит в пределы сербской державы) и с кругами, представляющими синаитско-святогорский исихазм, способствовали тому, что дух святогорско-синаитского исихазма и его всеобъемлющее влияние, был принесен и в сербские земли. Исключительная чуткость царя Лазаря и его последователей, к духовным и культурным событиям того времени; относительно благоприятные, для духовной и культурной жизни, политические условия в Сербии, по сравнению

с Византией и Болгарией, особенно в конце XIV и первой половине XV века, способствовали тому, что Моравская Сербия в эпоху Бранковича и Лазаревича, стало местом объединения самых ярких носителей духовного преображения того времени, на православном Востоке, и очагом великих культурных достижений. Благодаря всему этому, косовский и послекосовский период, можно назвать, как бы странно это не прозвучало на первый взгляд (с учетом трагических событий в нашей истории того времени) – зрелым плодом, выросшем на ниве, заботливо возделанной Неманичами. Это связано с перемещением центра сербской культуры с юга, к Дунаю, в области Моравской Сербии, и тесной связью с этим центром и других сербских земель, Зеты Балшича, и особенно, многочисленных монастырей, расположенных вокруг Скадарского озера. В основании этих событий и духовных процессов, отразившихся на всей культуре православных народов XIV-XV века, и позднее, лежит это синаитско-святогорское исихастское движение. Им, его духом и его духовной и идейной устремленностью, было вдохновлено не только монашество и духовная жизнь того времени, но и церковная и государственная политика, архитектура и искусство, литература, общественное устройство, одним словом, вся общественная жизнь в целом. Только движение такого рода, каким был исихазм, полностью основанное на вере и эсхатологически устремленное, в поиске Вечного, и глубоко уверенное в его реальном присутствии в изменчивом течении времени, – было способно вдохнуть новую жизнь, и обеспечить историческую уверенность обществу, структуры которого были на грани распада и находились в глубоком кризисе, сотрясаясь под внешними ударами и от внутренних смут.

Что касается самой Моравской Сербии в этот период ее существования, то с ним связан особый взлет миссионерского характера. Для Моравской Сербии, движение Синаитов и их деятельность является продолжением кирилло-мефодиевской и святосавской миссионерской традиции. Земли, которые в тот период стали центром сербской духовной, культурной и политической жизни, прежде находились на очень низком уровне духовного развития и просвещения. Едва можно найти в них признаки церковной жизни, с тех пор как они принадлежали Охридской архиепископии; оживление наступило в пору правления царей Драгутина и Милутина. Монастыри и храмы едва упоминаются: область, которую с юга закрывает Западная Морава и Нишава, с востока – Тимок, с запада Дрина, с севера Сава и Дунай, в эпоху царя Лазара мы застаем практически без храмов и монастырей (*В. Джурич, «Сербские державные соборы в Печи и церковное строительство», О царе Лазаре (сборник), стр. 106*).

Причиной такого коренного духовного и культурного переворота в этих областях, повлиявшей и на жизнь других сербских областей, послужили тесные связи Сербии, управляемой князем Лазаром, со Святой Горой и православным Востоком вообще. После державных соборов в 1374 и в 1375 годах, после выбора патриарха исихаста Ефрема и неуверенности, возникшей после поражения в Марицкой битве, начались массовые переселения монашества в Сербию, и не только с Афона, но и из других монашеских центров. Это переселение, мудрая политика царя Лазара и его последователей, способствовали тому, что за краткий период появилось множество духовных центров, которые вдохнули в Сербию свой благотворный преображающий дух. Первым таким новорожденным духовным



ядром и центром, стал монастырь Раваница. За ним последовали другие церкви и монастыри: Лазарица, Введения в Ждреле (Горняк), Йошаница, Нова Павлица, Дренча, Наупара, Любостыня, Манасия, Павловац под Космаем, Каленич, Липовац в Алексинце, Сисоевац, Копорин, Велуче, Петковица, Жупаневац и другие (*И. Божич, «Сербские земли в эпоху Стефана Лазаревича», Моравская школа и ее время (сборник), стр. 114–116, Ср. В. Джурич, цит. соч., стр. 111*). Очень важным в наших монашеских поселениях стало то, что многие из них уже не были общежитиями, как прежде, но наряду с ними, возникали пустынножительные поселения, подобно синайским и святогорским скитам. Такое поселение появилось около монастыря Раваница, в районе Любостыни и Мойсиня; ущелье Ждрела превратилось в малую Фиваиду, с центром в монастыре Горняк, где подвизался Григорий Синаит Младший. Снова населяются скиты в ущельях Метохийской Быстрицы в окрестностях Печа, Дечан и Призрена, а фрагменты фресок, сохранившиеся на их стенах говорят о том, что они были заново отреставрированы именно в то время (один из этих скитов дал патриарха пустытника Ефрема (1375). (*Ср. В. Джурич, цит. соч., стр. 106, 107, 111*). В Зете Балшича, в последней четверти XIV века, сформировалось подобное монашеское поселение, своеобразная «Зетская Святая Гора». В этот же период строится группа небольших церквей и монастырей на берегах Скадарского озера (Старчева Горица, Бешка или Брезовица, Морачник, Краина), в том же духе святогорской скитской архитектуры, преобладавшей в то время, благодаря синаитско-святогорскому движению в области Скадарского озера, в Зете до Горняка и Поганова на Ерме (*То же, стр. 108, 111, 117*). Такие поселения скитского типа, появлялись спонтанно не только вокруг общежительных монастырей, но и вокруг отдельных личностей, отличавшихся особой духовной силой и притягательностью. Создавали их, в основном пустытники, молитвенные молчальники, которые и со своим прибытием в Сербию, продолжали вести, начатый на Святой Горе или еще где-то, уединенный молитвенный образ жизни.

Константин Философ, создавая житие деспота Стефана Лазаревича и подчеркивая, что жизнь в его стране – *«словно церковь Божия»*, особое место отводит этим монахам пустынникам, *«которые все красоты мира заменили единственно прекрасным Христом»*. Он пишет о них, помимо прочего, и такое: *«Они живут в дивных пустынях и обителях, таких, что даже и самые ленивые побуждаются притекать к ним. Среди них многие избранники, которые хранят святые добродетели в сих обителях. Есть и молчальники многие, по великому Ефрему (Сирину), и говорят они лишь с шелестом листьев, водой и птицами. Среди них множество монахов, которые непрестанно, трудом воспевают и славят Бога в Троице, подобно непрестанно славящим Его ангелам, так, что можно вторить им: «Венчаешь лето благости Твоей, и стези Твои источают тук... и холмы препоясываются радостью» (Пс. 64,12–13). (Арх. Иустин Попович, «Житие Св. Деспота Стефана Высокого», Жития за июль, Белград 1975, стр. 418–419).*

Кто же и откуда были эти «хранители святых добродетелей»? А были это, именно те смиренные подвижники, которые в народной памяти и предании сохранились (во всяком случае на земле Моравской Сербии, где были в

большинстве), под именем – **Синаиты**. Многочисленные монастыри и пустыни Моравской Сербии, хранят их мощи и святые предания о них. В силу уединенности образа жизни и смирения, мы не знаем теперь имен и происхождения многих из них. Народная память хранит имена и места погребения лишь некоторых; сохранилось полное житие только преподобного Ромила Раваницкого и некоторые исторические сведения, не всегда точные, о преподобном Григории Синаите Младшем, авторе жития преподобного Ромила.<sup>9</sup>

Народные предания, которые собирал М. Дж.Миличевич, говорят о святом числе – «семи Синаитах», которые бежав с Востока, поселились все в краях от восточной Моравы до Дуная»<sup>10</sup>. Было же их много больше, особенно, если их появление и количество рассматривать в более широком историческом контексте, т. е. в составе, этого единственного в своем роде, синаитско-святогорского исихастского движения. По народному преданию, это название преимущественно принадлежит ученикам преподобного Ромила Раваницкого и преподобного Григория Синаита Младшего (Горняцкого), чьим духовным источником служили монастыри Раваница и Горняк. И действительно, Синаиты преобладали в Моравской Сербии, от Моравы и Млавы до Дуная и Баната, но селились они и в других сербских краях, особенно в Метохии, в окрестностях Призрена, в Зете Балшича, и, как мы увидим, везде вплоть до Метеоров в Фессалии. Так, например, кроме Григория, тогда – пустытника и переписчика из Призрена, о присутствии синаитов в восточной области, в Метохии, свидетельствует название – **Синай**, где находятся несколько разрушенных церквей (*Ср. В. Петкович, «Обзор церковных памятников в истории сербского народа», стр. 296*). Если посмотреть на это явление шире, то можно сказать, что все значительные духовные личности того времени могут быть причислены к «синаитам». Потому что, принадлежность к «синаитам» не означала обязательного пребывания на Синае, это значило – быть носителем синаитского духовного идеала, быть подобным синаитским подвижникам по образу жизни. А это и было главной характеристикой Синаитов и исихастов в Сербии XIV и XV веков. Вдохновленный Григорием Синаитом, святогорским «преображением» и исключительно богатой пустынноческой духовной литературой, этот тип монашества, был основан на нестяжательности, труде, отречении от мира, устремлен к молитвенному уединению, полностью сосредоточен на Царстве небесном, непрестанной молитве и духовном совершенстве. Если прежде в Сербии, основным и едва ли не единственным типом монашеской жизни было общежитие в больших богатых царских Лаврах, то теперь скитская и пустынноческая жизнь, синаитского и святогорского типа, становится более притягательной для монахов. В Сербии и раньше встречались пустытники, но никогда в таком множестве, как в то время. У такого монаха нечего было украсть, кроме самой жизни, поэтому он был способен выжить в самых тяжелых условиях, чего нельзя было сказать о монашестве из крупных и богатых общежительных монастырей.

Говоря об этих Синаитах, В.Розов, не без оснований утверждает, что с ними связана, крупнейшая в истории Сербии, реформа монашества и монашеской жизни<sup>11</sup>. Благодаря им и их влиянию на душу народа, тем изменениям, которые произошли в народной душе, ослабло влияние Запада на Сербию и своей судьбой

она становилась духовно и культурно, все более тесно связанной с православным Востоком.

Одной из главных причин того, что имена всех этих святых людей не сохранились в народном и церковном предании, было их желание остаться неизвестными, скрыть свой подвиг. То, что пишет о преподобном Феодосии Тырновском, одном из выдающихся учеников Григория Синаита, (*он также является очень значительной личностью, – вместе со своим учеником, впоследствии патриархом Тырновским Евтимием и его многочисленными учениками, которые переселились в Сербию, – в распространении синаитско-святогорского движения в сербских землях*), характерно и для всех его прямых или косвенных последователей – «Феодосий, – говорит его жизнеописатель и духовный брат цариградский патриарх Каллист, – старался, чтобы никто не узнал откуда он и к какому народу принадлежит». Он упражнялся в «умном делании», т. е. постоянном молитвенном безмолвии, в «строгом воздержании, хранил «сердечную преданность Богу». Его родиной был Горный Иерусалим, а братьями и близкими – воинство Небесное. Что же до земного, дольного отечества, он был – эдемитом, т. е. райским человеком, созданным «по образу и подобию Божию» (Др. В.Сл. Киселков «Житие св. Феодосия Тырновского как исторический памятник», София 1926, стр. 112). Поэтому Светозар Радойчич, говоря о художниках конца XIV века, не без оснований говорит, что весьма трудно определить их национальность и язык – почти все хорошо говорят по-гречески, при переводах часто путают сербский и болгарский, можно предположить, что некоторые из них Влахи или Арбанасы (албанцы) (Св. Радойчич, «Форма и мысль в древней сербской живописи», *Летопись Матицы Сербской, год 147, июль-август, 1971, кн. 408, св.1–2, стр.6*). Если это относится к художникам и писателям, которые преимущественно были монахами, то тем более, это касается пустынников Синаитов. Не будет удивительно, если бы среди них, наряду с сербами и болгарами, влахами и албанцами, нашлись грузины или сирийцы. Своей жизненной позицией, мировоззрением и подвигами, эти святые люди возрождают библейское новозаветное понимание нации. Для них нация – христианский **народ Божий**, «наш род христианский», один единственный, христообразный и хриstopодобный, собранный в единстве веры и жизни, из разных племен и краев земли.

Такое понимание нации, делает второстепенными биологическую принадлежность, язык и др. На таком понимании нации, т. е. понимании ее, как соборной всеобъемлющей Церкви, не знающей границ и разделений, объединился изнутри, т. е. на духовном внутреннем плане, до той поры страстями разоренный Балкан и в течении XIV и XV веков, был духовно готов и способен выдержать азиатское исламское нашествие и многовековое рабство.<sup>12</sup> Эсхатологический дух синаитско-святогорского монашества и такое, синаитско-новозаветное понимание нации, сыграли первостепенную роль в формировании всего того, что подразумевалось под «Косовским заветом», т. е. выбором князем Лазарем Царства небесного, и всей его (и его последователей) политики по отношению к иконописцам, писателям, архитекторам, переписчикам, монахам, стекавшимся в то время в Сербию. Все это выносило и создало в Сербии и других православных

странах, культуру соборного вселенского этоса и характера, пронизанную светом нетварного света, и поэтому непостижимую без горней (неотмирной) перспективы.

Первоначально непосредственной причиной переселения монахов из Палестины и Синая, были войны, бушевавшие в Сирии и Палестине во второй половине XIV века, а затем, вторжение монголов в Сирию, в конце XIV и XV веке; что касается причины переселения святогорских исихастов и монахов-учеников Григория Синаита из Болгарии в сербские земли, то ей послужило поражение в Марицкой битве (1371), волнения из-за постоянных разбойничьих нападений на эти области. После Марицкой битвы, говорится в житии преподобного Ромила, многие святогорцы и пустынники, «из страха агарянского», «от Святой Горы избегоше». (Ср. Вл. Розов, «Святой Савва и сербы в Святой земле и на Синае», Мысль 1928, кн. 28, св.5 и 6, стр. 336. П.А.Сырку, «Монаха Григория Житие преп. Ромила», Памятники древней письменности и искусства, 136 (Санкт-Петербург, 1900), стр. 32). Тяжелое положение на юге, привело к бегству монахов их старых королевских и царских лавр, в более защищенные места и тихие пределы Моравской Сербии. Очаг сербского монашества переносится из Косова и Метохии, Ибра и Рашки, на берега Большой и Западной Моравы, простираясь до Савы и Дуная. В то же время, движение монахов с Востока в западные края, не исключало и противоположного направления, особенно, с наступлением более спокойных времен – Святая Гора в XIV-XV веках наводнена сербскими монахами, и как мы видели, их было немало и в Палестине и на Синае. Монашество Моравской Сербии не только не угасило, но все более воспламеняло свою любовь, к древним монашеским центрам (Ср. В.Маркович «Православное монашество», стр. 124, 126).

Однако, главные пути синаитских монашеских переселений в сербские края, вели из Парорийской пустыни через Болгарию и Святую гору, из Святой Горы через Македонию, Албанию и Зету; из Палестины и Синая через Крит, Святую Гору, Македонию и Парорию. Этот путь включал в себя и Цариград, который, благодаря патриархам – исихастам и паламистам, стал еще одним центром византийско-славянской культуры и духовно-политических событий на Балканах.

Наиболее известным и выдающимся среди синаитских поселенцев, непосредственно связанных с преподобным Григорием Синаитом, был **преподобный Ромило Раваницкий**. Его Житие написал близкий его ученик и сподвижник – Григорий Младший Горняцкий, названный «краснописцем», также известный как Синаит.<sup>13</sup> Ромило родился в Видине, от отца грека и матери болгарки. Был назван Райко (Руско?). Там же вырос и получил первое образование, но тайно покинув родной край, отправляется в Загору близ Тырнова, где принимает монашеский постриг с именем Роман. Жаждавший более строгой духовной жизни, уходит вместе с другом Илларионом, в Парорию, к уже известному тогда Григорию Синаиту, от которого узнает синаитские духовные предания и принимает образ жизни, полный послушания, верности духовному отцу и смирения. После кончины Григория (1346) и упокоения старца, который стал его наставником после Григория, со своим новым старцем и другом Илларионом, несколько раз переходит из Загоры в Парорию, с одной стороны, из-за разбойничьих нападений, с другой, ради уединения и молитвенного безмолвия. В Парории к нему присоединяется и

Григорий из Цариграда, позже, автор его жития. После своего возвращения из Загоры в Парорию, он уходит глубоко в горы, строит себе келью, принимает великую схиму с именем Ромило. Там он проводит пять лет, без всякого общения с людьми, затем снова возвращается в Загору, чтобы затем отправиться на Святую Гору. Со временем, вокруг него собираются монахи, особенно из его народа, ради духовных наставлений. Его биограф пишет, что он от ранней молодости обладал даром привлекать к себе других, образом жизни и мудрым словом. В жажде уединения, он и здесь менял места пребывания, пока не поселился в Мелане, в окрестностях Большой Лавры. По свидетельству автора его жития, он имел великую веру в Бога и всем открывал свое милосердное сердце, «И не только людям, но и птицам и насекомым и зверям» (*Арх. Иустин Попович, Жития за январь, стр. 510–511*).

Его келья стала местом, где собирались многие, ищущие духовных наставлений и желающие уврачевать свои страсти. Старец Ромило, как и все исихасты, особенное значение в духовной жизни придавал духовному отцовству и послушанию. Отношения ученика к духовному отцу, исихасты отождествляют с отношением апостолов к Христу. Снова, в поисках покоя, еще раз изменив место пребывания и поселившись с северной стороны подножия Афона, он, после гибели христианских войск на Марице, оставляет Святую Гору. С группой учеников отправляется в Авлон (Валон, Албания), а оттуда в новопостроенный монастырь Раваницу в Сербии, в котором впоследствии скончался и был похоронен, по сей день почивают там его мощи. Его житие написано сразу после его кончины, на греческом языке, его учеником Григорием Младшим, который пришел за ним из Болгарии в Святую Гору и остался там после ухода Ромила с Афона. Славянский перевод жития появился в Раванице (около 1390/91); перевел его, вероятно, какой-то его ученик – раваницкий монах.<sup>14</sup> Его ученики основали недалеко от Раваницы, монашеское поселение, по образцу святогорских скитов. Поэтому, справедливо сказано в «Даниловом слове» о царе Лазаре, что он – «горы и холмы исполнил беше иноческих составленных жилищ, иже уединением и всяким безмолвием себя Богу присвоив» (*Дж. Трифунович, «Сербские средневековые рукописи о князе Лазаре и Косовской битве», Крушевац, 1968, стр. 48*). Раваницкие монахи синаитского духа, создавая службы, похвалы, жития, в духе синаитского исихазма, во многом способствовали церковному прославлению князя Лазара. В этих похвалах косовское поражение уже начинает прославляться как «славная победа» Лазара и принятие «мученического венца». Исторические события толкуются в метаисторическом свете, свете Царства небесного, историческая горизонталь, осмысливается единственно возможным образом – эсхатологической вертикалью, логикой креста и Голгофы. (*Ср. Дж.Сп. Радойчич «Литературные произведения и события в средневековой Сербии», стр. 215–216*).

Примеру преподобного Ромило следовал и его ученик и сподвижник **Григорий Синаит Младший Горняцкий**, с группой своих учеников<sup>15</sup>. Его происхождение неизвестно, из написанного им (по-гречески) жития преподобного Ромила, мы узнаем, что он пришел из Царьграда, следовательно, можно предположить, что он был греком.

Хотя древнее святогорское предание утверждает, что пришел он «из Сербии». Родился в конце XIII или в начале XIV века. Где он подвизался до прихода в Парорию, трудно установить. Там он вместе с Ромило был послушником старца Иллариона, которого Ромило просто принудил стать их духовником после смерти их старца. Когда Ромило ушел на Святую Гору, Григорий и Илларион остались в Загоре. После же кончины Иллариона, Григорий и сам отправляется в Святую Гору, становится там духовным чадом Ромила. После ухода Ромила в Авлон и Сербию, Григорий остается на Святой Горе. Святогорское предание приписывает ему основание монастыря – Григориат, названного по его имени. Из-за нападений агарян и он покидает Святую Гору и вместе с группой своих учеников идет в Сербию, где их принимает князь Лазар. Вокруг пещеры, где он подвизался, в Ждреле Браничевском, у подножья Хомольских гор, на левом берегу Млавы, создается новая монашеская община скитского типа, в которой, во времена Деспота Стефана, подвизалось 300–400 монахов (*Д. Митошевич, «Рукумия и Брадача», Смедерево, 1971, стр.8*).

С помощью князя Лазара, Григорий воздвигает здесь храм Введения Богородицы, и получает от сербского патриарха Спиридона (1380), грамоту на основание монастыря. Время его кончины неизвестно. Согласно одному преданию, он снова вернулся на Святую Гору и там упокоился в монастыре Григориат в 1406 году, там же до 1761 года, оставались его мощи, пока монахи, из-за пожара, не перенесли их в монастырь Горняк. По другим преданиям, он упокоился в Горняке, где и был погребен, вблизи пещерной церкви св. Николая<sup>16</sup>. Ныне мощи его находятся в Горнякском монастыре, а недавно, частица их перенесена в монастырь Григориат. Григорий был образованным монахом, это видно по его прозвищу – «краснописец», говорящему о том, что он был переписчиком книг; написал житие Ромила<sup>17</sup>. По своему образу жизни он получил имя Григорий Молчаливый. Празднуется 7 декабря.

С личностью Григория Молчаливого некоторые отождествляют личность **Григория Войловицкого**, которого также называют Синаитом. И действительно, в монастыре Войловица, в 1771 году и позже упоминаются мощи некоего Григория Синаита, почивающие «во гробе», «в земле». Дж. Радойчич предполагает, что если здесь говорится о мощах Григория Младшего, они были бы перенесены после второго Переселения из Сербии (1738).

Но он справедливо задает вопрос – если это мощи Григория Горняцкого, временно перенесенные в Войловицу для спасения от турок, для чего было закапывать их в землю? Л. Павлович, в качестве доказательства, что речь идет о каком-то другом Григории, приводит надпись, на изданном в 1719 году, в Москве, «Апостоле» (надпись относится к 19 веку), которая говорит, что эта книга принадлежит общежительному Войловицкому монастырю, где находятся мощи преподобного Григория Синаита; в то же время, упоминаются мощи Григория в Горняке (*Архим. Иустин Попович, Жития за декабрь, стр. 258*). Весьма вероятно, что мощи Григория Молчаливого, согласно свидетельству святогорского протоиерея Гавриила Хиландарца (16 век), в житии Нифона II, патриарха Цариградского, некоторое время находились в монастыре в Орешковице (полностью или частично), а здесь речь идет о каком-то другом Григории, также

принадлежавшему к кругу монахов Синаитов. Это предположение подтверждает и тот факт, что монастырь Войловица был воздвигнут князем Лазаром, после захвата придунайских земель (1383)<sup>18</sup>. Таким образом, и этот Григорий Войловицкий, мог быть, о чем у нас нет никаких прямых сведений, одним из монахов Синаитов, учеников преподобного Ромила и Григория Младшего.

Сохранилось упоминание и скудные сведения еще о некоторых, из многочисленных монахов Синаитов, принадлежавших к кругу учеников преподобных Ромила и Григория Горняцкого, или, вероятно, к более широкому кругу монахов Синаитов. Они действительно сохранили обет «чужестранничества», одну из главных добродетелей синаитских исихастов, и сокровенного небесного жития на земле. Среди тех, о ком еще есть исторические сведения и народные предания, свидетельствующие об их великом примере при жизни и после смерти, на первом месте следует назвать преподобного **Сысоя Синаита**. Преподобный Сысой – игумен Хиландарского монастыря, был близок князю Лазарю, по некоторым сведениям был даже его духовником.<sup>19</sup> Он упоминается в одной из грамот княгини Милицы. Считается, что он был одним из учеником преподобного Ромила. Жил в селе Сисоевце, в 12-ти километрах от Раваницы. Княгиня Милица в 1398 году подарила ему имение в окрестностях Парачинова Брода, но позже, оно было возвращено Великой Лавре.

И село, и монастырь Сисоевац, получили название по его имени. В монастыре находится его могила, а в церкви – фреска, на которой он изображен, держащим в правой руке церковь, как ктитор. Храм посвящен празднику Преображения, что еще раз доказывает принадлежность к синаитскому монашеству: праздник Преображения был особенно любим синаито-святогорскими исихастами, об этом говорят посвященные ему многочисленные храмы, восходящие к тому времени, на территории от Метеора в Фессалии до Дуная. Преображение Фаворским нетварным светом, как человека, так и всего творения – один из центральных мотивов синаитско-паламитской жизненной философии. Народ почитает Сысою как преподобного и чудотворца. Его имя упоминается 1509 годом, а монастырь его пришел в запустение, по всей видимости, в конце XVII века<sup>20</sup>.

В окрестностях Раваницы, возле «Ромиловой пещеры» (которая была разрушена во время строительства шахты Сене – Равна Река) и его чудотворного источника, жил и **преподобный Андрей Синаит**. Жители Сени и сейчас рассказывают о том, как близ села была пустынька, в которой жил этот Андрей пустынный. Народное предание рассказывает, как он – «запряг мишку змеей» и отправился посетить пригласившего его владыку. (*Л. Павлович «Культы лиц у сербов и македонцев», стр.200*).

С именем монахолюбивого князя Лазара, великого ктитора, предание связывает и монастырь Рукумия, под Сопотом на Млаве, возле Пожаревца. В Рукумии находился гроб еще одного пустытника **преподобного Мартирия Синаита**, о котором у нас нет никаких сведений. Само название монастыря, связано с греческим словом «гирокомион» (больница для престарелых монахов). Народ веками почитал преподобного Мартирия как святителя (*Д. Митошевич «Рукумия и Брадача». Л. Павлович, цит. соч., стр.199, В. Петкович «Обзор памятников», стр. 290*).

В монастыре Туман, в Голубце, посвященном Св. Архангелу Гавриилу, почивают мощи **преподобного Зосимы Синаита**<sup>21</sup>. Согласно преданию, Зосима жил в каменной пещере, в том месте, где и сейчас находится его пустынька. Строительство монастыря, связано с именем Милоша Обилича, который во время правления Лазаря, владел Браничевской областью.

Имение Обилича находилось в ближайшем селе Двориште. Согласно народному преданию, как-то на охоте, он случайно попал в пустытника Зосиму, на своих плечах он принес тяжело раненного пустытника в свой дом, чтобы оказать ему помощь. Рана оказалась смертельной, предчувствуя кончину старец произнес – «Ту мани (оставь меня здесь) и дай умереть». От этого произошло, по преданию, название Туман, потому что на этом месте Милош похоронил святого и, в покаяние, воздвиг храм. Но он не успел закончить строительство храма, так как отправился в Косово на битву (*Ср. Д. Митошевич, цит соч. стр. 12–13*). Недалеко от Голубца находились стены церкви Челии, где, по преданию, преп. Зосима совершал богослужение. Его могила веками почиталась как святыня. Во время восстановления монастыря, в тридцатые годы нашего столетия, были обретены мощи преподобного, именно под той плитой, на которой молился верующий народ. Раскопки мощей, которые оказались «чисто золотого желтого цвета», производил русский игумен Лука с братией (*Д. Митошевич, то же, стр. 14–15*).

Менее известен в народном предании – **Даниил Синаит**, чьи мощи находятся в Благовещенском монастыре, возле городка Ждрелы (Горняцкое ущелье). Даниил скончался в XIV веке. Судя по месту его пребывания, он мог быть учеником Григория Горняцкого. Сам монастырь относится к XIV-XV вв. Приблизительно в 1428 году, духовник монастыря, Виссарион, позвал Радослава живописца, известного переписчика из монастыря в Дайше, переписывать Евангелие и другие книги. В одной из записей 16–17 века, упоминается Григорий, игумен этого монастыря, в котором почивает, как было записано, «отец наш» – Даниил Синаит. Преподобный Даниил Синаит, упоминается и в 16 веке, в октоихе пятигласнике (нр.182) монастыря в Шишатовце. Позже, монастырь был разрушен до основания, до наших дней сохранилась только пещерная келья, она замурована и в ней собраны кости, найденные в 1930 году. Мощи ли это Даниила, или они остались под развалинами монастыря, не известно.

Наряду с преподобными Ромилом, Андреем и Сысоем Синаитами, монастырь Раваница, связан с именем еще одного пустытника, **преподобным Вавилом Синаитом**. Преподобный Вавило подвизался в ущелье речки Раваницы, в двух-трех километрах от монастыря. Нам известно только его имя, других сведений не сохранилось.

На Мойсинской горе находится множество церквей и монастырей, связанных с периодом правления Лазаря, и с монахами носителями духа синаитско-святогорского движения. Предание говорит, что на горе, которая и называлась «Мойсинской Святой Горой», было около 25 монастырей, а есть сведения, говорящие о 50-ти монастырях. Среди сохранившихся монастырей, самый известный – монастырь Св. Романа, на пути от Ражня к Джунису, недалеко от Южной Моравы. Монастырь связан с именем **преподобного Романа Синаита**. Монастырь построил (или восстановил) князь Лазарь или один из его слуг. К его



южной стене пристроена часовня, в которой находятся мощи преподобного Романа Синаита.<sup>22</sup> Маловероятно, что речь идет о Романе, ученике Св.Климента и Наума, т.е. о Романе, жившем на 200 лет раньше Неманичей (*Ср. Иустин Попович Жития за август (16), стр. 287*). Видимо речь идет об одном из Синаитов, о чем свидетельствует предание, архитектурный стиль церкви и время строительства (восстановления) монастыря, тем более, что вся область Мойсиня связана с синаитами. Преподобный Роман пользуется большим почитанием народа, день прославления – 16 августа.

Наряду с преподобным Романом, сохранилось и имя **преподобного Нестора Синаита**, который, по преданию, был его братом. Преподобный Нестор воздвиг церковь выше села Витковац, на левом берегу Моравы, посвятив ее Св. Нестору. Похоже, что это тот самый Нестор, причисленный к самым выдающимся духовным личностям эпохи князя Лазара.

Помимо церквей Св.Романа и Св. Нестора, упомянем и следующие церкви и храмы, рассыпанные по Мойсинской горе и впадинах Послонской горы – Св. Петка Трнянская, Св. Петар, Джунис, Св.Архангел в селе Црквине, Каоник – церковные развалины, Бралина в Расинском районе (сохранился фундамент), Яковац, Стеванац, Варламовац, Св. Петка Сталачка. Мойсинские церкви, как правило, расположены в скрытых, иногда труднодоступных местах. Все они построены в стиле святогорско-моравской архитектуры, преобладавшей в то время. Монастыри Яковац и Стеванац, предание связывает с братьями **Иаковом** и **Стеваном**. Их архитектура также принадлежит моравской школе, что указывает, на ктиторов Синаитов. Особенно нужно выделить церковь Пресвятой Богородицы в Джунисе, названную народом Джунисия. Это место в наши дни снова стало одним из самых значительных святынь Сербии. Само ее название говорит о некоем **Дионисии**, но о каком именно Дионисии идет речь, у нас нет никаких исторических данных. Не исключено, что это опять же некий **Дионисий Синаит**. В XIV веке был известен Дионисий, ученик преп. Феодосия Тырновского (ученик Григория Синаита Старшего). Согласно сведениям из жития Феодосия, он был священником, великим подвижником и пустынником, трудом зарабатывал свой хлеб; был премудр в Св.Писании, знал греческое и славянское Писание, «был в разуме глубок». По житию Феодосия и по Владиславу Граматику, этот «дивный кир Дионисий», перевел на славянский язык «Маргарит» святителя Иоанна Златоуста. Известно, что большое количество учеников преподобного Феодосия и патриарха Тырновского Евтимия, перешло в Сербию после падения Болгарии (1393), поэтому и предположение о приходе Дионисия в Мойсин имеет основание.

Упоминается и еще один Дионисий в «сихастии», хиландарской обители (1408 г.). Дионисием звали и сына жупана Вукосава, в крещении нареченного Држман, который, видимо, был из рода князя Лазара. Жупан Вукосав получил от царя Душана «пустошь Петрусу». Он построил церковь Богородицы Петрушской, в Лешье (1360), близ Парачина и пожертвовал ее, в качестве метохии, Хиландару. Здесь, вероятно, и подвизался монах Дионисий, во всяком случае, первое время. Тот ли это Дионисий из «сихастии» хиландарской и связан ли он как-то с Джунисом и Дионисием Джуниским, трудно определить. Огромное уважение, которое исихасты испытывали к Дионисию Ареопагиту и, приписываемым ему

произведениям (эти произведения, именно в этот период, переводит на сербский язык известный инок Исая), сделало имя Дионисий, также как и Григорий, популярным среди монахов того времени. Существует и такое предположение, что название Джунис, связано не с подвизавшимся здесь пустынником, а с храмом Св. Дионисия, что менее вероятно.

Помимо упомянутых Синаитов, сохранилось предание и о **преподобном Иове Синаите**, который жил в Прекопечи под Крагуевцем. Здесь умер и похоронен. Местная церковка была разрушена и его мощи, в 1735 году, были перенесены в новопостроенный монастырь в Драче. Накануне Второй Мировой войны, в Прекопечи, на месте развалин его монастыря была построена церковь, посвященная преподобному Иову. Жители окрестных сел и сейчас притекают к могиле преподобного с молитвой об исцелении.<sup>23</sup>

Хранит предание и имя **предподобного Йоша Синаита**, жившего и подвизавшегося в пещерах холма Шареника близ Йошаницы (Ягодина). Также как о преподобном Зосиме, которого ранил Обилич, и о нем предание говорит, что его случайно ранил во время охоты князь Лазар. На месте гибели Йошы, князь Лазар позже построил монастырь Йошаницу<sup>24</sup>. С южной стороны от западного входа в церковь и сейчас находится его захоронение, к которому народ прибегает за помощью и исцелением.

Существует предположение, что к Синаитам принадлежал и **инок Герман** – «последний среди иноков», основатель монастыря Преображения Господня в Липовце. Его имя упоминается в надписи над западным входом в церковь. Основание монастыря связано со скитом, находившимся в скале, левее от Врела, на юго-востоке от монастырского храма. Речь идет о пещере в вертикальной трещине скалы.

В ней, по преданию, жил и подвизался инок Герман, до постройки храма, воздвигнутого во времена Стефана и Вука Лазаревича. Похоже, что этот Герман та же личность, что и Герман из монастыря в Зрзе, который в пору правления царя Душана, вместе со своими внуками (по В. Радовановичу, они были ему племянниками) митрополитом Йованом и иеромонахом Макарием, зографами, построил монастырь в Зрзе, посвятив его Преображению. Во время Баязита, монастырь был разорен; иеромонах Макарий, вероятно, ушел в Крушевац расписывать Любостыню, а инок Герман и Йован больше не упоминаются. Не удался ли инок Герман, как Макарий и многие другие монахи, на север и не поселился ли в пещерах, где позже, с помощью Вука и Стефана, основал общежительный монастырь (1399г.)? Монастырь, по стилю архитектуры, принадлежит к той эпохе, и все в нем и вокруг него, связано с монашеским исихастским духом. (*Прот. Петар Гагулич, «Монастырь Святого Стефана в Липовце», Белград 1977, 17–23*). Жива в народе память и о некоем **отшельнике Стефане**, подвизавшемся в тех же пещерах. О нем говорят, как о великом молитвеннике и народном благодетеле. Существует даже предание о том, что в той пещере какое-то время жил Стефан Высокий, молясь об о спасении народа от «безбожных агарян». Почитание Св. Стефана среди местных жителей очень велико. Оно нашло отражение и в почитании Архидиакона Стефана. Многие приняли день его церковного прославления как свою Крсну Славу, и в монастыре

особо прославляется перенесение мощей Арх. Стефана (*То же, стр. 64–65. Гордана Бабич, «Общественное положение ктиторов в Деспотовине», стр.113.*

Предание о том, что в монастыре Нимник, который находится недалеко от монастырей Туман и Горняк, подвизался и упокоился преподобный **Николай Синаит**, записал в прошлом веке Иоаким Вуич (*Иоаким Вуич, «Путешествие по Сербии», I, СКЗ, Белград 1902, стр.65*). Данило Попович и Душан Митошевич, подтверждают это предание, тем более, что рядом с монастырской церковью находится гроб неизвестного святителя, именуемый народом – «Святыня». Возможно, этот преподобный Николай, был одним из учеников Григория Горняцкого? <sup>25</sup>

И Овчарско-кабларское монашеское поселение, которое и сейчас зовется «Сербской Святой Горой», не без основания связывается с синаитско-святогорским движением XIV-XV вв. К монахам Синаитам принадлежал, по всей вероятности, и св. мученик Иоанн Стеницкий.<sup>26</sup> Преподобный Иоанн подвизался в «Лештянской пустыни» (Лешье на Црнице близ Парачина).

Здесь, по просьбе деспота Стефана, он переписывал Панегирик (хранился в монастыре Св. Павла на Святой Горе, сгорел во время пожара 1901 г). Во время турецкого нашествия удалился в монастырь Св.Иоанна Предтечи, известный под названием «Стеник» («Скальник» – скалистое место горы Елицы). Среди пещер, окружающих монастырь, есть «пещера св. Иоанна», в которой, по преданию, он подвизался. В пещеру эту поднимались и спускались, как и в «Тришину пещеру» (некий Триша юродивый), с помощью «петель и клиньев», забитых в каменный массив. Согласно тому же преданию, Иоанн был сначала на Святой Горе, а затем пришел в монастырь Стеник, в котором была тогда «сотня монахов и семь писцов», и стал его игуменом. Преподобный почти все время проводил в посте и молитве, в монастырь он спускался по воскресным и праздничным дням на Литургию, и тогда, когда из других «пяти окрестных монастырей приходили монахи для наставления». Мученически погиб. По подлинной записи священника Илии, в 1474 году, в церкви в Ежевице, «погубила безбожная рука исмаильская кира (*Господина – греч.*) Йоана Лештянского и Стеницкого... Увы нам!» По некоторым сведениям, это случилось в Духов день 1462 года, на «Святыне» близ монастырского источника, по другим, его заперли в церкви вместе с монахами и верующим народом и подожгли, все сгорели заживо. Есть версия, что турки посадили его на кол рядом с монастырем, а монастырь сожгли (*Станич Р., то же, стр. 111*). В те времена в долинах Западной и Голийской Моравы, были действительно крупные и сильные монашеские колонии, особенно в Овчарско-кабларском ущелье, в котором, только монастырь Николье насчитывал 300 монахов. И в Стеницком монастыре было много монахов, некоторые из которых занимались переписыванием книг, об этом свидетельствует «писарница», специальное помещение, находящееся в западной части монастыря (*В.Ст.Караджич, Даница, 1826,3. Протич, то же*).

В упомянутой уже «Лештянской пустыни» (из которой Иоанн Синаит, переселился в монастырь Стеник), в монастыре Св. Петки, близ Парачина, также находится, по преданию, могила одного неизвестного **безымянного Синаита**. И сегодня народ собирается к ней и к «роднику», несет свои дары. Не может ли

быть этот святой, старцем Дионисием, основателем монастыря и сыном жупана Вукосава? Связь этой «пустыни» с Хиландарским монастырем (Вукосав подарил ее монастырю в 1360 году), пребывание в нем Иоанна Стеницкого и могила другого безымянного синаита, говорит о связи Лештянской пустыни со Святой Горой и монахами синаитами.

В монастыре Витовница близ Петровца, на Млаве, строительство которого связано со временем правления князя Лазара, находится могила еще одного **неизвестного Синаита**. Безымянный преподобный Синаит похоронен с северной стороны средней части церкви. Сейчас гроб его пуст. Местные жители притекают к нему как чудотворному.

Наряду с преподобным Григорием Войловицким, в тех же, задунайских краях, помнят еще одного **неизвестного Синаита**. Его могила находится в монастыре Базьяш в Банате. Монастырь посвящен празднику Преображения, любимому монахами синаитами и исихастами XIV-XV вв., празднику. По преданию, он был построен в конце XV века, также как и монастырь **Боджани**, первыми монахами которого были постриженники и беженцы из монастыря Ресавы (иеромонахи Никанор, Никодим, Филофей, Герасим, Феофилакт, диаконы Герман, Елефтерий и Аксентий). Они бежали от угрозы турецких набегов, которым Ресавы подвергалась дважды (1439, 1456 гг.). (П. Момирович «Монастырь Боджани», 11,15–16). С этим распространением монахов Моравской Сербии, расширялось и распространялось благотворное влияние синаитско-святогорского духовного предания.

Недалеко от задушбины княгини Милицы, монастыря Любостыня, оформилась «Любостыньская пустынь», мужское монашеское поселение, которая поддерживала близкие связи со Святой горой и Синаитами. Само название говорит о синаитском исихастском духе. В ней монахи пустынники занимались переписыванием книг. Один из самых известных – **Радослав живописец**, который пришел со Святой Горы, по просьбе деспота Стефана, переписывать Евангелие, "Судей, Левит, Второзаконие, Моисея пять книг и Зонару».

По записям этого «Радослава живописца», мы узнаем и о крупном монашеском поселении под горой Висока, на реке Дайше (Дальше). Этот монастырь – Рождества Богородицы, основал «инок», святогорский переписчик, пришедший по просьбе деспота Стефана, сначала (1421) в «пустынь Любостыньскую» и задержавшись в Сербии, основал монастырь, в котором собралось 35 монахов. Монастырь был основан во время правления деспота Стефана и патриарха Никона. Монастырь поддерживал близкие связи со Святой горой и быстро стал духовным центром всего края. Сюда собирались монахи, жаждущие «небесного шествия и преподобного жития». Вокруг них собирался народ из венгерских и мусульманских краев, ради благословения и молитвы, и *слушая наставления – от злых вещей отвращался*. Но монастырь пострадал от венгров же, во время захвата Голубца, и монахи были вынуждены его покинуть. Радослав живописец, после разорения Далши, упоминается как переписчик в монастыре Благовещенья в Ждреле, в котором когда-то подвизался Даниил Синаит. Насколько крупным было это святогорское исихастское монашеское поселение, можно судить по тому, что на берегу реки Старая Дайша были найдены развалины семи церквей.<sup>27</sup>

По образу жизни, к Синаитам можно причислить и **Св. Ефрема пустытника**, патриарха Сербского. Св. Ефрем – болгарского происхождения, родился около 1311 года.

Жил на Святой Горе, откуда из-за турецких вторжений, со своими учениками, перешел сначала в Ибарское ущелье, затем в Дечанскую пустынь, а после этого, в пещеры над Быстрицей, близ Печа. Находясь там, был избран патриархом, в период примирения Сербской и Цариградской патриархий (1375 г.). Дважды покидал патриарший престол, сначала удалившись в монастырь Св.Архангелов близ Призрена, а затем, в пустынное место в окрестностях Печа, где и упокоился 15 июня 1399 года. Мощи его почивают в Печской патриархии. Св. Ефрем был другом тогдашних исихастов, Цариградского Патриарха и Евтимия Патриарха Тырновского, который был исихастом и Синаитом, благодаря своему учителю Феодосию, самому известному ученику преподобного Григория Синаита в Болгарии. Именно в его время, благодаря примирению с Цариградской патриархией, сербским государственным Соборам (1374,1375), массовым переселениям сербских, греческих, болгарских монахов с Афона и других мест, чувствуется сильнейшее влияние святогорского монашества на Сербию. В ту эпоху, переселения монахов захватили и более широкие области, так, после падения Армянского государства (в 1375 году) и армянские монахи бежали в Молдавию, Влахию и Сербию. Поэтому не удивительно, что во второй половине XIV века замечено влияние на культуру балканских православных народов, Армении, Сирии, Палестины, Кавказа и даже Арабов. В конце XIV века, после поражения Болгарии (1393), вторая крупная волна ученых болгарских монахов, которые также, через патриарха Евтимия вышли из школы Григория Синаита и его учеников, захлестнула Моравскую Сербию и нашла прибежище в деспотовине Стефана Высокого. Среди них особенно выделялся Константин Философ, значительной личностью был Григорий Цамблак и др. Монастырь Манасия, задушбина Стефана Высокого, стал духовным и культурным центром, место, в котором зародилась **Ресавская школа**, влияние которой, позже, достигало не только Болгарии, но и России.<sup>28</sup>

К движению Синаитов и святогорских исихастов, по времени и по духу, принадлежит и преподобный **Никодим Тисманский**, основатель множества монастырей в Румынии, справедливо названный «просветителем Румынии». Родился в Македонии, от отца грека и матери (по преданию) сербки (румынские жития говорят, что он был македоно-влахского происхождения), чувствовал себя «Евангельски равно и греком и сербом и румыном, ибо не взирал на телесное происхождение свое, но на благодатную святость и богоугодность» (*Арх. Иустин Попович, Жития за декабрь, (26), стр. 758–761.*). Постриг принял в Святой горе, в сербском монастыре, был близким другом старца Исайи, болгарского патриарха Евтимия, князя Лазара и членом делегации Сербской Церкви для примирения с Цариградской патриархией.

В житии, написанном иноком Исайей, о нем сказано, что был он «Святой благочестивый муж, сильный в книгах и выдающийся по разуму, в беседах и ответах» (*Дж. Трифунович, «Инок Исайя», стр.75*). До своего ухода в Румынию, Никодим основал монастырь Святой Троицы в Крайине, между Текией и

Кладовым. Там вокруг него собралась группа монахов из Святой Горы и Сербии. Монастырь известен и сейчас под названием Манастырница.<sup>29</sup>

Современником Синаитов был и преподобный **Иоанникий Девичанский** (вторая половина XIV и первая половина XV века). Носитель такого же синаитского пустынноческого духа и исихастского жития. Родился в Дукле, подвизался на Черной Реке, когда прославился там своей добродетельной жизнью, бежал уединенную Дреницу, где и упокоился в 1430 году; мощи его и сейчас почивают там (празднуется 2 декабря) (*Арх.Иустин Попович, Жития за декабрь, стр. 31–36*). Написанная ему, неким братом монастыря Девича, Служба с синаксаром, также как и Служба (Марка) патриарху исихасту Ефрему, вся дышит исихастским духом. Это один духовный круг, вдохновленный одним духом (*Д.Богданович «История древней сербской литературы», стр. 230*).

Появление Иоанникия, пустытника Девичанского и именно в Зете, не случайно. И Зета была охвачена этим духовным движением и стала одним из центров, собравшим исихастов того времени. Об этом свидетельствуют трехлистные церкви монашеских поселений на Скадарском озере «Зетской Святой Горы». Особенно известна Старчева Горица, которая упоминается в дни «Господина Балшы» и Джурджа Балшича (1368–1379). Горица получила свое название по Старцу Макарию (ее основателю). Так, по сей день, называется и остров, на котором она находится.<sup>30</sup>

На основании найденных в монастыре Савини «Эпистолий Силуановых», в Сборнике, написанном примерно в 1418 году (рукопись № 22), мы узнаем подробнее еще об одном выдающемся исихасте, близком синаитским кругам того времени – **Силуане**. (О Силуане, Д. Богданович «Эпистолии Силуановы», Белград 1979). Этот Силуан, по всей вероятности – тот самый Силуан, монах святогорский, «творец пасхалии» 1355/56, который в одной рукописи монастыря Св.Павла, упоминается как литератор, исключительной одаренности – «воистину новый Силуан, сильный разумом и крепкий словом» (*То же, стр. 193–194*).

Из «Эпистолий» видно, что его духовным отцом был «кир» Исая. Д.Богданович предполагает, что Силуан писал свои «Эпистолии» в Зете, куда пришел со Святой горы, незадолго до того, как Исая и преподобный Ромило Синаит (которого упоминает в письмах), покинули Святую Гору. Путь Ромила, позже, через Албанию, то есть Приморье, показывает, что Святогорцы задерживались в Приморских землях, особенно в Зете. Известно, что и сам старец Исая с Никандром и «иной братией», продолжительное время провел в «западной земле», где воздвиг много церквей и монастырей (*То же, стр.193–194*). И это прежде всего, зетские края. На основании одного фрагмента «Эпистолии», Богданович предполагает, что Силуан пишет эти письма Григорию Младшему Синаиту, ученику и биографу Ромила Раваницкого. В конце своего седьмого письма своему безымянному собеседнику, Силуан добавляет «Еже ти рече Ромил, блюди». Очевидно, что получатель письма, некто близкий Ромилу и что оба испытывают к нему особенное уважение. Все эти письма, по сути, обмен мыслями о временности человеческой жизни и о вечных ценностях Божественной любви, добре и святости, и выражают позиции, на которых основана синаитская философия жизни.

С синаитско-святогорским исихастским движением органически связан и расцвет знаменитого монашеского оазиса в **Метеорах** в Фессалии. Основатель Преображенского монастыря на Великом Метеоре, **преподобный Афанасий Метеорский**, был в личном общении, во время его пребывания на Святой Горе и в Цариграде, с Григорием Синаитом, Даниилом Исихастом, Исидором и Каллистом, (впоследствии с Цариградскими патриархами), и с другими выдающимися личностями из круга синаитов и святогорских исихастов того времени (*Об Афанасии подробно – Арх. Иустин Попович, Жития за апрель, стр. 297–305*). Метеоры пережили свой расцвет, именно во время сербского правления этими областями. Сербский деспот эфирский и фессалийский Иоанн Урош Палеолог, большой почитатель Святой Горы и исихастов, отрекшись от власти, стал одним из самых верных учеников преподобного Афанасия. В монашестве получил имя **Иоасаф**, став вместе с Афанасием, ктиторм Преображенского монастыря на Широкой Скале. Жизнь окончил пустынником, и сейчас известен как **преподобный Иоасаф Метеорский**. (*Жизнь преподобного Иоасафа Великометеорского, то же, стр. 306–309*). Они оба справедливо могут называться «Синаитами», несмотря на то, что преподобный Афанасий подвизался на Святой Горе в местечке Милеа, под руководством Григория (Младшего?) и Моисея исихаста, которые были из узкого круга учеников преподобного Григория Синаита, родоначальника синаитского движения. К ним его направил монах Каллист, позже Цариградский патриарх, подвизавшийся тогда в скиту Магула (*То же, стр. 299, 103*). По пути от Святой горы в Метеоры он, вместе со своим старцем Григорием и духовным братом Гавриилом, посетил епископа Сервийского Иакова, который был очень близок к преподобному Григорию Синаиту, о котором уже шла речь (*То же, стр. 300*).

На основании записи в рукописном Требнике, Часослове и сборнике от XV-XVII вв., найденных в селе Велика Мучна (Хорватия), Леонтий Павлович считает, что есть все основания причислить к Синаитам еще восемь человек. В Похвале святым, которая начинается словами «Во славу», а заканчивается похвалой Сербским святителям, наряду с именами Симеона и Саввы, Прохора Пчинского, Иоанна Рыльского, Иоакима Осоговского и Гавриила Лесновского, упоминается и «преподобный же лик **Симеона с Григорие(м) Гонисия с Павлом Афанасия с Петром, с ними же Максим и Нил Чудотворец**»; последняя похвала – «святому князю Лазару, в Раванице почивающего». Это предположение Л. Павловича имеет основания, с тем, что речь идет не о каких-то монахах синаитах, которые жили в Сербии, а об уже известных святогорских подвижниках, некоторые из которых, непосредственно принадлежали к синаитскому движению и были очень близки к синаитско-святогорским кругам. Не вполне понятно о каком Симеоне идет речь, может быть имеется ввиду исихаст Симеон Чудотворец, основатель монастыря Симонопетры, о котором предание говорит, что он был серб. Григорий, вероятно, **Григорий** – основатель монастыря Григориата, которого предание отождествляет с Григорием Молчаливым, из Горняка. **Гонисий** и **Павел**, могут быть основателями монастырей Дионисиата и Св.Павла на Святой Горе, которые именно в те времена были наводнены сербскими монахами, и были в очень близких отношениях с сербскими землями и сербскими правителями (особенно с

Мрнявчевичами). Преподобный Дионисий (Гонисий), был родом из Албании, из Корицы, близ Касторийских гор (*Арх. Иустин Попович, Жития за июнь, стр. 559–567. Ср. Острогорский «Византия и славяне», Белград, 1970, стр. 565–579*). Что же касается **«Максима и Нила Чудотворца»** и они были известными исихастами того времени. Имеется ввиду **Максим Кавсокаливит**, ученик старца Марка с горы Ган, в Македонии. Преподобный Григорий Синаит, по прибытии из Синая (через Крит), очень сблизился с ними. Жил он в уединении, в подвиге юродства. Патриарху Каллисту, когда тот следовал в Сербию с миссией примирения Сербской и Цариградской Патриархий, он предсказал гибель. Весьма вероятно, что автор этой Похвалы, какой-то сербский монах святогорец, подвизавшийся в одном из упомянутых монастырей, из любви к их ктиторах, среди сербских святых, внес их в свой Требник. **Афанасий и Петр**, по нашему предположению, могут быть известными основателями святогорского монашества, Афанасий – основатель Большой Лавры и Петр – первый известный святогорский пустынник, подвизавшийся на Святой Горе еще до Афанасия. То, что эти святогорские подвижники упоминаются среди сербских святых, еще одно подтверждение понимания нации как нового «народа христианского», которое было одним из основных качеств этого синаитско-святогорского движения и его носителей.

Все изложенное нами далеко не исчерпывает всю проблему Синаитов и их роли в жизни сербских земель XIV и XV веков и еще меньше, проблему исихазма и его влияния, на всю нашу культуру того времени. Мы только коснулись этого вопроса. Надеемся, что из этого краткого изложения станет понятно одно, что почитание этих свях людей, которое сохраняется в народном предании, не случайно; своим образом жизни и духом великой веры и самопожертвования, и одновременно, тайной молитвенной жизни, они глубоко запечатлены в народной памяти. Должно быть ясно и другое, что движение Синаитов, было много шире и глубже, чем говорит об этом народное предание, которое, так или иначе, сводит его к «семи Синаитам» Наряду с их огромным значением в возрождении монашества и духовной жизни Сербии XIV-XV веков; возрождении и реформации литургической жизни, литературы и правописания; их огромной роли в пробуждении глубокого экклезиологического самосознания и оживления в Сербии подлинных иконописных и богословских преданий; наряду с установлением связей между православными народами и воскрешением в народном самосознании подлинного христианского понимания нации; наряду со всем этим, важно подчеркнуть то, что оказалось особенно спасительным во время турецкого ига – Синаиты и исихасты пробудили ощущение более глубокого понимания истории и всех исторических событий. В то время, когда началось разрушение всех земных ценностей, когда пошатнулись и структуры самой христианской Вселенной, появились эти носители, в пустыне расцветшего, оптимизма и своим пустынным эсхатонном, непреходящим Царством Небесным, открыли христианскую ось истории и вечный смысл всего происходящего в ней. Их присутствие и трагические события, способствовали тому, что сербский народ духовно созрел и, через мученичество, заключил свой «Косовский Завет» с Богом; завет, который спас его в прошлом, но и который стал и остался указателем его будущего пути.

\* \* \*



М. Мурко, *Geschichte Sudslavischen Litteraturen*, Leipzig, 1908. И. Стржиговский, изучая «Мюнхенскую псалтырь» первый развил теорию о влиянии не только Палестины и Синая, но и влиянии раннего сирийского искусства (5–7 вв.) на сербское искусство 15 века. (Ср. Сперанский, то же). Постоянные связи с сербов с Палестиной, способствовали и поддержанию связей с Синаем, всегда имевшим близкие отношения с Иерусалимом и палестинскими монастырями. Насколько живыми были контакты Сербии с Палестиной свидетельствует тот факт, что патриарх Иоанникий воздвиг две церкви в Палестине – церковь Св. Илии на Кармильской Горе и Преображения на Фаворе. Эти контакты сохранялись и позднее, особенно сербская монашеская община в Палестине, окрепла в начале 16 века. В это время был возрожден, опустошенный чумой, монастырь Св. Архангелов. Сербские монахи, в 1504 году, даже взяли в свои руки и монастырь св. Саввы Освященного, под защитой которого находились задужбины Святого Саввы в Палестине. В Лавре в 1612 году была посторена колокольня и церковь Св. Симеона Мироточивого, а между часовней св. Гроба и церкви Воскресения вплоть до 1652 года находилась «сербская трапезная». То, что среди синайских и сионских монахов сербов и других славян, было достаточно ученых людей, видно по тому, что ими, в 1555 году, была написана служба новомученику Софийскому Николе. Однако, во второй половине 17 века, число сербских монахов на Востоке резко уменьшается, Лавра св. Саввы Освященного и монастырь Св. Архангелов переходят в руки Иерусалимского патриарха, оплатившего огромные монастырские долги, но любовь сербов к палестинским и синайским святыням не гаснет. Они, по словам Саввы Димитриевича, считали Иерусалимскую патриархию и патриарха, более близкими себе, чем Цариград. Особенно усилилась эта любовь после Переселения сербов в земли за Савой и Дунаем. Так, Арсений III называет (1690) Коморанских сербов называет «более ревностными служителями святой восточной церкви Иерусалимской». Так же и митрополит Павел Ненадович (1754г.) пишет послание «всем своим христианам восточного благочестия святой Иерусалимской Церкви». Такое выраженное стремление Сербской Церкви в Задунайских землях к Иерусалимской Церкви, именно в это время, не случайно: оно коренится в глубоком экклезиологическом самосознании, пробужденном прямым столкновением с монополистическими претензиями Рима, и трудностями возникшими в отношениях между Сербской и Цариградской Патриархиями. То, что в 17 веке монахи славяне все еще присутствовали в Палестине и на Синае, говорит одна синайская рукопись, написанная «Стефаном на святой Горе Синай» (1662г). Подробнее об этом – Протоиерей Стева Димитриевич, «Паломничества», Белград 1933, стр. 43, 45, 54, 52, 45; Вл. Розов, «Святой Савва и сербы в Святой земле и на Синае», Мысль, кн. 28, св. 5 и 6, стр. 337 (Розов, помимо других фактов, подчеркивает, что игумен Лавры, серб Гаврило, не имея денег, чтобы откупиться от нападков фанатичных арабских племен, покидает Лавру в 1602 году, а сербские монахи, опять же из-за долгов, передали Иерусалимскому патриарху Теофилу (1636–40), задужбину царя Милутина, монастырь Св. Архангелов. Ср. также Т. Джорджевич, «Сербские святыни в Палестине», Вестник СПЦ, 1946 г. № 10, 11, 12,

стр. 252–255. П. Сырку «Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в 14–17 вв», Санкт-Петербург 1901, стр. ССХСVIII-IX;140)

9

Общие данные и литература о Синаитах в Сербии – Вл. Розов, «Синайцы в Сербии в 14 веке», *Byzantinoslavica* I, Praha, 1929, стр. 16–20. Л. Павлович, «Культы лиц у сербов и македонцев», Смедерево 1965, стр. 195–202. Д. Богданович, «История древней сербской литературы», СКЗ, 1980, стр. 202–203. В. Маркович, «православное монашество и монастыри в средневековой Сербии», С. Карловцы, 1920, стр. 126–129. В. Розов «Сербы в Палестине и на Синае», Труды 4 съезда русск. акад. орг. I 1928/9. Ср. Архим. Леонид, «Из истории югославянского монашества», Москва 1871. Второй международный симпозиум «Ученики и последователи Евтимия Тырновского, Вел. Трново, 1976. Х. Воинович, «Синаиты», Браничевский Вестник.

10

М. Дж. Миличевич «Литературная Сербия», кн. 2, стр. 787, Миличевич, согласно народному преданию упоминает следующих «семь Синаитов» – Романа из мон. Св. Романа, одного безымянного из мон. Святой Петки, Ромила из Раваницы, Григория из Горняка, одного из Витовницы, одного из Тумане и одного за Дунаем из Базьяша. Он приводит и другое предание, которое говорит о том, что Св. Роман имел брата Нестора, воздвигнувшего церковь на левом берегу Моравы, посвященную Св. Нестору. И. В. Маркович приводит ту же семерку. См. «Православное монашество и монастыри», стр. 126–128.

11

Розов (цит. соч., стр. 16) с правом говорит, что изменения в душе народа, которые произошли под влиянием синаитско-святогорского движения, способствовали ослаблению влияния Запада на сербскую культуру того времени, но, как утверждает Василий Маркович («Православное монашество», стр. 128), не на ослабление связей с Западом.

12

Такое библейско-синаитское понимание нации существовало на Балканах вплоть до начала 19 века. С начала 19 века начинает преобладать, под влиянием Французской революции, языческое понимание нации – на место единства в вере и Христе, вводится биологическое единство нации по крови и языку. С тех пор становится главным, по словам владыки Николая, – «кровь и язык, как и у быков главное – кровь да рев» (Ср. Вл. Николай, Собрание сочинений 5, стр. 683).

13

Славянский перевод его жития опубликовал П. Сырку – «Монаха Григория житие преподобного Ромила», Памятники древней письменности и искусства 136, Санкт-Петербург, 1900, греческий текст опубликован Ф. Халкиным в журнале *Byzantion*, т. 31 (1961), стр. 114–145. Сербский перевод жития – Архим. Иустин Попович, Жития святых за январь (16), стр. 501–517. А. Лысенко ошибочно приписывал его житие Григорию Цамблаку (†1418). А. Лысенко «Из истории югославянского монашества 14 столетия», стр. 8–9.

Ср. Лысенко «Из истории югославянского монашества 14 ст», стр. 8–9. Павлович Л. «Культы лиц..», стр. 195–196. В сгоревшей рукописи из Народной библиотеки Киприана Рачанина, находились два жития преп. Ромила, более подробное Григория Младшего и сокращенное, в котором говорится, что Ромило, прибыв Илирию «разнообразными страстями поработленную и раздорами, в единство веры за краткое время собрал». Видевши их утвердившимися в вере, уходит оттуда и идет в Далмацию, в «место некое – Раваница». Дж. Даничич, «Киприанова рукопись», Вестник ДСС, св. 9, Белград 1857.

Более подробное житие преподобного Григория Молчаливого, на основании скудных исторических данных, написано Арх. Иустином Поповичем, Жития за декабрь (7), стр. 251–260. Основная литература о нем – Дж. Сп. Радойчич, «Григорий из Горняка», исторический журнал 3 (1952), стр. 85–106. Леонтий Павлович «Культы лиц у сербов и македонцев», стр. 195–198. Дж. Радойчич «Литературные приозведения и события в средневековой Сербии», стр. 212.

Было две грамоты монастырю Горняк – князя Лазара и Патриарха Спиридона в 1380 году, сохранившиеся в поздних рукописях, но идентичные по содержанию. Ср. В. Мошин, «Самодержавный Стефан и князь Лазар».., О князе Лазаре (сборник), стр. 24.

Ср. Л. Павлович «Культы лиц», стр. 195–196. Во времена Деспота Стефана упоминается некий Григорий, который переписывал книгу Зонар, получив ее от хиландарского игумена Тимотея (Пятикнижие, Иисус Навин, кн. Судей, кн. Царств и Дневник). Идет ли речь об этом же или каком-то другом Григории не ясно. О переносе мощей в монастырь Григориат (1977) см. в святогорском журнале № 3, стр. 75–80.

Существовал еще один Григорий, который отождествляется с Григорием Молчаливым – преподобный Григорий Куманицкий. Обычно он прославлялся в один день с Григорием Горняцким (7 декабря), совпадает и год их кончины (1406). Существует предание, что он был из династии Неманичей. Л. Павлович предполагает, что он мог бы быть ктиторм монастыря Григориата, мощи его монахи сербы, во время великого пожара 1761 года, вместе с подписанной им биографией (от 1405г.), перенесли в монастырь Куманица на Лиме (Народная энциклопедия 1, 520).

Литература о преподобном Сысое Синаите – Л. Павлович «Культы лиц у сербов и македонцев», стр. 200, Вл. Петкович «Обзор памятников», стр. 297, Б. Вулович «Участие Хиландара и сербской традиции в формировании моравского стиля», стр. 172. Г. Бабиц «Общественное положение ктиторов в Деспотовине», стр. 144.

Ч. Марьянович приводит сведения о том, что великий русский князь, во время приезда старца Яничия в Россию с просьбой о милостыне, определил (1509 г) – “Кучайне, обители Спасова Преображения, где почивают мощи преподобного Сыся, даруется игумену Феофану, 40 соболей и 300 белых белок...” Сисевац или Сисоевац, во время правления Арсения III упоминается как Раваницкая метохия, во время Переселения (1690) как и Раваница, пришел в запустение, но видимо позже был восстановлен. Недалеко от Сисоевца, на Црнице-речке, на расстоянии 9–10 км, находятся развалины еще шести церквей, и здесь была своеобразная Святая Гора. Ср. Ч.Марьянович, цит.соч., стр. 123–126, 127, 129.

21

О Зосиме Синаите смотрите – Вестник СУД, кн. ;,Белград, 1852, стр.195, кн. XX, стр.60. Старианар 4,Белград 1889. Д.Митошевич «Монастырь Туман в Голубце»,Смедерево, 1975. Л.Павлович цит.соч.,200. В. Маркович «Православное монашество», стр. 133, М.Дж. Миличевич"Литературная Сербия"II,1035.

22

Житие преп. Романа, Арх. Иустин Попович, Жития за август, стр. 287. В.Петкович «Осмотр памятников», стр. 288. М. Веселинович «Св. Роман» Ниш 1939. Веселиновичу не удалось найти в предании, что этот Роман один из Синаитов, пришедших с Востока, а приводит предание, что во время правления Лазара один его слуга, восстановил запущенную гробницу Св.Романа. Веселинович предполагает, что монастырь Св.Романа упоминается еще в дарственной царя Василия Македонца («Сфентеромон»), но, по С.Новаковичу, речь идет о Св. Романе из браничевской области (позже город Смедерево). Существует упоминание о Романе, принадлежащем к синайским монахам. Хиландарский переписчик Роман та же личность, что и монах Роман, переводчик Романова типикона (1331).

23

Л.Павлович, «Культы лиц у сербов и македонцев», стр. 200. В монастыре Хиландар был известный переписчик Иов, (третья четверть 14 века). Он оставил списки Псалтири, Триоди постной, Хроники Гергия Амартола, Сборник великопостных проповедей Иоанна Златоуста и других отцов. Ср. Дж.Трифуневич, Инок Исаяя, стр.25.

24

Л.Павлович, то же стр. 201

25

Душан Митошевич,“Монастырь Нимник», стр. 13–14.Ср. Л.Павлович, цит.соч., стр 232 – называет его «анонимный святитель». Иосиф Веселич («Описание монастырей Сербии», Белград 1867,147), также подтверждает это предание, но он приводит и другое предание об отроке Николе, сыне овдовевшего священника, принявшего постриг. Он погиб от руки гайдуков, от могилы начали происходить чудеса и монахи сохранили ее. Существует также предание о том, что здесь похоронена девочка, убитая гайдуками, которых она случайно застала за

ограблением монастыря. Так это место получило название «святыня». Вероятно, речь идет о каких-то более поздних традициях, перемешавшихся со старыми (Ср. Д.Митошевич, то же, стр. 34–35).

26

Литература о св.Иоанне Стеницком – Милисав Протич, ”Св. мученик Иоанн Стеницкий», Православие № 221,1.07.76, стр. 8–9. Радомир Станич, ”Неизвестная запись в Ежевице»,Белград 1974, Сообщения, Белград X.

27

Ср. Л.Стоянович, Мих. Ризнич, «Древние останки в Звишском районе», стр. 36,55. Дж.Трифуневич, ”Деспот Стефан Лазаревич» „Литературные труды 1979, стр.187–188. Об иноке из Далшы см. литературу – Д.Богданович «История древней сербской литературы», стр.221. Инок из Далшы снова вернулся в Хиландарский монастырь.

28

О Ресавской школе написано много. Особого внимания заслуживает сборник «Моравская школа и ее время». Богданович «История древней сербской литературы», стр. 190–234.

29

Миличевич приводит предание, согласно которому Никодим Горчич построил и монастырь Вратну в горах выше Брзе Паланки. М.Дж.Миличевич «Литературная Сербия II», стр. 957.

30

Ср. Маркович «Православное монашество», стр. 147. Старец Макарий упоминается в Богородичном монастыре на Старчевой Главнице еще до 1378 года. Он был переписчиком книг и очень образованным монахом. Богданович предполагает, что он пришел со Святой Горы. Ср. Богданович «Эпистолии Силуановы» Белград 1979, стр. 193.

## **СВЯТОСТЬ – МЕРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДОСТОИНСТВА**

Современность, современная европейская цивилизация, обладает одной исключительно важной чертой, которая помогает более глубоко ее понять. Связано это с возникновением Ренессанса и протестантизма, развитием европейской научной мысли, основанной на идеях Ренессанса. Идеи эти известны всем, их сущность заключается в стремлении свести существование мира и человека к чистому натурализму, превратить их в самоценность. Для такого понимания, свет мира, природы, точнее космического бытия, проявленный через свет человеческого разума, может быть с ним объединенный, является единственным источником знания и фундаментом человеческого существования вообще. Быть и действовать здесь и сейчас, вот единственный способ быть и действовать.

Очевидно, что такой взгляд на действительность, по сути, представляет собой возврат к эллинскому ее пониманию, как к предопределенности, ограниченности, но он содержит в себе и нечто существенно новое, заимствованное из иудео-христианского предания. Иудео-христианское предание основывает, утверждает

земное (бытие и время), на творческом акте, на проникновении и присутствии в сердце жизни живого Бога, Бога Слова. Благодаря тому творческому присутствию, промыслительному проникновению и явлению Слова, космос и человек, а затем и человеческая природа приобретают прямое восходящее значение и открытое динамическое устремление. В свете такого понимания – творческого присутствия, промыслительного проникновения и явления Сына Божия в мире, космос и человек, сама человеческая история приобретают восходящее значение и определенное динамическое направление и смысл. Теперь, мир уже не вечный круговорот, не бесконечное повторение одного и того же, он получает дар и способность к совершенству, т. е. возможность «перерастания» самого себя и освобождения от оков безысходности и неизбежности. Именно наследие иудео-христианского предания, дает объяснение развитию в современном сознании идей о процветании и прогрессе, первостепенном значении материи и тела, ценности уходящего времени.

Но тут и возникает неразрешимый парадокс и противоречие. В тот момент, когда вера в космический динамизм, исторический прогресс и развитие (личное, общественное, творческое), лишается своих онтологических предпосылок и эсхатологической открытости для восхождения к вечной Полноте, что в действительности и происходит с современным человечеством – человек неизбежно сталкивается с трагизмом, а точнее, с бессмысленностью всего происходящего с ним и с миром. И чем больше приверженность такой позиции – самоценности человека и мира, тем очевиднее факт, что прогресс, развитие, на самом деле подобны змее, поглощающей собственный хвост, уничтожающей саму себя. «Земное время и судьба людская» (Петр Негош)<sup>31</sup>, предстают здесь, как «два образа безумия».

Мы постараемся кратко осветить, в чем и как проявляется это «безумие» Сизифова прогресса в «мельнице смерти» (выражение о. Иустина Поповича), на примере двух его ветвей, плодами которых мы питаемся, особенно в наше время.

Первая ветвь, особенно развившаяся в эпоху европейского Просвещения – понимание и утверждение просветительства без святительства, т. е. утверждение человеческого достоинства без святости, «мимо» святости. Другая, привитая человеческому сознанию трагическим мыслителем Камю, несет в себе приблизительно следующую идею – единственный бытийный вопрос для человека нашего времени – как стать святым без Бога? В сущности, обе ветви растут от одного корня. И то и другое, в конце концов, утверждение того, что «земное время», «светскость» – альфа и омега бытия. Просвещенность, и от него родившееся просветительство новых времен, стремится к (по)знанию чувственного мира и разума, к практичности; святость без Бога – ищет совершенства и смысла жизни в рамках временного сиюминутного, понятого как единица существования. Но разница есть: Просвещение ограничивается «советами здравого разума» и наивным морализмом, который не нуждается в святости; в идее Камю скрывается крик о потерянных святости и святительстве, но отравленный и заглушенный самовлюбленностью и индивидуализмом.

Мы не случайно остановились именно на этих двух идеях нового времени. Они содержат в себе, смысл стремлений целой цивилизации, цивилизации, в которой

мы существуем; пронизывают собой все области человеческого мышления и деятельности. Мы не станем подтверждать сказанное, очевидными фактами европейской и мировой истории, мы рассмотрим здесь те изменения, которые произошли в наше время под влиянием этих идей, на историческом примере маленькой Сербии, в свете лика Святого Саввы и того, что называется Святосавством<sup>32</sup>. Думаем, что это крайне важно для нас в данный исторический момент, крайне важно и для нашего будущего. И не только нашего.

Личность Святого Саввы на протяжении восьмивековой истории не всегда воспринималась (переживалась) однозначно, в целом, существует два подхода в оценке личности и деятельности Святого Саввы. Первый – взгляд на него через уподобление ему, через одухотворение его личностью. Второй – понимание его «по своему образу и подобию».

Рассмотреть же подлинный образ Святого Саввы, невозможно без постижения личности Богочеловека Христа и Его Церкви. Богоустремленность и христустремленность Святого Саввы подтверждается всей его жизнью, от юношеского бегства из родительского дома, за русским монахом на Афон, до дня его упокоения в Болгарии. Главной движущей и преображающей силой его ума и сердца, его бытия и делания, каждого его созидательного шага, молитвенного вздоха, – была светозарная личность Христа, Христос для него, как он сам записал в Хиландарском типиконе, «истинный Бог и живот всем». Поэтому, в том же типиконе, он призывает не только «о Христе возлюбленных духовных братьев и отцов», но и всех по духу и плоти своих потомков, «уподобиться мудрым торговцам, которые все имение свое продали, чтобы купить единственную жемчужину Христа» (Хиландарский типикон, предисловие).

Для Святого Саввы, этот призыв к приобретению Христа, представляет собой призыв к святости и освящению, важно подчеркнуть, что для него святость не просто этическая категория. Это не просто стремление к гуманизму, святость – это всюду присутствующая Божественная реальность, освящающая все и вся, всякого человека, приходящего в мир. Сам Господь призывает «будьте святы, как Я Свят» (III Моисей 11,44). И для Святого Саввы, святость не только вечное свойство Бога, она – указующая воля Божия, вплетенная в природу и призвание всего творения Его, к освящению и святости, через исполнение Его воли.

Важно подчеркнуть, что творение, по Святому Савве – святыня на всех уровнях бытия, от простобытия до добробытия и вечного добробытия. С тем, что для него, и точкой отсчета и целью всего является «бесценная жемчужина Христа», Его Личность, объединившая в Себе Творца и тварь, дух и материю, небо и землю, прошлое, настоящее и будущее. Святой Савва не признает онтологического дуализма, дуализму нет места в природе твари, потому что она – «добра зело», творение Всеблагото Господа. В природе творения заложены праведность и добро. Святой Савва глубоко осознает весь трагизм ложного образа бытия, возникшего от злоупотребления свободой, которое привело к грехопадению. Поэтому борьба против зла и греха, очищение от последствий грехопадения, для него основное требование (императив) жизни. Святой Савва не знает разделения действительности на «дольнюю» и «горнюю» по природе, в силу праведности и доброты созданного творения,

потому, что под «дольним» подразумевается материальный мир и земная действительность, а не их ложное падшее состояние. Следуя библейскому видению действительности, он различает нетварные и тварные существа, т. е. видимое и невидимое, не противопоставляя их друг другу, но переживая их исконную взаимную переплетенность. Следовательно, источник зла нельзя искать в материи или каком-то вечном начале, он – в злой направленности доброй по природе, свободной воле разумных существ. Злая направленность стремится к обожествлению твари, отношению к ней противно воле Божией, в которой только праведность и святость творения. Кто не следует воле Божией, разоряет святыню мироздания и становится врагом Божиим, осуждает себя и мир на небытие, потому что «мир сей проходит, а тот, кто исполняет Божью волю остается во веки» (Хиландарский типикон). Божья воля, по существу, вечная любовь Божия, в которой все пребывает. Презрение Божьей воли есть презрение и отвержение Его любви, эгоистичное замыкание на себе, отвержение ближнего и самого мира. Поэтому, ненависть к святости, к вечной Любви, которая дает жизнь, неизбежно приводит к отрицанию самой жизни.

Вся святосавская философия жизни раскрывается в тайне нашего хлеба насущного и его святого (благословенного, благодарного) или проклятого (не святого, не благословенного) употребления. Хлеб (мир) – наша пища, дающая жизнь, как таковой, он – проявление любви Божией к нам и проявление нашей любви к ближнему. Потому, Сам Бог и открылся нам через него, как Хлеб жизни. Хлеб, мир и человек – видимы, отсюда и возможность приобретения знаний из природы и человеческого разума. Чем более глубоко осознание воли Божией, как их внутреннего света и бессмертия, тем сияние и свет истины, исходящий от них сильнее. А самое сокровенное и глубокое, что открывается в них – это истина, величественная и чудесная о том, что они дар Любви и для любви существуют. Перестав быть даром Любви и в служении любви, они превращаются в загадочное и мучительное ничто. Из любви Господь «умножает» мир, как хлеба, давая пищу каждой твари в свое время. Отторжение (похищение букв.) хлеба и мира от Бога, знак глубочайшего себялюбия и ядовитой ненависти, которая рано или поздно проявится в отношении и к ближнему и к миру. А себялюбие и ненависть противны самому замыслу о мире и человеке, они оскверняют собой святость мира, через отрицание его как печати и дара Любви, сотворенного и принесенного для взаимного дара благодарности Богу и ближним. Нет ли этой же печати и на человеке как творении, не носитель ли он той же святости, но еще более совершенным образом! Поэтому, алчность к хлебу, жадность к вещам, эгоизм, горделивое самообоожествление, рано или поздно, неминуемо рождает в человеке разрушительную и саморазрушительную троичность: богоубийство, братоубийство и самоубийство. Лишенный же святости мир, погружается во тьму преисподней..., становясь «тиран тирану, а куда уж душам благодородным» (П. Негош).

Вот почему Святому Савве, в тайне «хлеба насущного», открывается тайна неба и земли, Бога и человека, времени и вечности. Ибо насущный наш хлеб сотворен, чтобы стать нашим над-сущным надсущественным Хлебом, Хлебом



жизни – действием и присутствием, и призыванием на него Духа Святого животворящего. В Хлебе, через его преломление и разделение, его неистощимости, открывается и вечно даруется нам Христос как Путь и Истина и Жизнь, как Хлеб жизни. По словам Самого Христа, которые Святой Савва, записав в Хиландарском типиконе, оставил в животворное наследие своим потомкам «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нем», «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6,56,53).

В тайне Хлеба, т. е. в Евхаристии, Бог открывается людям как Отец и брат; в ней человек человеку открывается как брат и вечный собрат. Поэтому все, что Святой Савва созидал и творил, он созидал и творил ради Евхаристии. Все его храмы, сочинения, проповеди, служат вечному Слову Божию как Хлебу жизни, Им освященные и через Него осмысленные. А цель его, «чтобы все были едино, в единомыслии, пасомые и ведомые одним Пастырем..., соединились в одно Тело, с одним Главой, созидаемое Духом Святым» (Хиландарский типикон гл.17). Бог, который становится Хлебом насущным, и хлеб насущный, который из временной пищи восходит и преобразуется в Пищу, дающую вечную жизнь, неразрывное единство тех, кто собран вокруг хлеба и питается им – это единство Бога и человека, горнего и дольного, Творца и твари, земной и небесной жизни, единого Святого и всего, что Его творческим действием и промыслительным присутствием становится Святыней (т. е. целостностью твари) – вот сущность веры и опыта и завещание Святого Саввы. На основании этой веры и опыта, он, подобно Апостолу, непрестанно призывает все поколения к святости, которая – основание и мера достоинства всего, особенно словесных существ «По примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках» (1Петр. 1,15).

Это единство в вечной Любви, для любви и единства созданных существ, призывает и требует единства души и тела, духа и материи, храма как тели и содержания как души, божественного и человеческого творческого действия; требует согласия, нерушимого единства государства и Церкви (по примеру души и тела). Можно сказать, что для Святого Саввы, и святых, подобных ему, земля, по своему устройению и призванию – отражение неба, а небо источник жизни и плодородия земли. Поэтому он учит не бегству от земной реальности, от земли и хлеба, но раскрытию и достижению Полноты Жизни в них. И его бегство от мира было поиском Божественной Полноты, так же как и его возвращение на родину, стало освящением народа, светом обретенной им Тайны. Для него, как и земля, хлеб и плоть тянутся к небесной росе и солнечному свету, которые оплодотворяют и согревают их, так же тянутся они и к вечному Свету и теплу Духа, закваске вечной Жизни. И также как окаменевшая, не принимающая тепла и света, нива не может принести плода, так и человек и мир, замкнутые на себе, самодовольные, не принимающие живоносного Духа и вечного Солнца, неизбежно становятся добычей демонов тьмы и попадают в плен небытия.

Все это понимал и отец Святого Саввы, Стефан Неманя. Потому, создавая Сербскую державу, восходит он на Святую Гору, освобождает державу и державность от биологически-социологической детерминированности, самодостаточности и самодовольства, делает ее открытой небесам. Но с другой

стороны, его сын Святой Савва сходит со Святой Горы, возвращается на родину, чтобы ее устройство и земной хлеб освятить небесным устройством и Хлебом жизни, Который сходит с Неба. **Святыня же и святость, которые Святой приносит земле, не чужды ей, это то, к чему она стремится, на чем и ради чего она существует, то, что ей сродно и со-бытийно. Святость – ее основа и призвание, конечная мера всего, что происходит на ней, прежде всего для человека и достижения цели его жизни. Это то, чем и сам Святой освятил и просветил себя, ради чего и чем жил.**

Святость – это одновременно и просвещение, просвещение вечным Светом, поэтому святость – Единственное истинное просвещение, а святой, как целостная личность, преображенная и перерожденная вечным Знанием и вечной Истиной – единственный истинный просветитель. Не случайно, что в славянских языках слова, святость и свет, святительство и просветительство – одного корня. Потому что, действительно, без этого вечного Света в себе, жизнь и мир перестают быть святыней, остаются для небытия и временности; просвещение и просветительство без святости, уповающие на обманчивый свет ума и природы, ущербны и близоруки.

Святой Савва, следовательно, утверждавшийся на личности Богочеловека Христа, этот христоподобный Святитель, для которого мерой человеческого достоинства была святость – стал судьбоносной личностью для Сербского народа и его исторического самоопределения. Поэтому он и вечно наш великий святитель, но и одновременно вселенский светильник. Таким он, веками, переживался и воспринимался сербским народом. Веками служивший примером для народа, сейчас, под влиянием современных идей, его просветительская роль начала терять своё всеобщее и спасительное значение, переосмысленная по типу европейского морализма и так называемого «здравомыслия», начались попытки толкования самой личности Святого Саввы по своему «образу и подобию». Параллельно с этим возникло и утилитарно-националистическое понимание личности и служения Святого, особенно последние два столетия. Такое понимание упростило, профанировало образ Святого Саввы и этим сузило его вселенскую всечеловечность, обмельчило ее благодатную глубину и универсальность. Это, без сомнения, несправедливость по отношению к Святому Савве и, через него, к его народу, но прежде всего, к его святосавской соборной вере православной.

Но этим «пересмотр», если не сказать уродование, образа и служения Святого Саввы, не ограничился, начались попытки просто вычеркнуть его из народной памяти, особенно из памяти последних послевоенных поколений. Дальше всех ушли сторонники марксистко-материалистического совершенства, «святости» без Бога и против Бога, просвещения без святости, просветительства без святительства. Просто не существует разумного объяснения упорному систематическому игнорированию и принижению святительской и просветительской роли Святого Саввы и самой святости как идеала и смысла его просветительства. Из Святого Саввы, он снова стал «Растко Неманичем»<sup>33</sup>, т. е. тем, от чего он отрекся своим бегством на Афон! А что такое для Святого Саввы, человек без Христа, просвещение без святости, культура без культа, человеческое слово без вечного Слова, человеческое знание без Божественной Премудрости, земля без неба, хлеб

насущенный без Хлеба жизни, человеческое братство без вечного Отца? То же, что для его духовного потомка «земное время и судьба людская», т. е. «два образа безумия».

Тяжелое, но неизбежное признание: в затаенной, сознательной или подсознательной ненависти к самой святости, бегстве от святости и святительства Святого Саввы есть что-то демоническое, сатанинское, саввоубийственное и поэтому – самоубийственное. И такого явного или тайного бегства от святости, пренебрежения к святости Святого Саввы, к его всечеловеческой личности, все еще много в нашем сознании. Это подтверждает и недавнее решение Министерства просвещения Сербии, в котором образ Святого Саввы снова раздваивается, раскалывается на «святого» и «просветителя», культурную личность и культурную личность, мифологическую и историческую. Десятки лет Святой Савва стыдливо пытался войти в школу, и то, даже и не он, а его внешний облик, чтобы не сказать – его карикатура....

И снова вопрос: Отчего это бегство от его святости и затаенная ненависть к его святительству? Очевидно оттого, что трудно следовать за Святым «узким» путем, ведущим в Жизнь. Поэтому бегство и пренебрежение к святости объясняется и страусиным желанием спрятаться в песок усредненности и обыденности; но оно же и бегство от своего собственного богочеловеческого вечного достоинства и подвижнического христианского стремления к совершенству и истине, к Божественной бесконечности. Это бегание святости – знак духовной слепоты и помраченности.

Поэтому помолимся все Святому Савве: Дай прозрение духовным очам нашим, Световидец наш! Обрати души наши к чистоте Христовой! Освяти и обнови, просвети и собери нас! Святой отче наш Савва, моли Бога о нас! Аминь.

\* \* \*

31

Петр II Петрович Негош – (нач. 19 в.) черногорский владыка и выдающийся поэт, автор произведений «Луч микрокосмоса», «Горный венец» и др., перевел на сербский язык сочинения Пушкина, «Слово о полку Игореве».

32

Самый почитаемый в Сербии святой, Св. преп. Савва значит для Сербии тоже, что Св. князь Владимир для Руси, – крест с четырьмя С҃его духовный завет, позднее стал гербом Сербии – в нем – «Само слога србина спасава» ( «Только соборность спасает Сербию»), т. е. тоже, что по русски выражено в словах:» Русь Святая, храни веру Православную, в ней же твое утверждение» – т. е. чистота Православия.

33

Так звали его в миру.

## **ЗНАЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ**

Когда великого французского писателя, Франсуа Мориа, спросили – в чем он видит надежду на выход из тупика, в котором оказалось современное человечество,

ответил – «Единственная светлая точка в будущем человечества – это пробуждение веры у современной русской интеллигенции». Такой, неожиданный ответ, известного французского академика, имеет исключительное значение. Мориа, будучи римокатоликом, человеком западной культуры, полагает надежды, как можно было бы ожидать, не на западную цивилизацию и ее плоды, но на веру, которая просыпается в распятом православном русском народе. Вероятно, перед смертью, он почувствовал всю притягательность Православия, и был не единственным в Европе, кто ощутил его исключительную силу.

Православие на Западе, долго оставалось в забвении и даже, почти в презрении. Должны были произойти огромные потрясения и в истории западной цивилизации, и в истории православного Востока, чтобы Запад оказался способен понять, какая сила заключена в кажущейся «неэффективности» восточного православного христианства.

В Новом Завете, мы находим один вопрос, Нафанаил задает его апостолу Филиппу, и который, как нам кажется, человек западного менталитета, сформированного протестантским римским христианством, веками задавал христианскому Востоку. После того, как апостол Филипп рассказывает Нафанаилу, что они нашли долгожданного Мессию, тот удивленно спрашивает – «Из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему, пойди и посмотри!». И после встречи с Христом, Нафанаил восклицает – «Равви! Ты – Сын Божий, Ты – Царь Израилев» (Ин. 1, 43–49).

Подобное отношение к Православному Востоку, было характерно для культурно развитого Запада, на протяжении многих столетий: с Востока, униженного, истоптанного турецким, татарским игмом, а позже, современной атеистической идеологией – может ли быть что доброе?! Многие разделяют это мнение и сейчас, а такой вопрос, к сожалению, часто можно услышать и от представителей восточной культуры, воспитанных на почве Православия, но утративших свое историческое самосознание, поклонившихся «золотым тельцам» и идолам современной цивилизации, страдающих комплексом неполноценности перед преходящими авторитетами сего мира. Так повторяется история, уже произошедшая однажды, на Синае, с Моисеем и его народом: пока пророк принимал от Бога Откровение вечной истины и закон, народ его кланялся в долине золотому тельцу, забыв и своего вождя Моисея и Бога, Которого он исповедывал и Которому служил. На все эти недоумения и сомнения, православный Восток и прежде и теперь отвечает словами апостола Филиппа: Пойди и посмотри!

И правда, каждый, кто с сердечной чистотой Нафанаила, приходит к Православию и православному Христу, рано или поздно, повторит его слова: «Равви, Ты – Сын Божий, Ты – Царь Израилев!» В чем же заключена такая притягательность и сила Православия? Что его поддерживает и хранит, что его вечно обновляет? Суть, сердце Православия, его непобедимая сила, сокрыты именно в этом дивном и единственном лике Христа, Сына Божия, с Которым встретился Нафанаил, и тысячи других людей после него. Главная забота Православия была о том, чтобы через всю свою историю пронести и сохранить, этот неизъяснимо прекрасный лик евангельского Христа и правильно прославить Его. Что такое Православие? Уже само слово – Православие, свидетельствует его

правоту, и правильность прославления Христа как совершенного Бога и совершенного человека. Православие – истинное прославление Бога в человеке и человеком; прославление человека в Боге и Богом; Его прославление непреходящей вечной славой, той славой, которую уготовал Господь от века любящим Его. Православие – это истинная вера и добродетельная жизнь, полнота жизни в добродетели и вере, явленные и воплощенные в удивительной личности Иисуса из Назарета. Истинные вера и добродетель неразделимы между собой, также как Бог и человек неразделимы в Самом Христе. Также как дерево без корней, не может расти и плодоносить, так и без истинной веры не может быть плодоносной жизни.

Чудный образ Христа Спасителя, соединяющий в себе истинную веру и истинную жизнь, как жизнь и спасение мира, хранился и хранится, и присутствует, и вечно действует в Церкви. Христос – глава Церкви, а Церковь – Его живой богочеловеческий организм. Церковь – святая закваска, она возвращает человека, в ней сила преображения неба и земли, в новые небо и землю. На протяжении всей истории христианства существовало множество общин, считавших себя христианскими, между тем, только та историческая община, во имя Христова собранная, которая хранила и хранит истинную веру во Христа и жизнь во Христе, может быть названа истинной церковью, т. е. Православной Церковью. Как один Христос, так и вера одна, и Святой Дух, животворящий и исполняющий, и едино крещение, так и Церковь одна. Как Христос не может раздвоиться и разделиться, так и Его Церковь, Его святое Тело, не может раздвоиться; можно отделиться и отпасть от нее, но разделить ее невозможно. И отпадают от нее все, кто искажает истинную веру, уродует неподдельный всесветлый образ Христа Богочеловека, извращает Его святое учение.

Православная Церковь, называемая еще и Восточной, (к которой мы принадлежим), на протяжении всей своей истории старалась сохранить этот святой **образ** и (собой) свидетельствовать о вере, свидетельствовать и хранить истину о Боге и человеке, открытую Самим Богом в личности Богочеловека Христа, без Которого нет и не может быть спасения никакой живой твари. Это единство Церкви и Богочеловека Христа, подтверждается и другим ее названием – «Восточная» (*по-сербски, слова Восток и Исток, звучат одинаково*), под этим, как правило подразумевается географическое понятие, т. е. место ее исторического пребывания. Но сейчас, когда Православная Церковь разбросана по всем континентам, такое название уже не соответствует ее фактическому положению. Это определение не подразумевает также и каких-то специфических особенностей религиозности христианского Востока. «Восточная», прежде всего та, которая от «Истока», источника, родника. Восток – Сам Христос, Исток – Источник всего существующего; место, где рождается солнце: Христос – «Солнце правды», Альфа и Омега, Начало и Конец, всего, что есть. Следовательно «Восточная Церковь» – Христова Церковь, истинная, непобедимая, вечная. Церковь – единая и святая, апостольская и соборная. Единая, потому что почивает в едином Боге Отце, Сыне и Святом Духе, святая, потому что призвана наполняться святостью единого Бога «единого Святого». Апостольская, потому что стоит на проповеди и предании двенадцати апостолов Христовых, апостольском преемстве. Соборная потому, что

собирает в себе, соединяет Бога и человека, людей и ангелов, всё Божие творение, призывает все и вся войти в ее святое общение. Призывает все народы земные, стать единым народом Божиим, чтобы все «были едино», как Отец и Сын и Дух Святой, сохраняя при этом свои особенности и свои дары. В этом заключен соборный, кафолический, вселенский характер Церкви, и её историческое призвание.

Такие свойства и характер делают Православную Церковь современной всегда, она и в «каждом» времени и вне времени. Еще в прошлом веке, великий православный богослов Алексей Хомяков, справедливо отметил, что Церковь не есть власть или авторитет. Авторитет это нечто внешнее, а власть всегда несет в себе насилие, Церковь не обладает ни видимой властью, ни внешним авторитетом. В Православной Церкви существует свой порядок, устав, но порядок и власть, не одно и то же, Православная Церковь ни разу не поддалась искушению господством и властью. Главная ее цель и призвание – нести свет и святость, спасение миру. Она существует в мире не для того, чтобы мир служил ей, но чтобы послужить миру, и подобно Христу, приносить себя в жертву «за жизнь мира». И каждый, кто живет ее соборной, вселенской жизнью, жизнью жертвенной Христовой любви и единства в Духе, становится истинно воцерковленным, церковным существом, соединенным с Христом Богом и ближними своими, нераздельным единством. Господь основал Свою святую общину, т. е. святую Церковь, на самоотверженной любви, взаимном уважении, смирении и терпении, и там где их нет, нельзя говорить о настоящей Церкви. И Сам Христос, как основатель Церкви, явил, воплотил в Себе и жертвенную любовь, и смирение, и терпение. Из любви к людям, Он принял распятие и мученическую смерть, отдал жизнь за ближнего Своего, оставив Своей Церкви пример смирения и жертвенности. В свидетельстве и исповедании такой святой любви, заключены вечная современность и вечная молодость Церкви Христовой. Христос как вечная Любовь, ее единственный неизменный путь, Своей Любовью Он зовет каждого уверовать в Него, войти в Церковь, принять святое крещение и стать «масличным деревом в духовном раю» Церкви. (О Святом Савве говорится, что он чад своих, сербский народ, посадил как «древо масличное в духовном раю».)

Христос, в Православии, открывается и исповедуется как сокровенная тайна и истина жизни, истина, требующая всей полноты жизни в ней, но никогда как внешняя власть и сила. Однажды и навсегда сказал Он Своим последователям: «Кто хочет следовать за Мной, отвергнись себя, возьми крест свой и ступай за Мной». Именно такая ненасильственность и привлекает молодые души. Никогда еще человек не подвергался такому давлению и манипулированию, как в наше время. Мича Попович, выдающийся сербский художник, на одной из своих выставок, представил работу, с названием «Манипуляция». На картине изображен человек с завязанными глазами, железной рукой удерживающий за руку другого. Вероятно, художник, хотел символически показать страшное насилие над человеком, манипулирование человеческой свободой, совестью и сознанием, особенно в тоталитарных системах и идеологиях. К сожалению, в истории существует немало примеров манипулирования людьми, не только во имя безбожия, но во имя ложных богов, искаженных понятий о Боге. Красота

православного Христа, заключена именно в Его бесконечном уважении человеческой личности и человеческой свободы, в Его Божественной деликатности. С другой стороны, это безграничное уважение человека и его свободы, обязывает и призывает к такой же безграничной жертве, какой была Христова жертва и Его богочеловеческая любовь. На такой жертвенной любви, безграничном смирении и уважении к человеку, Бог созидает Свою Святую Общину, Свою Церковь.

Православная Церковь обладает еще одним свойством, имеющим исключительно важное значение, особенно для воспитания молодежи. Православная Церковь, от самого начала, по своей природе – Церковь свидетельства и свидетелей, Церковь мучеников. Сам Христос – свидетель верный, свидетель Истины, которая – Он Сам, Которую Он Сам свидетельствует распятием и мученической кровью. И подобно Своему свидетельству об Отце небесном, Своей верности Отцу, верности до крестной смерти, он посылает в мир Своих последователей, чтобы они стали Его верными свидетелями до конца времен. Такими свидетелями стали Его апостолы, святые мученики и все святые, одни свидетельствовали о Господе своим словом, делом и мученической кровью, другие тем, что называется «мученичеством совести», бескровным мученичеством, т. е. непрерывным духовным подвигом, терпением, борьбой со страстями, со всяким злом в себе и вокруг себя. Тех, кто свидетельствовал о Христе своей кровью, было множество во все времена, но мы с уверенностью можем сказать, что ни одна эпоха не дала столько мучеников, свидетелей своей верности и любви к Нему, как наше столетие. Миллионы православных христиан, закланных за Христа, по всей России, в Ясеновце, Глине (*места концлагерей, в которых, во время Второй Мировой войны, хорватами-усташами были замучены тысячи православных сербов*), других местах, пример и доказательство тому. И сегодня, вся Православная Церковь – живой свидетель Распятого Христа и причастник Его Распятия. Иерусалимская Церковь – Сионская мать всех церквей, Антиохийская Церковь, Цариградская Церковь – мать наших славянских Церквей; не говоря о Русской, Сербской, многих других поместных церквах – не носят ли все они «раны Господа Иисуса Христа на себе» – каждая в свое время гонимая и изгоняемая? Не убелила ли великая Русская Церковь, кровью миллионов новомучеников, бескрайние просторы России? О мученичестве Сербской Церкви, тысячах православных сербов, заживо погребенных в ямах Глины, Ясеновца, Ядовна, сегодня известно всем. Откуда это мученичество Православной Церкви? Единственный правильный ответ на этот вопрос, дает святой Макарий Египетский – «Где Дух Святой, там и гонение». То есть там, где Истина, где истинная Церковь, как носитель и хранитель Духа Святого, там возникают самые страшные гонения, потому что исконная цель зла – изгнание из мира и человека Духа Святого, в Котором полнота жизни и единственное спасение человека и мира. История свидетельствует, что Православная Церковь была и есть – гонимая Церковь. Как это не парадоксально, но это самое сильное доказательство того, что она истинная Церковь, что ее действительно ведет и хранит непобедимая сила Духа Святого. Очевидно, что и сегодняшняя миссия Церкви в мире, также как и ее историческая роль, подобно Распятому Христу, имеет спасительное и

искупительное значение. Приведем несколько примеров: Распятие, страдание и смерть православного византийского царства и других православных балканских государств, в четырнадцатом и пятнадцатом веках, несомненно имело спасительный и искупительный характер не только для православных, но и для всех западно-европейских неправославных народов. То, что происходило в далеком прошлом, происходит и в наши дни: кровь миллионов новомучеников – вот та сила, которая не дает антихристу и его адскому злу, воцариться в современном мире.

Нельзя забывать, что человеческая история имеет и свой глубокий метафизический план, на котором Церкви отведено место, в самой гуще судьбоносных исторических событий, и можно говорить о том, что от ее судьбы зависит судьба всего современного мира. Если Православие выстоит в борьбе против демонического зла, если окрепнет православная вера, возродится добродетель, тогда у мира появится надежда на спасение. Еще в прошлом веке, Достоевский пророчески прозревал грядущие трагические события, но и провидел силу лика православного Христа, предчувствовал будущую всечеловеческую миссию Православия. Может быть, кто-то читая пророчества Достоевского, ожидал, что в будущем Православие предпримет неожиданную, явную экспансию во всем мире. Надо сказать, что такие ожидания частично оправдались: Православие сейчас представлено на всех континентах. Но не в этом был главный смысл пророчества Достоевского, всю его глубину увидели только духовные прозорливцы. Они поняли, что Достоевский предвидел Голгофу, а не триумф, ощутили, что грядущие времена пройдут для Церкви под знаком Распятия и жертвенной Голгофской любви ко всем и ко всему, как единственного спасения для человека и всего человечества. Православие сегодня, также как когда-то распятый и униженный Христос, открывает современному миру, в чем его истинное спасение и полнота. Его «ранами» сегодня, как когда-то Христовыми, исцеляются «раны» мира. Это распятие Православия и жертвенная голгофская любовь, которую православные свидетельствуют собственной кровью, и есть тот елей всечеловеческой любви, «любви, которая не ищет своего», елей, который Достоевский находит и открывает в Православии и православном Христе, который Православие щедро изливает в мир, как единственное лекарство от ран, болезней и зла.

Православные, призваны быть свидетелями жертвенной голгофской любви; кто не имеет дара свидетельства кровью, призваны свидетельствовать о ней бескровным «мученичеством совести». Потому что, то, чем будут судимы наши дела, помыслы, вся жизнь, на Страшном Суде, будет именно эта жертвенная распинающаяся Христова любовь, засвидетельствованная кровью Самого Христа и кровью миллионов мучеников, Его свидетелей верных. Есть ли что-то более значительное и святое для человека, особенно молодого, чем такая жертвенная любовь, которую исповедует и свидетельствует Православие?

В заключение, подчеркнем еще одно важное свойство Православия, благодаря которому оно всегда – вечное обновление и воскресение. Православная Церковь – Церковь святого евхаристического общения. Христос, Своими Телом и Кровью, Которыми мы причащаемся на Литургии, присутствует между нами и в нас, силой Духа Святого. Именно в Литургии, Христос является и открывается как жертвенная



любовь и вечное человеколюбие, именно на Литургии, мы учимся у Него, изо дня в день, «сами себя и весь живот свой Христу Богу» предавать, принимая от Него Самого эту любовь как единственный путь жизни, жизни в бесконечном взаимном боголюбии и человеколюбии. Православный христианин не может жить одной жизнью в Церкви, а другой вне ее. Вся его жизнь, всякое его дело, призваны к воцерковлению, освящению духом Литургии. Справедливо сказано, что только тот, кто понимает, что такое Литургия, знает что такое Церковь, понимает, что значит быть живым членом Церкви. Литургия, по самой своей природе, вбирает в себя всю нашу жизнь, формируя ее, формируя в нас нового преображенного человека, делая и нашу общность, единением в Христовой любви. На Литургии, в каждом мы узнаем своего вечного брата во Христе Боге, единственном человеколюбце, на ней происходит истинное человеческое единение, настоящее человеческое общение и единение людей с Богом. В Литургии, вся жизнь Церкви, жизнь всех ее членов достигает своей полноты и совершенства.

Церковь как евхаристическая община, утоляет жажду современного человека, – а молодого особенно, – жажду истинного общения и единения. Как уже было сказано, в ней открывается и даруется великая тайна самоотверженной чистой любви, как высшая тайна жизни. Весь смысл нашего жития и делания, должен быть заключен в воспитании этой самоотверженной любви, она не приходит сама собой, но приобретает непрерывным трудом – личным и общим, постом, молитвой. Вот призвание, достойное человека. Оно открывает человеческому бытию вечные и бесконечные горизонты, оно было и есть призыв ко всем людям, особенно молодым, еще открытым и восприимчивым, не искаленным мелочными суетными целями – ко всему, что целостно, вечно и совершенно. Православие зиждится на вечном и целостном: оно зовет к совершенному и бесконечному, в этом его общечеловеческое спасительное значение и единственный свет надежды на будущее (мира).