

**Николо-Угрешская Духовная Семинария
Кафедра Богословия**

**Путь духовного восхождения в трудах схиархимандрита
Софония (Сахарова)**

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание степени

магистра богословия

Автор: /диак. Павел Сержантов/

Научный руководитель: /свящ. Валерий Духанин,
кандидат богословия/

Дзержинский
2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ПУТЬ ДУХОВНОГО ВОСХОЖДЕНИЯ В ИСИХАСТСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	11
1.1. Историко-антропологический обзор исихастской традиции.....	11
1.2. «Лествица» преподобного Иоанна Синайского.....	15
1.3. Этапы духовного пути исихастов.....	23
1.4. Значение исихастских представлений о поэтапном прохождении пути.....	31
ГЛАВА 2. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ДУХОВНОГО ПУТИ В ПУБЛИКАЦИЯХ СХИАРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ.....	48
2.1. Общая характеристика аскетико-антропологических размышлений схиархимандрита Софрония.....	48
2.2. Три этапа духовного пути, описанные у схиархимандрита Софрония (Сахарова), в связи с темой богооставленности.....	54
2.3. Последовательность ступеней на аскетическом пути по свидетельству схиархимандрита Софрония.....	59
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	75
БИБЛИОГРАФИЯ.....	78
Источники.....	78
Литература.....	81

ВВЕДЕНИЕ

В христианской традиции закрепилось представление о духовном пути человека именно как о восхождении от мира дольного к миру горнему, от земли на небо, к Богу. Идя этим путем человек наследует спасение и вечную жизнь. На Литургии святителя Иоанна Златоуста Церковь устами священника призывает людей: «Горе имеим сердца!» И хор от имени всех верующих отвечает: «Имамы ко Господу»¹.

Желая сохранить это направление жизни – ко Господу – христиане с древности прилагали много сил и попечений. Весь этот опыт многих поколений мы знаем теперь как сокровищницу православной аскезы. Помимо классических аскетических трудов, таких как «Лествица» преподобного Иоанна, теме духовного восхождения посвящены духовные размышления множества авторов, которые писали в разные эпохи, в самых разных условиях.

Особый интерес представляют для нас опыт жизни наших современников, поскольку обстоятельства нашей жизни во многом сходны с обстоятельствами их жизни. Вот почему после чтения классической духовно-аскетической литературы православные христиане закономерно обращаются к записям своих современников. В наши дни православными христианами активно читается опубликованное наследие схиархимандрита Софрония (Сахарова, 1896–1993).

Будучи учеником преподобного старца Силуана Афонского, отец Софроний долгое время подвизался на Святой горе в общежительном монастыре, был избран духовником-исповедником монахов греческих святогорских монастырей, жил в отшельничестве. Впоследствии был вынужден покинуть Грецию. Во Франции к десятилетию блаженной кончины старца Силуана отец Софроний подготовил книгу о нем, с его

¹ Божественная Литургия Василия Великого // Служебник. Ч. 2. М., 1999. С. 43.

духовной биографией и аскетическими наставлениями, с бережно отредактированными писаниями старца. Надо отметить, что отец Софроний предпринял попытку вернуться в Россию и поселиться в Троице-Сергиевой лавре. Наконец схиархимандрит Софроний окончательно поселился в Англии, где основал Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь и опубликовал ряд печатных богословских трудов на тему православной аскетики. Эти работы были встречены с большим интересом, переведены на иностранные языки и неоднократно переиздавались.

В своих публикациях схиархимандрит Софроний рассматривает духовный путь человека – методично, весьма последовательно, рассматривает его как определенную последовательность духовных шагов. Эта особенность в писаниях отца Софрония и дает нам основание для настоящего исследования.

Актуальность работы

За последние десятилетия аскетический опыт схиархимандрита Софрония неоднократно становился предметом исследования, на уровне диссертаций и научных монографий, а также богословских дискуссий. Уникальность ситуации состоит в том, что схиархимандрит Софроний является одновременно монахом-святогорцем, имеющим большой опыт подвижничества, и талантливо блестяще образованным православным мыслителем, «антропологом от Бога».

В основном упомянутые исследования касались богословской персонологии отца Софрония, влияния на него важнейших философских учений XX столетия; причем среди взятых в рассмотрение отдельных вопросов и тем, относящихся к аскетике, исследователи внимание уделяют учению о ступенях духовного восхождения недостаточно.

Это объясняется тем, что в явном виде всю последовательность ступеней схиархимандрит Софроний никогда не излагал. И чтобы заниматься этой проблематикой, исследователю приходится из всего большого наследия

схиархимандрита Софрония реконструировать его учение о ступенях восхождения. Такая богословско-антропологическая реконструкция представляется вполне возможной и значимой, поскольку позволяет лучше понять учение схиархимандрита Софрония – в целом.

Объектом исследования являются публикации схиархимандрита Софрония (Сахарова).

Предметом исследования является учение о пути духовного восхождения, которое мы находим в публикациях схиархимандрита Софрония (Сахарова).

Цель работы состоит в том, чтобы проанализировать учение о ступенях духовного пути, как оно засвидетельствовано в работах схиархимандрита Софрония (Сахарова).

Для достижения обозначенной цели предполагается выполнение следующих **задач**:

- провести анализ источников и исследований, относящихся к теме работы;
- обозначить место трудов схиархимандрита Софрония (Сахарова) в исихастской традиции;
- исследовать представления о пути духовного восхождения в исихастской традиции на примере «Лествицы» преподобного Иоанна Синайского;
- на основе представлений о духовном пути исихастских подвижников («Лествица» и другие писания) реконструировать представление о ступенях духовного восхождения, как оно обнаруживается в текстах схиархимандрита Софрония (Сахарова)

В работе применяются общенаучные **методы**: наблюдение, сопоставление, обобщение, классификация. Кроме того, в работе используется метод участного мышления, восходящий к диалогическим разработкам М. М. Бахтина, методы синергийной антропологии, введенные в

научный оборот православным исследователем С. С. Хоружим, и феноменологические методы, которые можно эффективно использовать при исследовании религиозного опыта.

Краткий обзор библиографии

Для наиболее полного и точного раскрытия темы, заявленной в данной дипломной работе, был привлечен максимально широкий круг исследований. Личность и учение схиархимандрита Софрония в последние десятилетия привлекает внимание исследователей православной аскетики и богословия.

Недавно опубликовал монографию об отце Софронии митрополит Иерофей (Влахос)², иерарх Элладской Православной Церкви, занимающийся изучением исихастской духовности прошлых веков и наших дней. В монографии опубликована подборка еще не изданных аскетических наставлений старца. Занимаясь богословскими вопросами фундаментального характера, митрополит Иерофей особое место в своих печатных работах уделяет практическим выводам из богословских учений.

Духовная биография схиархимандрита Софрония, описанная у митрополита Иерофея, содержит важные вехи: опыт православной молитвы детских лет, период увлечения в молодости восточной нехристианской мистикой, возвращение (обращение) ко Христу, духовный плач и созерцание Света. Все это имеет отношение к нашей теме, хотя и достаточно косвенное, поскольку митрополит Иерофей не ставит задачи установить последовательность стадий духовного пути, опираясь на опыт отца Софрония.

Монография иеромонаха Николая (Сахарова)³ представляет собой переработанное богословское диссертационное исследование об отце Софронии. В этом ценном труде рассмотрены богословско-философские

² Иерофей (Влахос), митр. Знаю человека во Христе. Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова. М., 2013.

³ Nicholas (Sakharov), deac. I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony, Crestwood New York, 2002. См. также: Николай (Сахаров), иерод. Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 229-270.

искания эпохи, в какую жил и писал отец Софроний, богословские принципы, которые лежат в основе его духовных размышлений: учение о персоне (ипостаси), о кенозисе Христа (о спасительном для людей умалении Богочеловека), об образе и подобии Божии, обождении и богооставленности, о послушании, о памяти смертной в разных ее проявлениях. В данной работе вышеперечисленные отдельные богословские принципы имеют точки соприкосновения с нашей темой, но в целом книга иеромонаха Николая не предполагает реконструкцию последовательных стадий духовного пути, как их описывает отец Софроний.

Необходимо упомянуть еще одну книгу, которая имеет цель – ввести читателя в пространство богословской мысли отца Софрония. Написал ее ученик отца Софрония, насельник и духовник Свято-Иоанно-Предтеческой обители архимандрит Захария (Захару)⁴.

В периодической печати регулярно появляются богословские статьи, посвященные отдельным аспектам в учении схииеромандрита Софрония, был выпущен отдельный сборник докладов: «Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам «Силуановских чтений»», в нашей статье, опубликованной в сборнике, рассмотрены проблемы соотношения времени и вечности⁵. Опубликованные статьи анализируют темы экзистенциального характера богословия отца Софрония (священник Георгий Завершинский⁶).

Безусловно адекватное изучение писаний отца Софрония невозможно без обращения к исихастской традиции в целом, без понимания, что его труды выдержаны именно в русле исихастской традиции. Научно-богословское изучение этой традиции активно велось в XX столетии,

⁴ Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни: Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Эссекс; М., 2003.

⁵ Сержантов П. Б. Общение временного с вечным по свидетельству архимандрита Софрония (Сахарова) // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам «Силуановских чтений». М., 1999. С. 194-212.

⁶ Завершинский Георгий, диак. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21).

начиная с ранних работ по православной аскетике С. Зарина⁷ и П. Минина⁸, а также архиепископа Василия (Кривошеина)⁹. Особенно нужно отметить исследования о богословии нетварных энергий протоиерея Георгия Флоровского¹⁰ и протоиерея Иоанна Мейендорфа¹¹. В последние десятилетия тему этапов духовного пути в исихастской традиции рассматривал в работе «Аналитический словарь исихастской антропологии»¹² С. Хоружий, под его редакцией составлен том «Исихазм: аннотированная библиография»¹³.

Из зарубежных исследователей нужно упомянуть имена И. Осэрра (ряд статей о различных частных вопросах исихастской духовности), Т. Шпидлика (монография о восточно-христианской духовности¹⁴), В. Фёлькера (монография о преподобном Иоанне Лествичнике¹⁵), историко-богословскую монографию Н. Рассела на тему учения об обожении¹⁶, антропологическую работу П. Нелласа¹⁷.

Все вышеназванные труды и ряд трудов, которые не представляется возможным перечислить и охарактеризовать в рамках данной диссертации, принимались во внимание и анализировались в ходе работы над заявленной в титуле темой¹⁸.

В качестве источников привлекались следующие публикации схииархимандрита Софрония: монографии «Старец Силуан Афонский»¹⁹, «Нис

⁷ Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. М., 1996.

⁸ Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.

⁹ Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. Н.-Новгород, 1996.

¹⁰ Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV-го века. М., 1992.

¹¹ Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.

¹² См.: Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы. СПб., 2012.

¹³ Исихазм: Аннотирования библиография / под ред. С.С. Хоружего. М., 2004.

¹⁴ Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.

¹⁵ Völker W. Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1968.

¹⁶ Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. N.-Y., <2006>.

¹⁷ Неллас П. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011.

¹⁸ Укажем еще одну работу отечественного исследователя: Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999.

¹⁹ < Софроний (Сахаров), архим. > Старец Силуан Афонский. М., 1996.

Life Is Mine»²⁰, «Видеть Бога как Он есть»²¹, «О молитве. О молитве Иисусовой»²², «Рождение в Царство непоколебимое»²³; Сборники писем и бесед: «Переписка с протоиереем Георгием Флоровским»²⁴, «Подвиг богопознания»²⁵, «Письма в Россию»²⁶, «Письма близким людям»²⁷, «Духовные беседы» (Т. 1, 2²⁸) и отдельные статьи и публикации²⁹, в том числе собранные в книге «Таинство христианской жизни»³⁰.

Практическая значимость работы. Собранный в ходе исследования материал может быть использован студентами духовной семинарии в качестве дополнительной информации при подготовке к занятиям по аскетике и по православной антропологии, касающихся данной темы.

Структура работы обусловлена целью, задачами, и проблематикой исследования. Работа состоит из Введения, двух Глав, Заключения и библиографического списка.

Во Введении обозначена актуальность выбранной темы, определены объект и предмет данного исследования, сформулированы цель и задачи работы, описаны методы исследования, дан краткий обзор источников и литературы по теме работы.

В первой главе помещается краткое историко-антропологическое описание исихастской традиции, а также на основе текста «Лествицы» и иных исихастских писаний выявляются этапы духовного пути подвижников.

²⁰ Sophrony (Sakharov), archim. His Life Is Mine. Crestwood, New York, 2005.

²¹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.

²² Софроний (Сахаров), архим. О молитве. О молитве Иисусовой. Киев, 2000.

²³ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство непоколебимое. М., 2000.

²⁴ Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. М., 2008.

²⁵ Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс; М., 2002.

²⁶ Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. М., Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Эссекс, 2003.

²⁷ Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. М., 1997.

²⁸ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 1. М., Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. М., Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007.

²⁹ Письмо архимандрита Софрония (Сахарова) епископу Василию (Кривошеину). URL: <http://basilekrivocheine.org/letters/pismo-arximandrita-sofroniya/> (дата обращения: 22.07.2015).

³⁰ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009.

Вторая глава работы посвящается рассмотрению вопроса о последовательности ступеней духовного пути в публикациях схииархимандрита Софрония, сначала рассмотрена встречающаяся у многих исследователей трудов отца Софрония тема трех этапов (первое посещение благодати, опыт богоставленности, опыт непрестанного богообщения), затем на материале писаний старца Софрония рассматриваются следующие ступени: покаяние, борьба со страстями, безмолвие, сведение ума в сердце, самодвижная молитва, бесстрастие, созерцание нетварного Света.

В Заключении приведены основные выводы работы, а также обозначена ее перспективность.

ГЛАВА 1. ПУТЬ ДУХОВНОГО ВОСХОЖДЕНИЯ В ИСИХАСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

1.1. Историко-антропологический обзор исихастской традиции

Исихастская традиция получила свое название от особого подвига – исихии (с греч. «безмолвие»). В древности исихастами называли монахов-отшельников, сейчас это понятие используется в более широком смысле. Необходимо определить: в каком именно? И второй вопрос: каковы корни исихастской традиции?

Две тысячи лет Православная Церковь живет апостольской духовностью. Это возможно в силу непрерывной духовной преемственности, начиная от Самого Христа Спасителя и Его ближайших учеников³¹. Апостолов было немного, их преследовали, однако сами смертные приговоры, вынесенные Апостолам и приведенные в исполнение, — легли в основу духовной традиции. Следующее за Апостолами звено православной традиции — мученики, люди, которые пошли на смерть ради веры в Бога Творца и Спасителя.

Христос ясно предсказывал Апостолам, что в момент мученичества особая благодать посетит их: «Когда же поведут предавать вас... что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святой» (Мк 13:11). «Мученики – это борцы (атлеты) веры», пишет профессор Болотов, – их мучение – это не пассивное страдание, а деятельное подвижничество³².

Апостол и первомученик Стефан перед тем, как его побили камнями, просиял благодатью, исполнился Святого Духа и созерцал одесную Бога Отца — Сына Человеческого (см. Деян 7:55). Святой Стефан созерцал

³¹ Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. Учебное пособие. М., 1996. С. 184–185.

³² См.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. II. История Церкви в период до Константина Великого. М., 1994. С. 3.

невидимого Бога. Апостол-мученик через созерцание приобщился Христу в Его живоносной смерти и Его славном Воскресении. Дарованный опыт Стефан засвидетельствовал мучителям. В его свидетельстве не было и тени злобы по отношению к палачам, свидетельство было исполнено любви. Стефан молился, чтобы Господь не вменил им смертный грех убийства. Молитва Стефана о гонителях была услышана — одному из врагов было дано обратиться ко Христу. И это обращенный по молитве мученика Стефана стал первоверховным апостолом Павлом, благовествовал в разных городах и сам претерпел за Христа мученическую смерть.

По-гречески мартис (мученик) — это свидетель. Духовное значение мученичества состоит не столько в героическом перенесении пыток, сколько в том, что бесстрастным перенесением смертных мук христиане свидетельствуют о победе Христа над смертью и над ее причиной — грехом. Мученики передают тем, кто готов воспринять, опыт победы над смертью и грехом. О мученичестве Господь говорит Своим Апостолам: «Надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день... вы же свидетели сему» (Лк 24:46–48). В этом свидетельствовании раскрывается мученический подвиг. Такой высокий подвиг не может быть совершен ценой каких бы то ни было человеческих усилий, поэтому Господь обещает Апостолам: «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями» (Деян 1:8).

Закончился век Апостолов, их духовными преемниками стали мученики, гонимые свидетели Христа. Прошли II и III века христианской эры, Церковь была на катакомбном положении. В IV веке завершились гонения на Церковь. Христианское исповедание превратилось в знак лояльности по отношению к императорской римской власти. Поэтому толпы язычников приходили в Церковь, рассчитывая после крещения получить мирские блага. По образу своей жизни они оставались в язычестве и,

вливаясь в новозаветный народ Божий вносили соблазн. Ответом Церкви на такой соблазн было монашеское движение³³.

Те, кто стремился жить по возвещенному апостолами Евангелию, шли в пустыню на добровольный монашеский подвиг, в чем-то подобный мученическому. Монашество справедливо именовалось бескровным мученичеством – и по предельной суровости переносимых испытаний, и по величию духовных дарований. Мучениками христиане становились вопреки приказу иноверцев поклониться языческим богам. Мученики решительно исполняли заповедь о поклонении Единому Богу, Который создал нас по Своему образу и подобию. Человек – это образ Божий, и образ стремится к своему Прообразу, стремится быть похожим на Него. В чем подвиг монашества? Монахи стремились исполнить замысел Творца о подобии человека Богу, поэтому Церковь святых монахов и называла – преподобными. «Если мы созданы по подобию, то как нам стать “преподобными”, то есть “весьма подобными” Богу? – Это и есть школа монастырская», – так раскрывает природу монашества архимандрит Софроний³⁴.

Аскетическая подготовка монахов к бескровному свидетельству о Христовой благодати, о богоуподоблении порой не уступала мученичеству – по силе воли, которая требовалась от человека. Монашеское движение началось с пустыни: дневной жар и ночной холод, ежедневный изнурительный физический труд, жизнь впроголодь, дикие звери и нападения разбойников... Подвижники даже к этим тяготам и лишениям прибавляли дополнительные труды по воздержанию – от сна, например. Какова же была цель всех этих упражнений в воздержании? Исполнять заповедь о любви к Богу и людям. В этом легко убедиться, читая однотипные истории из патериков, когда монах-старец прерывал пост ради пришедших к

³³ Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 168. См. по истории монашества: Читти Д. Град Пустыня. СПб., 2007.

³⁴ Архимандрит Софроний (Сахаров). Духовные беседы. Т. 2. С. 177.

нему странников, дабы утешить их, а после их ухода пост возобновлялся и становился более строгим. Монахи не путали аскетическое средство (неядение) с аскетической целью (любовью).

Итак, непрерывная духовная цепь Православия стала тройной: апостольство – мученичество – монашество. Духовное средоточие православного монашества с самого времени его зарождения мы находим в исихастском подвиге. Это не означает, что монашеская духовность целиком сводится к исихазму или что исихастская духовность ограничивается монашеством и не касается мирян. Слово «исихаст» часто встречается в церковных книгах. Исихастами в древности называли отшельников, живших в пустыне уединенно, на достаточном удалении от общежительного монастыря. Полторы тысячи лет благодатное влияние исихастов распространяется, из отшельнических келлий оно достигло сначала общежительных монастырей, а потом и домов белого духовенства и мирян. Исихастскую духовность мы найдем в Египте, Палестине и Междуречьи, на Синае, в Византии и в Галлии, в России, в Румынии и Сербии.

Исихастская традиция уходит корнями к Апостолам и мученикам и имеет общецерковное духовное значение. Конечно, исихастские подвиги преподобных Антония Великого и Серафима Саровского не назовешь посильными для любого христианина, не назовешь общедоступными. Однако каждый из верующих призывается к правильно устроенной, внимательной христианской жизни при наших обстоятельствах: «Христианин должен быть подвижником», – настаивает архимандрит Софроний³⁵.

Исихастский опыт был богословски осмыслен в XIV в., когда опыт созерцания афонских подвижников был подвергнут жесткой критике. Церковь в лице святителя Григория, архиепископа Фессалоникийского и его соратников на соборах дала богословское обоснование аскетической практике умного делания и опыту восприятия некоторыми подвижниками

³⁵ Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). С. 221.

нетварного Света. Святитель Григорий Палама опирался на предшествующую святоотеческую традицию каппадокийского богословия (у святого Василия Великого) и различия энергии и сущности, которое было уже у святителя Афанасия Великого³⁶. Этот же опыт умно-сердечной молитвы и созерцания и это богословие нетварных энергий мы находим не только в текстах IV и XIV веков³⁷, но и в текстах, принадлежащих подвижнику XX столетия – отцу Софронию. Как подвижники шли по духовному пути от умной молитвы к ступени созерцания Света? На этот вопрос отвечает исихастская «Лествица».

1.2. «Лествица» преподобного Иоанна Синайского

Великое аскетическое творение преподобного Иоанна Синайского считается одним из ключевых святоотеческих описаний христианской жизни. Приведем слова схиархимандрита Софрония, в которых выражено отношение к этой святоотеческой книге: «Одна из самых замечательных книг, творений отцов-аскетов, есть “Лествица” Иоанна Синайского. Ее читают новоначальные монахи, она же служит авторитетным коррективом и для “совершенных”. (Быть может излишне говорить, что совершенство на земле никогда не бывает полным)»³⁸.

Итак, по убеждению отца Софрония, «Лествица» описывает не только начало духовного пути, но и является коррективом для «совершенных», то есть тех, кто вкусил высокой духовной жизни, кто хорошо знает срединные ступени духовной лестницы.

³⁶ Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. М., 1998. С. 377-393. См. также: Григорий Палама, святитель. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3(6). С. 69-76. Григорий Палама, святитель. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // Альфа и Омега. 2000. № 4(26).

³⁷ Каллист, еп. Диоклийский .Руководство по исихастской молитве XIV в. “Сотница” св. Каллиста и св. Игнатия Ксанфопулов // Страницы. 1998. Т. 3. Вып. 1. С. 27.

³⁸ Софроний (Сахаров), архим. О молитве. О молитве Иисусовой. Киев, 2000. С. 128.

Путь человека к Богу преподобный Иоанн Синайский представил в библейском образе лестницы. Состоит лестница из 30 ступеней, число 30 – символичное. Тридцати лет Христос вышел на Свое спасительное служение. 30 лет считалось возрастом, когда выучившийся человек приходит в совершенные лета и готов учить других. Отсюда явно, что 30 ступеней духовной лестницы ведут к совершенству³⁹. И 29-я ступень в «Лестнице» обозначена как ступень «несовершаемого совершенства»⁴⁰.

Начинается духовный путь со *ступеней покаяния* (Леств. 1-7). Преподобный Иоанн описывает покаяние не формальное, не поверхностное. Покаяние представляет собой не просто сожаление о некоторых поступках, но монашеское отречение от жития мирского, то есть от греховного образа жизни⁴¹. Печаль о мире грехов энергично отлагается в сторону⁴², новоначальный монах начинает свое духовное странничество⁴³. Покаяние тесно связано с памятью смертной⁴⁴. И связано с радостотворным плачем, то есть с таким проявлением покаянной *печали по Богу*, которая приводит человека к *радости о Боге*⁴⁵.

Следом за покаянными ступенями преподобный Иоанн подробно рассказывает о *ступенях борьбы со страстями* (Леств. 8-26). Мы в «Лестнице» найдем и знаменитые восемь основных страстей, и другие страсти, с которыми человеку необходимо справиться. Обсуждается противостояние страстям гнева⁴⁶, уныния⁴⁷, чревоугодия⁴⁸, блуда⁴⁹,

³⁹ Между искупительным подвигом Господа Иисуса Христа и православной аскезой есть крепкая связь. Это видно при изучении текстов преподобного Максима Исповедника, который был современником преподобного Иоанна: «Целью аскетике, как и искупления, является обожение. Путь спасения тот же, что начертан, как пример, в жизни Христа. В аскетике лишь эта нравственная сторона искупления ставится под увеличительное стекло, и общие контуры ее покрываются детальными штрихами» (Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 103).

⁴⁰ Леств. 29:5.

⁴¹ Леств. 1.

⁴² Леств. 2.

⁴³ Леств. 3.

⁴⁴ Леств. 6.

⁴⁵ Леств. 7.

⁴⁶ См. Леств. 8, последствия страсти гнева в виде памятозлбия и злословия обсуждаются в Леств. 9, 10. Особо отмечено то, что связано с грехами словом (Леств. 11, 12).

⁴⁷ Леств. 13.

сребролюбия⁵⁰, тщеславия и гордости⁵¹. Борьба со страстями дает монаху смиренномудрие, подобный духовный дар помогает человеку контролировать греховные движения⁵².

Ступени безмолвия и молитвы располагаются после ступеней борьбы со страстями и ниже ступени бесстрастия – безмолвие постепенно возводит подвижника к самой вершине православной аскезы. Здесь же мы будем подробно обсуждать две главы из Лествицы: степень 27-ю (о священном безмолвии тела и души) и степень 28-ю (о священной и блаженной молитве).

Под безмолвие и молитву преподобный Иоанн отводит лишь по одной главе, это намеренная краткость. Причина в том, чтобы не возбудить у читателей «безвременного желания безмолвия», поэтому «не должно теперь беседовать о мире с мужественными воинами Царя нашего, находящимися на брани»⁵³. Как преподобный предвидит, читатели проходят невидимую брань со страстями, отсюда и нарочито краткое описание всего, что выше борьбы со страстями. При ближайшем рассмотрении оказывается, что в опыте безмолвия – на одной ступени лествицы – преподобный Иоанн различает некие разновидности безмолвия, «*ступени безмолвия*»⁵⁴. Те же слова можно повторить об опыте молитвы и о «*ступенях молитвы*» в «Лествице».

Если Бог благословит, то после упорной и затяжной борьбы со страстями монах вкушает опыт безмолвия. Безмолвие преподобный Иоанн понимает как непрерывную службу Богу, которая не прекращается даже во сне, как собрание ума и частое призывание Господа Иисуса Христа в

⁴⁸ Леств. 14.

⁴⁹ Леств. 15.

⁵⁰ См. Леств. 16, 17. Несколько глав преподобный Иоанн отводит для духовных упражнений, связанных с псалмопением, бдением, направленных против бесчувственности и разнообразных страхований (Леств. 18-21).

⁵¹ Леств. 22, 23. После этих глав преподобный Иоанн отвечает на вопрос о том, как грешному человеку преодолеть лукавство и достичь простоты (Леств. 24).

⁵² Леств. 25.

⁵³ Леств. 27: 1.

⁵⁴ Преподобный проводит различие между «младенцем в безмолвии» и «любителем безмолвия» (Леств. 27:3).

молитве⁵⁵. Таким образом, на ступени 27 обсуждается не только опыт собирания безмолвником ума, идущий вслед за борьбой со страстями, но затрагивается уже и практика Иисусовой молитвы. Это может означать, что ступени безмолвия и ступени молитвы нужно мыслить не только как последовательные этапы духовного пути, но и как взаимосвязанные, «параллельные»⁵⁶. Учтем еще, что о безмолвии говорят в узком смысле слова и в широком смысле. Опыт безмолвия в широком смысле слова может простираться вплоть до высочайшей ступени бесстрастия.

Это не нарушает заявленный изначально *принцип лестницы*, которая состоит из последовательных этапов духовного пути. Просто на каком-то этапе духовного восхождения шум страстей утихает, человек вкушает безмолвие и создаются благоприятные условия для упражнения в Иисусовой молитве и для *естественного созерцания* (видения). Обратимся к тексту «Лестницы»: безмолвники «иные терпеливо пребывают в (умной) молитве; иные же простираются к видению. Проходи сии делания по образу лестницы, то есть постепенно»⁵⁷. Итак, образ постепенно проходимой лестницы остается у преподобного Иоанна незыблемым.

В ступенях безмолвия есть свое начало, середина и конец: «Начало безмолвия состоит в том, чтобы отражать всякий шум врагов, как возмущающий глубину сердца; а конец безмолвия в том, чтобы и не бояться их тревог»⁵⁸, то есть явственных нападений бесов. Начинаящий безмолвник

⁵⁵ Леств. 27: 60, 78, 61.

⁵⁶ Подобные наблюдения о ступенях духовного пути делали и другие исследователи. Приведем пример о ступенях делания и познания (естественного созерцания): «Стадия познания (гносис) по отношению к стадии делания (практики) нужно считать параллельной скорее, чем последующей. Борьба со страстями готовит монаха к созерцанию (феория). Гносис начинается как созерцание сути тварных вещей и восходит к постижению бесплотных природ и к созерцанию Самого Бога» (Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. N.-Y., <2006>. P. 239). Митрополит Каллист (Уэр) высказывает сходную мысль: «Различные ступени, представленные в упорядоченном ряде, не следует рассматривать как строго последовательные стадии – одна прошла, начинается другая. Потому что даже когда мы по благодати Божьей движемся к более высоким ступеням лестницы, мы одновременно продолжаем жить и развиваться на более низких уровнях. Это, в частности, справедливо в отношении 5-й ступени – покаяния – и 7-й ступени – сокрушения или плача (penthos)» (Kallistos Ware, <bish.> Introduction // John Climacus. The Ladder of Divine Ascent. L., <1982>. P. 16).

⁵⁷ Леств. 27: 33.

⁵⁸ Леств. 27:5.

отражает шум врагов («молву», нарушающую внутреннее безмолвие), то есть отсекает вражеские страстные помыслы, которые стремятся попасть в сердце⁵⁹. Тот, кто стяжал большой опыт безмолвия, стойко отражает замаскированные нападения бесов и явные демонские страхования. Безмолвник «преуспевший не оставляет делания не только в бодрственном состоянии, но и во сне. Посему некоторые даже во время сна посрамляют приходящих к ним бесов»⁶⁰. Преуспевший безмолвник способен отсесть страстной помысел даже когда он, казалось бы, не бодрствует умом.

Духовное делание, продолжающееся во сне, традиционно встречается в исихастской традиции, – но как указание на опыт *непрестанной молитвы Иисусовой*. Обычно у исихастских подвижников в этой связи вспоминается библейский стих: «Аз сплю, а сердце мое бдит» (Песн 5: 2)⁶¹. У преподобного Иоанна духовное делание во сне упоминается на 27-й ступени, однако оно не поставлено в явную связь с практикой Иисусовой молитвы. Стих из Песни песней преподобный Иоанн цитирует на 29-й ступени⁶², здесь описан опыт, когда бесстрастный христианин во сне беседует сердцем с Господом. Этот опыт можно понимать как исихастскую *непрестанную умно-сердечную молитву*.

Для проходящих безмолвие с разумом, по замечанию преподобного Иоанна, свойственна «молитва ненасытная, стража неусыпная»⁶³. Молитва непрестанная и есть высшее проявление молитвы ненасытной и стражи ума

⁵⁹ В этом искусстве духовного противоборства важно понимать, что прежде пленения страстным помыслом (когда помысел сильнее человека), имеются другие стадии, на которых человек может справиться с атакующим его помыслом. Это стадия борьбы со страстным помыслом (силы помысла и человека равны). Перед ней стадия сосложения со страстным помыслом (человек сильнее помысла) и стадия сочетания со страстным помыслом (человек гораздо сильнее помысла и способен его сравнительно легко победить). См. Леств. 15: 73.

⁶⁰ Леств. 27: 74.

⁶¹ Опыт пророков и Апостолов был исключительно важен для исихастов. Так опыт безмолвия преподобный Иоанн находит у Апостола Павла: «Сказанное нами подтверждает апостол Павел; ибо если бы он не был восхищен в рай, как в безмолвие, то не мог бы услышать глаголы неизреченные» (Леств. 27: 26).

⁶² «Мать не так бывает привязана к младенцу... как сын любви всегда прилепляется к Господу. Истинно любящий всегда воображает лицо любимого... Вожделение это не дает ему покоя даже и во сне, но и тогда сердце его беседует с возлюбленным. Так бывает обыкновенно в телесной любви, так и в духовной. Некто, уязвлен будучи такою любовью, сказал о самом себе то (чему я удивляюсь): аз сплю, по нужде естества, а сердце мое бдит (Песн. 5: 2) по великой любви моей» (Леств. 30:12-13).

⁶³ Леств. 27: 37.

неусыпной. А начало молитвы совпадает с отложением помыслов у безмолвника: «Начало молитвы состоит в том, чтобы отгонять приходящие помыслы при самом их появлении; середина же ее – в том, чтобы ум заключался в словах, которые произносим и помышляем; а совершенство молитвы есть восхищение ко Господу»⁶⁴.

Преподобный Иоанн в этом отрывке из 28-й главы обозначил ступени молитвы. Начальная ступень молитвы требует сохранять внимательность и отсекаать во время молитвословия прилоги помыслов: страстных и просто несвоевременных.

Средняя ступень молитвы также относится к безмолвнической жизни: подвижник внимательно произносит вслух Иисусову «однословную молитву»⁶⁵; потом помышляет ее, то есть произносит про себя. Здесь подразумеваются две известные стадии в делании Иисусовой молитвы: 1. устная молитва (она произносится устами), 2. умная молитва (она помышляется умом без помощи уст)⁶⁶. Следующую стадию молитвы преподобный Иоанн обозначает как «восхищение ко Господу» (арпаги прос Кирион⁶⁷). Эту ступень молитвы надо понимать, по крайней мере, как следующую за безмолвием *3. ступень умно-сердечной молитвы*⁶⁸.

Про умно-сердечную молитву преподобный Иоанн прекрасно знал, достаточно вспомнить его яркий образ ума-епископа, который приносит

⁶⁴ Леств. 28:19.

⁶⁵ см. Леств. 28:10, 27:61.

⁶⁶ Различение умной и устной молитвы встречается и в другом месте книги: «Те, которых ум научился истинно молиться, глаголют с Господом лицом к лицу, как бы в уши царя. А которые молятся устами, те припадают к Нему, как бы при всем синклите. Пребывающие же в мире, когда молятся, подобны бывают тем, кои среди молвы всего народа умоляют царя» (Леств. 27:21).

⁶⁷ Sancti Patris Nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci, abbatis montis Sina, opera omnia.../ Patrologiae cursus completus [...], series graeca / Ed. J. P. Migne. Т. 88. Paris, 1864. Col. 1132D (Далее PG и указание цифрами тома и столбца).

⁶⁸ С абсолютной уверенностью указать нельзя, какую стадию подразумевает преподобный Иоанн, говоря о восхищении ко Господу. Возможно, он имеет в виду более высокую ступень – чистой молитвы. Понятие «чистая молитва», в свою очередь, может варьироваться у разных авторов традиции. Преподобный Исаак Сирин под чистой молитвой понимает то, что выше практики любой краткословной молитвы – это мистическое «исступление ума», когда «не молитвой молится ум». Опираясь на святоотеческий исихастский опыт, протоиерей Думитру Стэнилоэ утверждает: по мере того, как молитва становится всё более горячей, как человек возрастает в любви, молитва может достичь своей высшей ступени – стать чистой молитвой (Staniloae D. Orthodox Spirituality. A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar. South Canaan, 2002. P. 297).

Христу словесные жертвы в сердце подвижника (Леств. 28:51)⁶⁹. Среди исследователей бытуют разные мнения по вопросу, упоминает ли преподобный характерное для темы умно-сердечной молитвы *соединение молитвы с дыханием*, которое практиковали отдельные исихасты.

Митрополит Каллист (Уэр) пишет об Иисусовой молитве: «Во всей «Лестнице» она упоминается всего три раза, поэтому не может считаться одной из основных тем его духовного учения в целом. В этом отношении св. Иоанн резко отличается от своего последователя св. Исихия Синайского, который на протяжении всего труда «О трезвении и добродетели» постоянно обращается к Иисусовой молитве... св. Иоанн пишет, что память Иисусова должна «присутствовать при каждом вздохе», или, если перевести буквально, «да соединится с дыханием» (Леств. 27: 61 – д. П. С.). Эту фразу толкуют по-разному. Одни видят в ней только метафору... Другие же понимают эту фразу с большим буквализмом: по их мнению, св. Иоанн имеет в виду физическую технику, при помощи которой «однофразная Иисусова молитва», связана с ритмом дыхания... Иоанн Лествичник признает основные принципы, лежащие в основе физического метода, предложенного более поздними авторами... Но он упоминает о дыхании применительно к имени Иисуса только в одном предложении из ступени 27-й; св. Иоанн не развивает эту тему, и было бы опрометчиво делать далеко идущие выводы на основе одной фразы. В отсутствие других доказательств было бы разумнее толковать эти слова метафорически»⁷⁰.

Не всегда связь молитвы и дыхания указывает на психофизический метод. Приведем пример от подвижника Оптиной пустыни: «Одно приличествует новонаначальному, другое – уже приобретенному внутреннюю молитву. Имеющему внутреннюю молитву, она также свойственна и

⁶⁹ См. об образе ума-епископа: Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы. СПб., 2012. С. 80.

⁷⁰ Kallistos Ware, <bish.>. Introduction. P. 45, 49-50. См. также: Völker W. Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1968. S. 244.

естественна, как и дыхание. Что бы он ни делал, молитва у него идет самодвижно. Так и за службой в церкви молитва у него идет, хотя он в то же время слушает, что поют и читают. Этому не понимал ученик одного старца и просил его разъяснить, как же это так: и слушает, и молитву творит? Старец отвечал: "Скажи мне, брат, что мы сейчас делаем?" – "Беседуем". – "Да. А скажи, мешает ли нашей беседе то, что мы дышим?" – "Нет". – "Ну, так вот, также и молитва идет у тех, кто стяжал молитву внутреннюю". Она им так же естественна, как дыхание. Поэтому и сказано: "Молитва да прилепится дыханию твоему". Даже когда человек спит, молитвенное действие не прекращается у него в сердце по слову: "Аз сплю, а сердце мое бдит". Но этого мы не имеем. Мы просыпаемся и не имеем даже на устах имени Господа Иисуса...»⁷¹

Более высокой ступени Иисусовой молитвы преподобный Иоанн тоже касается, когда приоткрывает свое сокровенное желание, говоря: совлекаясь помышлений, хочу по милости Божией «непрестанно в молитве безмолвно прилепляться к Тебе» (Леств. 28:25). Из этого текста ясно, что речь идет о *4. ступени непрестанной молитве*.

Между тем, в этом тексте дается не буквальный перевод оригинала, а его аскетическая интерпретация. Исходный греческий текст буквально гласит: хочу «неразвлеченно всегда в молитве прилепляться к Тебе» (απερισπαστος δια παντος εν просевхи просколласφε Си⁷²). В оригинале нет классических терминов «безмолвие» и «непрестанная молитва». Но перевод не исказил мысль автора, преподобный Иоанн говорит именно о непрестанной молитве, только чуть иными словами.

Итак, Иоанн Лествичник уже в VII в. различал ступени молитвы Иисусовой, которые в последующей исихастской традиции будут определены так: 1. устная молитва; 2. умная молитва; 3. умно-сердечная

⁷¹ Дневник послушника Николая Беляева (преподобного оптинского старца Никона). URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=676> (дата обращения: 01.02.2016).

⁷² PG 88: 1133C.

молитва; 4. непрестанная молитва. Далее следует ступень бесстрастия, и самая высокая – ступень любви, причем «любовь... есть уподобление Богу, сколько того люди могут достигнуть»⁷³. На высшей ступени совершается уподобление Богу, обожение, человека «питает огонь небесный»⁷⁴, то есть человек воспринимает Божественный Свет.

В «Лестнице» мы находим раннее появление самого термина «Иисусова молитва» и свидетельство о том, что после ступени безмолвия духовный путь поднимается на ступень умно-сердечной молитвы Иисусовой и на ступень непрестанной молитвы. А вслед за этими ступенями молитвы подвижник достигает ступени бесстрастия и ступени высшего созерцания, – Богу содействующу.

1.3 Этапы духовного пути исихастов

Итак, «Лестница» преподобного Иоанна позволила нам увидеть духовный путь человека как состоящий из ряда ступеней: покаяние, борьба со страстями, безмолвие, сведение ума в сердце, непрестанная молитва, бесстрастие и высший опыт созерцания. Для всестороннего рассмотрения темы необходимо обратиться к последующим текстам традиции, чтобы проследить как опыт преподобного Иоанна был воспринят другими подвижниками, и о каком опыте мы можем прочесть более подробные описания. Для сопоставления удобно взять в пример писания отечественного автора — преподобного Нила Сорского, ученейшего мужа и великого скитского подвижника.

Путь духовного восхождения, согласно преподобному Нилу, открывает покаяние. «Подобает же имети нам скорбь полезну — еже о гресех, — с надежею благою к Богу, покаанием... Сия убо скорбь с радостию

⁷³ Леств. 30:7.

⁷⁴ Леств. 30:19.

размешена бывает... Скорбь же съпротивную, еже от бесов приносимую, тщаливно подобает от сердца отметати»⁷⁵. Покаянная печаль по Богу (скорбь полезна) связана с надеждой на Бога и радостью, в отличие от нее страсть печали бесовской является виновницей всех зол, и ее следует от сердца отметать через борьбу со страстями.

Итак, борение еже к страстем. Со страстями сперва борются телесно (останавливая проявления страсти на деле), потом восходят к борьбе со страстью в помышлении («мыслене»). Преподобный Нил описывает «разумное борение», при котором подвижник стремительно отсекает приходящие страстные помыслы и беспрестанно молится. Это приводит человека к «жительству безмолвия». Совершая умное делание, преподобный Нил советует «благыя помыслы приводит на лукавыя», то есть переводить лукавые помыслы в полезные — в помыслы покаянного самоукорения.

В ответ на умное делание от Бога приходит «сердечная... молитва всякому благу источник». На сердечной молитве ум соединен с сердцем, «действие молитвенное... дръжит ум у себе и веселит и от пленения упраждняет»⁷⁶. Благодать улаждает и укрепляет ум, теперь уму не так трудно пребывать в сердце за Иисусовой молитвой. Этим путем безмолвники восходили к Богу, «от всех соблюдаху ум, и обретоша благодать, и в безстрастие и чистоту душевную приидоша»⁷⁷. Безмолвие («молчание»), неослабная умная молитва подводит подвижников к созерцанию («видению»).

Опыт созерцательной молитвы (видение молитвы) старец Нил излагает со ссылкой на преподобного Исаака Сирина: «Неизреченная она радость, и молитву от уст отсецает... И глаголет сие ужас и видение молитвы, а не молитву. И не молитвою молится ум»⁷⁸.

⁷⁵ Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2008. С. 148.

⁷⁶ Там же. С. 112.

⁷⁷ Там же. С. 98.

⁷⁸ Там же. С. 118.

Если действие сердечной молитвы раньше освобождало душу от пленения страстным помыслам, то теперь молитвенное созерцание пленяет ум безмолвника: «Нападает въ все тело пища некая (некое наслаждение — д. П.) и радование, якоже язык плотскы не может сия изрещи, дондеже вся земная пепел и уметы вменит»⁷⁹. Это предвкушение Царствия Небесного, по сравнению с которым все земное — пепел.

Тем самым, у преподобного Нила очерчены основные ступени духовного восхождения: покаяние, борение еже к страстем, безмолвие, сердечная молитва, видение молитвы. Отметим, что у других исихастских авторов (прежде всего, у преподобного Иоанна Лествичника) мы находим между ступенями сердечной молитвы и созерцательной чистой молитвы еще описания ступеней непрестанной молитвы и бесстрастия. Важный момент в приведенном описании – ссылка на преподобного Исаака Сирина. Преподобный Исаак различает чистую молитву и более высокий опыт – созерцания нетварного Света, что не отражено в «Уставе» преподобного Нила.

Опыт сверхъестественного созерцания преподобный Исаак Сирин описывает как предваряемый борьбой со страстями: «Как из многих тысяч едва находится один, исполнивший заповеди и все законное с малым недостатком и достигший душевной чистоты, так из тысячи разве один найдется, при великой осторожности сподобившийся достигнуть чистой молитвы, расторгнуть этот предел и приять оное таинство, потому что чистой молитвы никак не могли сподобиться многие; сподобились же весьма редкие; а достигший того таинства, которое уже за сею молитвою, едва, по благодати Божией, находится и из рода в род»⁸⁰.

Молитва подвижника достигает чистоты, когда ум молится в сердце: если «в то самое время, как ум приуготовляется принести одно из сказанных

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М., 1993. С. 62.

нами движений своих, примешивается к нему какая-либо посторонняя мысль или беспокойство о чем-нибудь, тогда молитва сия не называется чистою; потому что не от чистых животных принес ум на жертвенник Господень, – т. е. на сердце – этот духовный Божий жертвенник»⁸¹. Итак, согласно преподобному Исааку ступени очищения предваряют опыт ступеней молитвенного делания, который доходит до предела чистой молитвы и «таинства, которое за чистой молитвой» (созерцания нетварного Света)⁸².

Религиозный опыт созерцания Света у исихастов необходимо понимать в присутствии ему контексте, то есть с учетом всех предшествующих ступеней духовного пути. Хотя бы потому что и шаманистические культы с большим успехом добиваются своеобразной *мистики света*: человек с помощью галлюциногенного зелья (или без оногo) впадает в состояние религиозного экстаза; под грохот бубна с ним разговаривают духи; он принимает от духов светоносные видения. После успешного камлания шаман сообщает односельчанам прогноз на будущее – по поводу беспокоящих болезней и удачи на охоте. И все это на основе почти гарантированных мистических видений.

С другой мистикой света познакомились античные неоплатоники. Их мистика света тоже имела экстатический характер. Но, в отличие от шаманской, она не была такой легкодоступной. И к тому же она была нагружена утонченно-философским содержанием. Не станем останавливаться на неоплатонизме, чтобы перейти прямо к нашей традиции. Есть своя мистика света у Православной церкви. И появилась она не в XIV

⁸¹ Там же.

⁸² Об очищении, просвещении и совершенстве (таинстве) говорит преподобный Никита Стифат: «Три есть ступени в преуспевающих в восхождении к совершенству: очистительная, просветительная и таинственная, или совершительная. Первая свойственна новоначальным, вторая – средним, третья – совершенным. По трем сим степеням восходя по порядку, рачительный подвижник возрастает в соответствии с возрастанием Христа и приходит “в мужа совершенна в меру возраста исполнения Христова” (Еф 4:13)» (Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С.151). Ср. цитированный фрагмент с Синодальным переводом: «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова».

веке, как думают некоторые любители порассуждать о паламизме. Истоки православной мистики света мы находим уже в Евангелии.

Как Господь Иисус Христос преобразился перед избранными учениками: Он просиял Светом, как солнце. Он сделал явным Свой Свет, и ученики восприняли в некоторую меру Его Свет. Такое восприятие было бы невозможным без внутреннего преображения (без аскезы), ведь апостолы созерцали не физический свет, а нетварный Божественный Свет.

Итак, на горе Фавор произошло невообразимое событие. Апостолы видели невидимого Бога. Преображенский Свет Христов и есть Свет Бога, неизреченная слава Бога, благодать Бога, прямое действие Бога. Своими силами апостолы не могли бы Свет от Спасителя воспринимать. Христос их годами готовил к этому мистическому восприятию. Он помог им духовно укрепиться, очистить сердца. Свет явился тем людям, которые упорно шли за Христом «путем усердного доброделания и чистой молитвы»⁸³.

И даже при всем этом апостолы не имели сил выдержать пришествие нетварного Света: ученики Христовы пали ниц. И падали апостолы ниц именно «по причине Света», как подчеркивает святитель Григорий Палама. Ближайшие Христовы ученики – Петр, Иаков, Иоанн – не могли стоять на ногах перед столь сильно воздействующим на них Светом.

Снова обратимся к святоотеческому толкованию этого евангельского отрывка: «Божественный Свет мерою дается и способен увеличиваться и уменьшаться, согласно достоинству принимающих его неделимо-разделяемого; и вот подтверждение сказанному: лицо Господа просияло паче солнца, одежды же Его стали светлыми и белыми как снег»⁸⁴.

В православном мистическом опыте Свет является не как безличная космическая энергия, а как живая сила Бога Троицы. Господь может дать

⁸³ Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 2. М., 1993. С. 88.

⁸⁴ Там же. С. 100.

человеку для восприятия больше или меньше Своей пресветлой благодати. Лицо Господа Иисуса в момент Преображения источало Свет сильнее, чем Его одежда. Так видели и рассказали апостолы, и так понимает Евангелие святитель Григорий Палама. Всегда Господь являет Свою славу человеку, учитывая, насколько земной человек способен эту славу воспринять. Ему важно, как человек воспримет явление божественного Света. Господь общается с человеком – Своим Светом.

Для православной мистики света этот момент – определяющий. Не так удивительно, что несколько человек вдруг увидели необъяснимым образом появившийся Свет, то есть увидели чудо с мистическим появлением Света. Важнее, что их озарение Светом означало особый опыт неизъяснимого общения с Богом – такого общения, которое много выше слов. На горе Преображения апостолы по милости Божией вкусили, что такое истинное блаженство. Святой Петр сразу же попросил, чтобы им остаться в этой славе Христовой подольше, не сознавая вполне, о чем просит. Ему очень хотелось, чтобы мгновение высшего счастья остановилось, длилось всегда-всегда. Но эта просьба не сбылась.

На Фаворе Христос Спаситель явил апостолам Свою Божественную славу, они это крепко запомнили. Он готовил их к тому, что апостолы увидят Его и на Кресте. И в день Голгофского испытания, кеносиса, память о Христовой славе поможет им устоять.

Духовное *созерцание* исихасты четко отличают от духовного *делания*. Наставники отговаривают своих подопечных (послушников) предпринимать что-либо для восхождения на мистическую ступень созерцания, это особый дар свыше, который нельзя даже – просить у Бога. Дар молитвы созерцательной “в родех и родех едва один оказывается имеющим”⁸⁵. Созерцательная молитва настолько отличается от молитвы делательной, что Исаак Сирий пишет о мистическом опыте, когда “не молитвою молится ум”.

⁸⁵ Святитель Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. С. 215.

Чистая молитва не разворачивается в произнесение слов, она выходит из потока молитвословия и даже выходит из потока времени.

Вневременная созерцательная чистая молитва подводит исихаста к ступени, где *нетварный Свет* приходит к исихасту и делает его богом по благодати. Невообразимый Бог является как Свет, бессловесно общается с исихастом Своей нетварной всемогущей энергией. Бог новотворит Свое создание, обоживает человека. Созерцание нетварного Света дает исихасту опыт будущего века, залог жизни в Царстве небесном.

Как заметил святитель Игнатий Брянчанинов, молитва служит барометром духовной жизни. Духовно опытный и рассудительный человек по характеру молитвы может узнать, какой духовной ступени достиг молящийся. Определенный образ действия молитвы проявляется на определенных ступенях восхождения. Последовательность духовного восхождения в связи с Иисусовой молитвой была много раз описана в исихастских трудах⁸⁶.

Начинается путь краткословной молитвы с того, что *устная молитва* Иисусова творится умом с помощью уст. Следом за устной идет *умная молитва*, ее творит ум уже без помощи уст. Устная и умная молитва проходятся на начальных ступенях восхождения (покаяние, борьба со страстями⁸⁷, безмолвие). *Умно-сердечная (сердечная)* молитва совершается умом в сердце (сведение ума в сердце); на следующей ступени сердечная молитва становится *непрестанной*.

Непрестанная молитва живет в человеке, когда исихаст, казалось бы, полностью погружен в водоворот обычных дел: труд, прием пищи, разговор, сон. *Я сплю, а сердце мое бдит* (Песн 5:2), — эта библейская цитата не однажды встречается в исихастских писаниях о непрестанной молитве.

⁸⁶ Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Беседа с пустынником об Иисусовой молитве. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. С. 53–55.

⁸⁷ Эти начальные ступени имеют определяющее значение для вечной участи человека, см. Преподобный Григорий Синаит. Творения. М., 1999. С.18, 19, 21, 79.

Двигаясь по ступеням вверх, подвижник принимает от Бога *благодать на благодать* (Ин 1:16). Непрестанная молитва со временем может призвать подвижнику великую благодать от Бога. За ступенью непрестанной молитвы открывается ступень *благодатной молитвы*. В душе христианина поселяется тихий Божественный огонь, от него веет духовной радостью⁸⁸.

Принимая благодать, христианин заботится не только о том, как открыть себя действию благодати, но и о том, как, получив благодать, ее сохранить, не допустить ее утраты. Точнее говоря, подвижник заботится, как сохранить себя таким, чтобы благодать его не покинула, не перестала действовать в нем. Благодать представляет собой живое действие Бога на человека, и оно может усиливаться, ослабевать и прекращаться в ответ на то, как действует человек. Обратим внимание, что возрастание человека в благодати уже на ступени безмолвия и сведения ума в сердце выдвигает на первый план хранение благодати (хранение ума и хранение сердца). О великой благодати прилагается еще больше попечений. Потеря благодати повергает подвижника в печаль по Богу; через суровый подвиг (это может быть затвор, юродство, столпничество и т. п.) потерявший благодать — учится ее хранить.

Преподобный Серафим Саровский видел цель христианской жизни в стяжании Святого Духа. Что он имел в виду, говоря о стяжании благодати Святого Духа? Преподобный исихаст происходил из купеческой семьи, в его устах речь о стяжании духовного сокровища звучит органично и просто. Что стоит за этой простотой, нам поможет понять преподобный Силуан

⁸⁸ Интересно сопоставить дальнейшие ступени восхождения со ступенями Иисусовой молитвы. Не станем останавливаться на толковании ступеней в связи с Иисусовой молитвой, продолжим следить за преобразованием молитвы, указывая подходящие к описанию ступени. Итак, на стадии благодатной молитвы «в сердце вселяется благодать Христова. Устраивает обитель Святая Троица. И вот что такое “жилище Божие: в стяжавшем в себе память о Боге вселяется Бог. Мы тогда становимся Его храмом, когда мысль не прерывается земными попечениями, ум не тревожат неожиданные страсти, но всех их удаляется боголюбец, обращающий ум ко Господу; он изгоняет страсти, которые влекут его к невоздержанию, и усердно прилежит добродетели” (святитель Василий Великий). Наконец, он чувствует в себе Божественное присутствие, благодать охватывает тело, умершее и распявшееся миру (ступень бесстрастия — д. П. С.). Это и является последним этапом, который иногда соединяется с созерцанием Нетварного Света (это высшая мистическая ступень — д. П. С.). Таков путь развития Иисусовой молитвы. Каждый этап имеет соответствующую благодать» (Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. С. 54–55).

Афонский. Духовный путь старец Силуан видит как путь от *веры в Бога* до *познания Бога* на опыте. А затем познание Бога Духом Святым постепенно приводит христианина к цели человеческой жизни — *стяжанию Бога Духа Святого*, то есть к непрестанному благодатному опыту общения с любимым Богом.

Сам преподобный Силуан в одной из записей говорит о себе с покаянием, что по Промыслу Божию он дошел от веры в Бога до опытного знания Бога, а вот стяжать великую благодать Духа Святого — не может, Господь не сподобляет этого дара. Высока цель нашей жизни. Эту сверхчеловеческую высоту духовного стяжания чувствовали великие исихасты. Своими силами ни одному христианину не удавалось достичь цели жизни. Стяжание благодати Святого Духа немислимо без сочетания действий человека (*стяжание благодати*) и действия Бога (*стяжание благодати*), немислимо без синергии.

1.4 Значение исихастских представлений о поэтапном прохождении пути

Сведения о последовательности ступеней на духовном пути христианина позволяют нам точнее понимать смысл аскетических писаний Святых Отцов и церковных писателей-подвижников, понимать о каком именно опыте они писали в своих сотницах о богословии, созерцании, безмолвии.

И не только это. Основываясь на исихастском представлении о духовном пути человека, мы можем сопоставлять путь исихастов с путями альтернативными, которые предлагают в наши дни людям как нечто удивительное, *уникальное* и достойное внимания — сокровище опыта, причем такое сокровище, *аналогов* которого якобы в Православной Церкви просто нет. Эти «альтернативные» пути могут предлагаться в виде

мистических учений и даже в виде философских учений и практик философской аскезы. Чтобы не быть голословным, мы рассмотрим два примера такого рода: неошаманизм Карлоса Кастанеды и философскую антропологическую стратегию Мартина Хайдеггера.

На приходах священникам регулярно доводится дискутировать с теми православными людьми, у которых в прошлом был период увлечения Кастанедой, причем прихожане не понимают, насколько вредоносен их прошлый религиозный опыт. Это область внутрприходской полемики против неоязычества, на несколько другом уровне проходит научное обсуждение религиозно-философских проблем. Порой люди философски образованные совершенно восхищаются глубокой мыслью Хайдеггера и незнакомы с тем, насколько глубока и интересна для гуманитариев может быть православная мысль, в частности антропологическое учение Православной Церкви.

Итак, учение и религиозные практики Карлоса Кастанеды и его последователей на сегодня достаточно влиятельны. Книги Кастанеды выходят миллионными тиражами. Кастанедианство практикуют люди по всему лицу земли, в том числе и в нашей стране. Неоязычество Кастанеды, оно же сталкинг⁸⁹, оно же тенсегрити⁹⁰, оно же нагуализм⁹¹ объединяет людей в *отдельные секты* и в целое религиозное движение. Это новое религиозное движение является *составной частью движения Нью-эйдж*⁹².

Человек во все эпохи и в наши дни жаждет самореализоваться. И делает он это, создавая виртуальные переделки старых *антропологических*

⁸⁹ Сталкинг от англ. «выслеживать». Кастанедианец выслеживает события своего внутреннего мира и погружается в магическую реальность, полную разнообразных событий.

⁹⁰ Словом «тенсегрити» называют структуры, которые на первый взгляд должны бы рассыпаться, однако их крепко держат невидимые силы: растяжения и сжатия в повседневной реальности. Аналогичным образом понимаются и магические силы в альтернативной реальности Кастанеды (в основном эти силы вызываются особыми магическими пассами).

⁹¹ Под нагвалем кастанедианцы понимают мир, в который приводит человека путь сталкера, это мир магических энергий, выходящий далеко за пределы повседневной реальности. Тот, кто освоился в этой альтернативной реальности и стал проводником других людей в нее, тоже может называться нагвалем.

⁹² Melton's Encyclopedia of American Religions / Ed. By J. Gordon Melton et al. Detroit, N.-Y., L., 2009. P.755.

стратегий, сплошь и рядом допуская сочетания несочетаемого. Он способен создавать и свою религию, точнее *квазирелигию* (почти религию). Карлос Кастанеда, первая его книга воспринималась читателями как полевое научное исследование по антропологии (этнографии): он открыл особую культуру, общаясь с представителями индейского племени в Мексике, описал своеобразные древние учения о пути человека, был допущен к эзотерическим шаманским практикам⁹³. Подобное исследование было опубликовано университетским издательством. За него Кастанеда получил докторскую степень. Впоследствии к трудам Кастанеды антропологи стали относиться иначе – как к художественной литературе, к научной (или околону научной) фантастике.

Проводил ли Кастанеда в Мексике антропологические полевые исследования? Учился ли у дона Хуана магии или придал этно-религиозный колорит модному в 1960-е гг. увлечению галлюциногенами? – Однозначно сказать нельзя. Но это в принципе неважно. Был ли в реальности у Кастанеды дон Хуан? Виртуально дон Хуан был. Первые опыты религиозного экстаза под руководством индейца Хуана Кастанеда пережил с применением *галлюциногенных растений*. То есть первый специфический религиозный опыт был не соприкосновением с новой стороной реальности, а опытом галлюцинаций – так сказать субъективных переживаний, которые к объективной реальности не отнесешь. Впоследствии Кастанеда утверждал, что психоактивные вещества для сталкинга не обязательны.

Состоит путь из двух этапов: 1. остановка мира; 2. видение. Эти этапы следуют друг за другом согласно прямому утверждению Кастанеды: ««Остановка мира» была этапом, предшествующим «видению»» («"Stopping the world" was the first step to "seeing"»)⁹⁴. Оба этапа определяются в сталкинге

⁹³ Разумеется, религиозная практика дона Хуана не мыслилась как общее достояние всего индейского племени яки. Сталкинг можно называть шаманизмом, но лучше называть неошаманизмом или даже псевдошаманизмом.

⁹⁴ Кастанеда К. Путь в Икстклан. URL: <http://chugreev.ru/s-castaneda.html> (дата обращения 12.10.2015).

как выход к альтернативной реальности. Понятие «остановка мира» используется «для обозначения определенных состояний сознания, в которых осознаваемая повседневная реальность кардинальным образом изменяется благодаря остановке обычно непрерывного потока чувственных интерпретаций некоторой совокупности обстоятельств и фактов, никоим образом в этот поток не вписывающихся»⁹⁵.

Итак, Кастанеда «остановил мир», стал одним из «видящих». Что значит «видеть»? «Видеть» – это получить «способность воспринимать аспекты мира, выходящие за рамки описания, которое мы приучены считать реальностью» («I would like to categorize as "responding to the perceptual solicitations of a world outside the description we have learned to call reality"). На первом этапе сознание выходит из непрерывного потока интерпретаций событий, происходящих в мире, и это кардинально *меняет повседневную реальность*. На этапе видения происходит дальнейшая виртуализация повседневной реальности, «видящий» входит в новый для него «мир энергии», в нагваль. Как это происходит? За восприятие мира у человека отвечает «точка сборки» – своего рода центр восприятия у каждого человека. Сталкер учится менять положение своей «точки сборки», что позволяет ему уходить из повседневной реальности в виртуальные путешествия, в мир духов.

Кастанеда утверждает, что путь, им описанный, был открыт в дохристианской Америке. Он неоднократно противопоставляет этот магический путь воина – пути христианскому (прежде всего, католическому) и отождествляет сталкинг с шаманизмом. Сталкеры гордятся, что их религиозная практика расписана как путь, как религиозная *дорожная карта*. Они не берут в расчет, что ценность этой дорожной карты снижает то, что это карта виртуального мира, и помимо такой карты в других религиях

⁹⁵ «The reality of everyday life is altered because the flow of interpretation, which ordinarily runs uninterruptedly, has been stopped by a set of circumstances alien to that flow». Кастанеда К. Путь в Икстклан. URL: <http://chugreev.ru/s-castaneda.html> (дата обращения 12.10.2015).

имеются свои представления о пути человеческого становления, пути в духовный мир. Не приходится сомневаться, что Кастанеда не был знаком с христианским путем православных исихастских подвижников. Между тем, созданную Кастанедой антропологическую стратегию можно сопоставить с путем исихастов, по крайней мере обозначить первоначальные пункты сравнения.

В исихастской традиции духовный путь человека предстает как лестница, то есть выверенная последовательность определенных этапов пути. Краткое описание пути исихастов таково: 1. делание; 2. созерцание. Духовное делание состоит в невидимой брани, прежде всего, в покаянии и борьбе со страстями. У преп. Иоанна Лествичника монашеское покаяние описывается как отречение от мира (уход из мира, который описан в 1 степени Лествицы), здесь под миром понимается не повседневная реальность человеческой жизни, а универсум греховных страстей. Монах уходит из мира не куда-то в виртуальные миры энергий, как делает это сталкер.

Сравним опыт покаянной борьбы со страстями и опыт сталкинга. С одной стороны, в исихазме и сталкинге, человек понимается как изменчивое существо, сознание человека меняется, главным предметом изучения становятся *энергии*, динамические моменты в человеческой жизни. С другой стороны, остановка мира представляет собой психотехнику, а не личное покаяние в грехах перед лицом Божиим, которое позволяет человеку менять самовосприятие и восприятие окружающего мира. Кастанеда проповедует *антипокаяние*, когда советует сталкерам не сожалеть о своих поступках, поскольку человек смертен и времени на сожаление у него нет. В сталкинге смерть используется «в качестве советчика», но это в корне отличается от христианской «памяти смертной», которая напоминает человеку о конце жизни и помогает человеку каяться. Помимо этого Кастанеда пишет о важной для сталкеров практике *перепросмотра* (вспоминаются события своей жизни, что помогает сталкеру совершать свой путь). При

сопоставлении ее с покаянием опять выясняется, что перепросмотр у сталкеров тоже носит внепокаянный характер⁹⁶.

Есть у Кастанеды и тема, которая в православной духовной традиции разворачивается как борьба со страстями: например, сталкер призван победить «чувство собственной важности», ведь оно ослабляет человека и мешает ему трезво оценивать ситуацию, акцентируя внимание на обидах. Здесь Кастанеда затрагивает ему гнева и тщеславия, стараясь нарочито держаться подальше от христианских способов борьбы со страстями.

Как таковая тема страстей у Кастанеды не поставлена. Вместо страстей сталкер работает с психологическими и антропологическими проблемами, со случаями потери самоконтроля. Сталкер выслеживает отдельные страсти, лишь поскольку он рискует из-за них потерять самоконтроль, это чувство собственной важности, страх, жалость, это желание брать от мира лишнее. Всесторонней борьбы со страстями у Кастанеды нет. Равно нет и представления о том, что страсти отделяют человека от главного в его жизни – от Бога. Кастанеда в Единого Бога Творца не верит, его можно считать пантеистом.

Ключевое значение сталкеры придают умению изменять место точки сборки, вот что делает сталкера «видящим». Это событие можно сопоставить с исихастским опытом сведения ума в сердце. «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5:8), – обещал Господь. Исихасты, очистившие сердце от греховных страстей, получили дар видеть невидимого Бога. Помимо такого *сверхъестественного созерцания* исихасты говорят и *созерцании*

⁹⁶ «Дон Хуан учил меня сочетать воспоминание с естественным ритмичным дыханием. Глубокий выдох следует делать в такт с медленным мягким движением головы слева направо; глубокий вдох делается при движении головы в обратную сторону – справа налево. Он называл этот процесс покачивания головой из стороны в сторону «обмахивание события веером». Ум исследует событие от начала до конца, в то время как тело «обмахивает» снова и снова все, на чем сосредоточивается ум. Дон Хуан сказал, что маги прошлого, открывшие перепросмотр, рассматривали дыхание как магическое, жизненно важное действие и использовали его соответственно этому – как магическое средство. Выдох используется для выброса отрицательной энергии, оставшейся в них как результат события, перепросмотр которого осуществляется, а вдох – для возврата энергии, которую они потеряли в ходе взаимодействия» (Кастанеда К. Искусство сновидения. URL: <http://chugreev.ru/s-castaneda.html> (дата обращения 12.10.2015)).

естественном, начинается оно после ступеней покаяния и борьбы со страстями. Митрополит Иерофей (Влахос) пишет, что естественное созерцание открывается уже на *ступени исихии*. Благодаря покаянной Иисусовой молитвы исихасты восходили на *ступень сведения ума в сердце*, очищенный от страстей ум уходил с периферии человеческой жизни в самый ее центр. У Кастанеды тоже происходит уход «точки сборки» из одного места в другое, однако эта практика не имеет ничего общего с покаянным молитвенным подвигом. Она представляет собой психотехнику, по поводу которой сталкеры рассуждают о таких предметах, как установление связи с энергетическим двойником человеческого тела, т. наз. «телом сновидения» или «энергетическим телом».

Сталкеры стремятся управлять движением точки сборки наяву и во сне, дабы менять содержание сна и добиваться больших успехов «видении». Но сон не совсем то же самое, что реальность. В сталкерской практике сновидений можно тоже констатировать виртуальную стихию, в которой разворачивается религиозный опыт Кастанеды. Для исихастов характерен осторожный подход к снам, далекий от греховного *сноверия*. В опыте отдельных православных подвижников мы можем найти такое изменение молящегося ума, что он не только становится зрячим (естественное созерцание), соединяется с сердцем, но и творит молитву даже и во сне – это ступень непрестанной молитвы.

У исихастов сведение ума с сердцем происходит, когда молитва соединяется со вниманием, внимательная молитва к Богу создает условия для «внутрипробывания ума» (сведения ума в сердце). Этому посвящен знаменитый исихастский трактат о «Трех образах внимания и молитвы», надписанный именем преподобного Симеона Нового Богослова⁹⁷. В этом трактате описывается благодатный путь очищения души от страстных

⁹⁷ Сидоров А. Трактат «Метод священной молитвы и внимания» и его место в традиции исихазма // Символ. № 34. Декабрь 1995. С. 191–197.

помыслов и соединения молитвы с вниманием сердечным (третий образ молитвы); автор предостерегает от того, чтобы соединять молитву с воображением (первый образ внимания и молитвы)⁹⁸. То есть исихастский наставник предостерегает от того, что теперь можно назвать виртуализации молитвы.

Кастанеда тоже рассуждает о разных типах внимания: 1-е внимание соответствует восприятию повседневной реальности, ему соответствует жёстко фиксированная точка сборки; 2-е внимание воспринимает нескольких различных описаний мира, при этом точка сборки принимает несколько положений; 3-е внимание обеспечивает полное восприятие сталкером энергетических полей и свободное перемещение точки сборки в разные положения. Ни слова о молитве не говорит Кастанеда. Более того опыт «видения» (на которое способно 2-е и 3-е внимание) немислим без «остановки мира». А она подразумевает «остановку внутреннего диалога», то есть выход на невербальную практику.

Молитва Иисусова в опыте естественного созерцания (ступень непрестанной молитвы) является вербальной практикой, хотя эта молитва и очень краткая. Лишь на высочайшей аскетической *ступени бесстрастия* исихаст подходит вплотную к опыту сверхъестественного созерцания – ступень чистой молитвы. В мгновение чистой молитвы «немолитвой молится ум», как пишет преподобный Исаак Сирийский. Это сверхвербальный опыт общения с Богом, общения в самом бытии. Опираясь на свидетельство преподобного Исаака, то же самое можно повторить и о ступени созерцания Нетварного Света.

⁹⁸ «Отличительные свойства первого образа таковы: когда кто, стоя на молитве... воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых, и кратко, все слышанное в Божественных Писаниях, собирает в ум свой, и рассуждает о том тогда во время молитвы, зря на небо, и подвигает тем душу свою к вожделению и любви Божией, а иной раз извлекает даже слезы... ему кажется, что делаемое им есть от благодати Божией в утешение ему, и он молит Бога сподобить его всегда пребывать в таком делании. А это (т.е. так думать о сем образе молитвы) есть знак прелести: ибо добро уже не добро, когда не бывает добрым образом и как следует. Такой человек, если безмолвится крайним безмолвием (т.е. сделается исихастом, у нас – затворником), то ему едва ли можно не испустить из ума» (Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 2. СТСЛ, 1993. С. 180-181.).

Опыт сверхъестественного созерцания (видения) является опытом обожения, который невозможно представить вне Христа, поскольку святоотеческое учение гласит: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Путь исихастов ведет не к человеку виртуальному, а к *человеку обоженному*.

Можно также сравнить концепт «намерение» у Кастанеды⁹⁹ и понятие «промысел Божий», «воля Божия» у исихастов, понятие «старец» у исихастов и понятие «нагваль» у Кастанеды. Напрашивается вывод: квазирелигия Кастанеды предлагает в наши дни людям антропологическую стратегию для виртуального человека, эта стратегия может быть критически проанализирована средствами православной антропологии, которая опирается на опыт духовного восхождения человека, как он описан в исихастской традиции.

Мы увидели, как именно последовательность ступеней духовного восхождения православного подвижника может быть сопоставлена с тем, как видят последовательность шагов в мистико-виртуальную реальность сталкеры. Теперь обратимся к другому сопоставлению, позволяющему выявить значение исихастского опыта. Это сопоставление лежит в области гуманитарных исследований времени – *темпорологии*.

Исихастская аскетическая традиция обнаруживает в своей подоснове особенную антропологию¹⁰⁰. В рамках исихастской антропологии мы можем реконструировать *сознание времени* у исихастского подвижника, который переживал тот или иной религиозно-аскетический опыт и оставил нам его описание.

⁹⁹ «Единственный способ узнать намерение – это узнать его непосредственно через живую связь, которая существует между намерением и всеми чувствующими существами... Маги называют намерение неопишваемым, духом, абстрактным, нагвалем. Я предпочел бы называть его нагвалем, но тогда это название совпало бы с именем лидера, бенефактора, который тоже зовется Нагвалем. Поэтому я остановил свой выбор на названии «дух», «намерение»». (Кастанеда К. «Сила безмолвия. URL: <http://chugreev.ru/s-castaneda.html> (дата обращения 12.10.2015).

¹⁰⁰ См.: Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

Надо заметить, что аскетический опыт исихастов не представляет собой какие-либо субъективные визионерские переживания религиозных фанатиков. Тем более не является он чередой произвольно толкуемых религиозных экстазов. Исихастский опыт специальным образом выстраивается. Он методично выверен и специально проверяется исихастами на предмет подлинности (процедуры верификации-фальсификации); он осмысливается и толкуется согласно строго определенным критериям¹⁰¹.

Исихастская антропология рассматривает человека «в динамике», на этапах его становления. Эти этапы духовного восхождения выше были описаны как покаяние, борьба со страстями, безмолвие, сведение ума в сердце, непрестанная молитва, бесстрастие, чистая молитва, созерцание нетварного Света¹⁰².

Что происходит в исихастском опыте с сознанием времени? Кратко говоря, на ступени покаяния мы можем констатировать переход человека от *времени циклического*¹⁰³ к *времени линейному*¹⁰⁴, на ступенях бесстрастия и чистой молитвы имеет место переход от времени непрерывного (линейного) к *времени прерывистому* (мгновенному, дискретному). Именно опыт, характеризующийся прерывистым временем, который в православной традиции называется опытом *богословия*, и будет рассмотрен далее.

¹⁰¹ Приведем в качестве примера текст святителя Игнатия Брянчанинова о ложном духовном опыте, то есть о прелести: «Все виды бесовской прелести... возникают оттого, что в основание молитвы не положено покаяние» (Творения иже во святых отца нашего святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Аскетические опыты. Т. I. <М.>, 1996. С. 233). Критерием подлинности молитвенного опыта у святителя Игнатия выступает определенная последовательность ступеней духовного восхождения. В этой последовательности первое место отводится покаянию. Лишь затем следуют ступени, на которых отмечается преуспевание подвижника в молитвенном подвиге: от молитвы умной, до молитвы сердечной и до молитвы непрестанной. Если христианин не понимает основополагающего значения покаяния и стремится побыстрее совершенствоваться в умной молитве, он ставит себя в опасное положение. Он рискует подвергнуться разным видам прелести бесовской, в том числе прелести в форме визионерства, экстатического опыта.

¹⁰² Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: В 2 тт. Т. 1. К феноменологии аскезы. СПб., 2012. С. 42-96.

¹⁰³ Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. М., 1998. С. 24. С этим святоотеческим корпусом аскетических наставлений связаны разноречивые исторические исследования, см.: Сидоров А. Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 103-129. 1999. № 4 (22), С. 136-165.

¹⁰⁴ Подробнее тема перехода от циклического времени к линейному рассмотрена в кн.: Сержантов Павел, диак. Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010. С. 68-91.

Обратимся к одному из текстов исихастской традиции, чтобы проследить сознание времени в аскетико-мистическом опыте. У византийского подвижника XI в., преподобного Симеона Нового Богослова, есть гимн, в котором речь идет о высшей духовной ступени – о созерцании исихастом нетварного Света. Приведем из гимна несколько строк. Преподобный так пишет о Божественном Свете:

«Он видится невидимо, вмещается невместимо
И содержится в уме моем неприкосновенно и неосязуемо.
Имея его, я не созерцаю, созерцая же, пока он не ушел
Стремлюсь быстро схватить (его), но он весь улетает
С такую великою быстротою, что ни помыслить,
Ни вспомнить о красоте (света) невозможно увидевшему»¹⁰⁵.

На аскетических ступенях, предваряющих созерцание Света, ум исихаста очистился от всяких образов тварного мира, ум стал «безвидным», и потому нетварный Свет «видится невидимо». То есть исихаст принимает данный религиозный опыт антиномически, как созерцание несозерцаемого Бога, – как созерцание премирной, нетварной реальности.

Преподобный Симеон пишет, что Божественный Свет можно постигать («иметь в уме»), но лишь в тот момент времени, когда Свет не созерцается. То есть бесстрастный подвижник может размышлять о мистическом Свете, но это будет хорошо нам знакомое из повседневной жизни дискурсивное мышление – опыт, который стоит вне опыта созерцания Самого Света. Когда же наступает время сверхъестественного созерцания, ум исихаста не может «схватить» Божественный Свет, потому что Свет «улетает» быстрее всякого сколь угодно быстрого акта умопостижения.

Описанный выше опыт созерцания Света оказывается мгновенным. И время этого опыта – прерывистое. Заметим, что о красоте Света увидевший

¹⁰⁵ Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 158, 159. Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 16-40 // Sources Chrésiennes. Vol. 174. Paris, 1971. P. 78, 80.

созерцание подвижник не может вспомнить, то есть мгновение созерцания (момент прошлого) отрывается от мгновения памяти о созерцании (момент настоящего). Преподобный Симеон описывает созерцание Света как событие внезапное: «Наималейший свет, внезапно окружив ум, восхитит его в исступление»¹⁰⁶. Здесь мгновение созерцания (момент будущего) отрывается от мгновения ожидания созерцания (момент настоящего).

Следовательно, в момент созерцания Света происходит двойное прерывание непрерывной временной последовательности прошлое-настоящее-будущее. Во-первых, до созерцания (видения) Света подвижник не должен искать созерцания (иначе он рискует впасть в прелесть), то есть предшествующее созерцанию время оторвано от самого момента созерцания. Во-вторых, после созерцания Света нельзя просто вспомнить и вновь пережить созерцание, то есть следующее за созерцанием время оторвано от времени созерцания. Тем самым, время мистического созерцания – исключительно краткое, «точечное». Сознание непрерывного времени, присутствующее у исихастов на протяжении ряда ступеней аскетического восхождения, не сопровождает момент созерцания нетварного Света. Напротив, мы читаем о сознании прерывистого времени в высоком мистическом опыте исихастов не только у преподобного Симеона Нового Богослова, но и, например, у преподобного Исаака Сирина¹⁰⁷.

Неординарная антропологическая интуиция о том, что прерывистое время может быть выше, чем время непрерывное встречается не только в текстах, относящихся к исихастской антропологии, но и в работах светских исследователей-антропологов.

XX столетие открылось сменой культурных и научных парадигм. Это была целая череда грандиозных событий, которая затронула всю сферу общественной и личной жизни людей. И события растянулись на

¹⁰⁶ Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. С. 159.

¹⁰⁷ Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. С. 61.

десятилетия. Среди многих изменений в сфере гуманитарной науки надо назвать и уход от классической европейской метафизики, поиски нового языка для философии, и шире – поиск современных способов философствования о человеке. Одним из самых заметных и влиятельных философов ушедшего столетия был Мартин Хайдеггер. Серьезное погружение в научную проблематику у Хайдеггера началось с феноменологической философии и достаточно быстро привело его к оригинальной философии, которую часто называют своеобразной версией экзистенциализма.

Вся философская мысль Хайдеггера строится вокруг темы человека. Однако самого понятия «человек» Хайдеггер чурается, поскольку оно «нагружено» идеями классической европейской метафизики. В самом значительном раннем труде Хайдеггера, «Бытии и времени», мы найдем вместо понятия «человек» – понятие о присутствии (Dasein), наряду с этим Хайдеггер употребляет безличную конструкцию «люди» (Man).

Аналитику присутствия Хайдеггер строит не по схемам классической немецкой метафизики, для которой человек полностью определяется своей сущностью и представляет собой органическую развертку заложенных в нем свойств. Присутствие сполна характеризуется не свойствами своей сущности, а своими экзистенциалами – рядом динамических характеристик, среди которых есть и, например, «забота» (Sorge). (Отметим, что ряд экзистенциалов у Хайдеггера не выстраивается в подобие аскетической лестницы.)

Аналитика присутствия не статична, а весьма динамична, и, естественно, она тесно связана со временем – этим неперенным условием всякой динамики. Связь присутствия со временем Хайдеггер понимает чисто антропологически – в традиции блаженного Августина и Гуссерля: время трактуется как измерение человеческой души, или как особого рода актуализация сознания. Хайдеггер пишет про эту темпоральную

актуализацию, что «она временит всегда в единстве с ожиданием и удержанием»¹⁰⁸. В приведенной формулировке есть и философский неологизм (присутствие «временит»), и, с другой стороны, ощутима прочная опора на философскую традицию (связь действия в настоящем времени с ожиданием и удержанием).

В самом деле, для Августина непрерывный временной ряд строится так: настоящее время связано с будущим через ожидание, а с прошлым – через память. В этом же русле находятся и философские рассуждения Э. Гуссерля о внутреннем сознании времени: момент настоящего конституирует протяженное время, поскольку он сопряжен с ретенцией и протенцией (связь настоящего времени с прошлым и будущим). Это все относится к непрерывному времени, однако помимо него есть еще и время прерывистое. И не обязательно прерывистость времени образуется в результате распада временного ряда на отдельные бессвязные фрагменты времени. Говоря об этом предмете, Хайдеггер снова делает шаг вперед по отношению к предшествующим классическим теориям времени.

Хайдеггер замечает: «Время, взятое присутствием, имеет на почве этой скрытости как бы дыры. Часто нам уже не удастся, перебирая «затраченное» время, собрать свой «день». Это несобранность прерывного времени однако не расколотость, но модус всегда уже разомкнутой, экстатично протяженной временности (*Dieses Unzusammen der gelöcherten Zeit ist gleichwohl keine Zerstückelung, sondern ein Modus der je schon erschlossenen, ekstatisch erstreckten Zeitlichkeit*¹⁰⁹)... Временность решительности имеет в аспекте своего настоящего характер мгновения-ока»¹¹⁰. Для Хайдеггера философское осмысление нашей жизни и нашего времени выливается в оригинальную антропологию: присутствие онтологически открыто бытию, присутствие разомкнуто (и экстатично), решительное в своем бытии

¹⁰⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1998. С. 407.

¹⁰⁹ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967. S. 409-410.

¹¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 409-410.

присутствие конституирует протяженное время и время прерывное (экстатичное). Таково понимание времени в неклассической антропологии Хайдеггера. Конечно, мы здесь привели лишь один из аспектов этого понимания.

Кратко сопоставим трактовку времени у Хайдеггера и понятие о прерывистом времени в исихастском опыте созерцания. Как выразился в приведенной выше цитате Хайдеггер, «время... имеет... как бы дыры», – что не является, однако, каким-либо изъяном во временном ряду, а представляет собой особенный модус временности, разомкнутое время. Это разомкнутое время обнаруживается в «экзистенциальном опыте», который вовсе не обязательно связан с религиозной жизнью¹¹¹.

Перейдем теперь к опыту прерывистого времени в писаниях исихастов. Для начала отметим, что это опыт именно религиозный, он стоит в ряду духовных ступеней. Говоря о мгновении высокого опыта созерцания, те исихасты, которые этого опыта сподобились и описали его, замечают в данной «точке» времени особую напряженность бытия. Однако это не разрыв во времени, не пустота, не «зияющая дыра». Напротив, это полнота времени. Она практически равнозначна по своей ценности всему прошлому и будущему¹¹².

Таким образом, в исихастской антропологии и в антропологии М. Хайдеггера мы встречаем понятие о прерывистом времени, которое оказывается выше и содержательнее непрерывного временного ряда, хорошо нам знакомого из *повседневной* жизни. Суть же этого опыта, в котором время прерывисто (дискретно), описывается у исихастов и Хайдеггера весьма и

¹¹¹ Сержантов Павел, диак. Понимание времени в исихастской антропологии и в философии М. Хайдеггера // Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 5. М., 2016. С. 67.

¹¹² Аналогичную мысль о собирании протяженного времени в неделимом моменте настоящего, в котором присутствует вечная жизнь, – мы встретим в богословско-философском рассуждении П. Евдокимова о священном литургическом времени: «Литургия собирает время в Слове – Хронократоре, Господе времен». – Evdokimov P. Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes. Paris, 2009. P. 127-128.

весьма различно, хотя и может иметь сходные словесные выражения опыта (опыт, происходящий во «мгновение ока»).

Исихастский опыт созерцания, в отличие от «опыта экзистенциального», имеет детально расписанный последовательный контекст. Этот контекст образуют ступени очищения ума в покаянной борьбе со страстями, в безмолвии, когда происходит очищение ума от помыслов в умно-сердечной молитве¹¹³. Всё это не только позволяет весьма плодотворно анализировать преобразование времени в исихастском опыте и открывает перспективы дальнейших исследований по темпорологии на основе исихастских аскетических текстов.

Проанализированные два сопоставления исихастской традиции с аскезой и мистикой в религиозном опыте «антрополога» К. Кастанеды и философском опыте М. Хайдеггера позволяют нам увидеть в исихастской традиции, а именно в описании последовательных ступеней духовного восхождения, мощнейший ресурс, который оказывается содержательным и работоспособным там, где неприменимы другие подходы и методы.

Теперь, обозначив общеисихастские ступени восхождения и выявив их значение по контрасту с двумя альтернативными примерами из области философской и религиозной, мы можем сосредоточиться на том, как тема ступеней восхождения звучала у архимандрита Софрония.

¹¹³ См.: Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 360.

ГЛАВА 2. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ДУХОВНОГО ПУТИ В ПУБЛИКАЦИЯХ СХИАРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ

2.1. Общая характеристика аскетико-антропологических размышлений схиархимандрита Софрония

Прежде всего, схиархимандрит Софроний воспринимается осведомленными читателями как ученик старца Силуана Афонского, и это справедливо, однако нужно добавить, что отец Софроний больше, чем обычный ученик. Именно он открыл людям высоту подвига старца Силуана. О старце Силуане сохранились воспоминания нескольких человек, например, святителя Николая Сербского¹¹⁴, впрочем, все эти воспоминания вместе взятые поместятся на нескольких страницах. То есть мы имеем свидетельство о старце Силуане главным образом по архивным материалам и воспоминаниям архимандрита Софрония. Воспоминания о преподобном Силуане и рассказанное самим Силуаном составили первую часть книги «Старец Силуан Афонский».

Трудно переоценить сделанное архимандритом Софронием. Через пятьдесят лет после блаженной кончины — старец Силуан был причислен Церковью к лику святых. Благодаря отцу Софронию многие церковные люди познакомились с монашеским подвигом старца Силуана. И Церковь признала опыт старца Силуана благодатным, в его подвиге любви Церковь увидела — усердное молитвенное предстояние перед Богом о людях, о всем Адаме¹¹⁵.

Поначалу у отца Софрония было намерение издать писания старца Силуана отдельно. Он дал их прочесть замечательному нашему богослову

¹¹⁴ Воспоминания святителя Николая Сербского. URL: <http://silouan.narod.ru/svidet11.htm> (дата обращения 03.03.2016).

¹¹⁵ Архимандрит Плакида Дезей передает слова старца Ефрема Катунского о том, что прошение молитвы Иисусовой: Господи Иисусе... помилуй мя грешнаго, — означает «не только молитву об одном человеке», то есть о себе. Но «поскольку мы все едино», то это и молитва о братьях, членах единого Тела Христова; подобную интуицию братского единства в молитве выражал и основоположник монашеского общежития преподобный Пахомий, см.: Deseille P. Propos d'un moine orthodoxe. Entretiens avec Jean-Claude Noyé. Paris, 2010. P. 132.

догматисту Владимиру Николаевичу Лосскому¹¹⁶. К сожалению, Владимир Николаевич не оценил по достоинству эти писания, он заметил: «Знаете, отец Софроний, я не вижу в этих записках ничего особенного, никакого догматического особого видения, которое было бы достойно особого богословского внимания»¹¹⁷. Конечно, позицию В. Н. Лосского можно понять. Если сравнивать писания отца Силуана Афонского и, например, боговидение у Отцов-каппадокийцев, о котором писал Лосский, — ощутима немалая интеллектуальная дистанция. Однако «дистанции духовной» нет, ведь и то, и другое родилось из высокого опыта общения с Единым Богом.

По реакции Лосского, глубокого богослова и знатока святоотеческих творений, отец Софроний понял, что писания Силуана необходимо предварить вводной частью, подготовить читателя к восприятию слов Силуана. Он и составил вводную часть, помимо этого добавил заключительную часть книги — размышления о православном подвижничестве. Кроме записей самого старца Силуана, в книгу вошло изложение и достаточно подробное объяснение его духовного пути. Все вместе получилось основательно и жизненно. В результате вышла своего рода *энциклопедия монашеской исихастской духовности* на конкретном примере старца Силуана.

Каков духовный путь преподобного Силуана? Святость Силуана смиренна. Архимандрит Софроний признавал, что прожил на Афоне несколько лет, не замечая, что в одном с ним монастыре несет свой христианский великий подвиг старец Силуан. Преподобный Силуан не был духовником, не стал священником, о его поразительной духовной опытности мало догадывались окружающие его монахи. Советов людям он не навязывал, свои аскетические записи не демонстрировал. Епископ Афанасий

¹¹⁶ Ему принадлежит фундаментальный богословский труд: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Лосский В. Н. Мистическое богословие. Киев, 1991.

¹¹⁷ Этот эпизод из биографии отца Софрония пересказал иеромонах Николай (Сахаров), см.: URL: <http://www.pravmir.ru/ob-otce-sofronii-saxarove-i-monastyre-v-grafstve-esseks-chast-1/> (дата обращения: 25.07.2015).

(Евтич) поделился, как на Афоне он говорил с пожилым русским монахом, который помнил Силуана. Владыка попросил рассказать о святом Силуане. Монах опешил: «Силуан? Какой он святой? Я с ним чай пил!»

Может быть, и отец Софроний прошел бы мимо Силуана, но по воле Божией получилось иначе. Старец Силуан сам вызвал его на разговор. Потому что одному брату, который боролся с помыслами уныния и пришел к Софронию, тот посоветовал, как можно «стоять на грани отчаяния». Брат обратился за разъяснениями совета к Силуану. Тогда старец Силуан сообщил Софронию, что совет его в принципе верный, только совет превышает меру этого монаха, и потому совет не подходит в данном случае. Так духовная нужда вывела на откровенную беседу Софрония и Силуана.

После беседы Софроний семь лет общался со старцем, стал его учеником и сотаинником. Ему старец Силуан поведал откровение, которое получил от Самого Христа: «Держи свой ум во аде и не отчаивайся». Новое откровение о том, что было всегда известно православным подвижникам: спасение совершается между страхом и надеждой. Откровение о том, что такое надежда на Бога и отчаяние (в период богооставленности), о том, как вести невидимую брань.

Тексты отца Софрония основаны на живом религиозном опыте, его личном и опыте, который он получил благодаря старцу Силуану. Мы знаем, что помимо истинного духовного опыта существует еще и мнимый духовный опыт (прелесть). Отец Софроний считал, что опыт обязательно нуждается в тщательной проверке.

Проверка духовного опыта начинается с самопроверки: не был ли мой опыт плодом мечтательности? не вызвал ли он у меня высокомерие? не стал ли я свысока относиться к людям? Даже после тщательной самопроверки христианину не следует доверять себе без должного свидетельства. Архимандрит Софроний перечисляет дальнейшие после самопроверки этапы свидетельства о полученном опыте. 1. Свидетельство из Нового Завета. 2.

Свидетельство из творений святых православных подвижников. 3. Свидетельство из обсуждения вживую с духовно более опытным единоверцем.

Приведенные этапы проверки могут и не дать достоверных результатов относительно полученного опыта. Что тогда? Если опыт не получит надежного свидетельства, то на него подвижники в дальнейшем духовном пути не опираются. Неосвидетельствованный опыт оставляют без оценки: не принимай и не отвергай, не хвали и не хули¹¹⁸.

Истинный духовный опыт — лишь сверхъестественный (благодатный). Опыт естественный (психосоматический) и противоестественный (бесовский, патологический) могут напоминать его. Если человек принимает их за сверхъестественный опыт, тогда он впадает в прелесть. На пути восхождения прелесть оборачивается срывом, падением или уходом в сторону. Однако прельщенный почитает срыв взлетом. И трудно убедить заблуждающегося человека вернуться к началу пути — к покаянию, с которого только и можно к Богу восходить.

При духовном восхождении исихасты выработали надежную стратегию: если есть хотя бы тень сомнения, то лучше перестраховаться и не принять благодатный опыт, чем усвоить опыт ложный. Такая осторожность не вменяется христианину в грех: осторожный человек отказывает в доверии себе, а не Богу. Заслуживает внимания, что в жизнеописании Силуана отец Софроний косвенно предостерегает читателей от прелести. Преподобный Силуан на Афоне дважды попадал в состояние прелести; оба раза связаны с недопроверенным мистическим опытом¹¹⁹. Первый раз: Силуан был еще совсем неопытным и впал в прелесть после созерцания странного света. Второй раз: Силуан решил отложить пришедший мистический помысел, то есть не стал принимать опыт без предварительной духовной оценки.

¹¹⁸ Старец Силуан Афонский. С. 76–77.

¹¹⁹ Там же. С. 365–366.

Преподобный Силуан ходил спрашивать про свой опыт к “четырем духовным мужам”, искушенным афонским монахам. От них отец Силуан не получил никакого предостережения, и тогда он рассудил опыт — принять. Кратко изложим суть опыта, и станет видна причина.

Однажды монах Силуан молился за всеобщим бдением; вдруг он увидел, как вместо церковного купола явилось отверстие неба, и на нем человек, похожий на царя Давида, играет на псалтири и поет псалмы. Разве бес захочет ради прельщения воссылать слова молитвы Богу? Разве бывают такие демонические наваждения? Силуан спросил четырех старцев о видении и потом рассудил опыт на всеобщий принять. Принял... и впал в прелесть, из которой пришлось выбираться с большим трудом. Дважды «обжегшись» на недопроверенном опыте, старец Силуан приобрел трезвение, осторожность при оценке помыслов, которые посещают христианина, даже если они представляются благочестивыми и благодарованными. Вообще для исихастских духовных книг изначально «характерно особое трезвомыслие, свидетельствующее о том, что они создавались в объятom мороком ложных чудес языческом мире»¹²⁰.

По текстам отца Софрония видно, что он не абсолютизирует свои мнения, свои интерпретации событий. Мы не можем у отца Софрония указать признания того, что он был в тех печальных бедственных обстоятельствах (в прелести), о которых знаем из биографии старца Силуана. Но есть рассказ отца Софрония о себе, когда попытка передать (на словах) свой опыт другому закончилась провалом: монах спросил его о созерцании нетварного Света. Отец Софроний решился кратко сказать ему о своем опыте — от третьего лица, не давая понять, что он тоже сподобился созерцать божественный Свет. И это сделало для него опыт высоких ступеней духовного восхождения недостижимым. Помогло это или нет монаху, мы не знаем. Этот случай передал сам отец Софроний, из чего мы можем сделать

¹²⁰ Читти Д. Град Пустыня. СПб., 2007. С. 59.

вывод, что он признавал за собой ошибки в духовной жизни, в том числе публично, он не считал себя таким прозорливцем, который в любое время может безошибочно узнавать и исполнять волю Божию.

Мысль архимандрита Софрония очень антропологична, он много пишет именно о человеке, однако не в характерном для Нового времени гуманистическом духе: судьба человека определяется не им одним, но самим человеком и сотворившим его Богом. В антропологии отца Софрония очень ощутимо то, что он далек от господствовавших в западно-христианской мысли «эссенциальных теологий», если воспользоваться выражением протоиерея Георгия Флоровского. Отец Софроний пишет об энергиях, действиях, а не о сущностях, мысли его присущ динамизм, ощущение свободы как дара Божия к человеку.

Проблема свободных действий человека всегда ведет религиозного мыслителя к вопросу: как соотносятся между действия человека и благодатное действие Божие? «От свободы человека зависит и мера дара Божия. Дары Божии сопряжены с известным подвигом, и когда Бог предвещает, что человек к Его дару отнесется так, как должно отнестись, то этот дар изливает “независтно”», — так пишет блестяще образованный архимандрит Софроний. Странное для русского языка выражение: «Когда Бог предвещает». Как его понимать? Бог действует из вечности, для которой нет смены прошедшего, настоящего и будущего времени. Бог действует как бы из вечно-настоящего, Он соотносит Свое действие со свободным действием человека в настоящем времени и предвидит все свободные действия человека в будущем. И подает человеку на пользу Свой дар. Гармонию действий человека и Бога на ступени стяжания великой благодати исихасты зовут *синергией*. Это греческое слово означает содействие, сотрудничество, взаимно согласованное действие.

Мы перечислили характерные черты, связанные с духовным опытом, которые мы находим в трудах отца Софрония, они являют его принадлежность к исихастской традиции трезвомудрия.

2.2. Три этапа духовного пути, описанные у схиархимандрита Софрония (Сахарова), в связи с темой богооставленности

Как правило, исследователи обращают особое внимание на то, как отец Софроний учит о трех стадиях духовной жизни. В качестве примера сошлемся на диссертационное исследование иеромонаха Николая (Сахарова), где соответствующий материал помещен в особую главку, там обсуждается тема богооставленности. Причем отец Николай обращает внимание на то, что отец Софроний не однажды возвращается к описанию трех стадий, и каждый раз описание варьируется¹²¹, впрочем, несущественно.

Один из учеников старца Софрония, архимандрит Захария (Захару), так излагает учение о трех этапах пути: «Первый этап – это посещение Духа Святого, когда человек заключает завет с Богом. Второй – это долгий и тяжкий подвиг после того, как Господь отнимает Свою благодать от нас, а последним является стяжание вновь и навсегда благодати спасения»¹²².

Этот трехэтапный путь прообразован в Ветхом Завете: первый раз Бог посетил евреев, когда даровал им благодать прохождения через Чермное море после исхода, на втором этапе последовали 40 лет испытаний «в пустыне, когда Господь отнял Свою благодать от них», наконец благодать возвратилась, когда они унаследовали землю обетованную. Отец Софроний обычно не указывал временных границ для духовных переживаний, но он

¹²¹ Три стадии несколько по-разному описаны в книге «Старец Силуан» и в книге «Видеть Бога как Он есть», см.: Deas. Nicholas (Sakharov). I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony, Crestwood New York, 2002. P. 177

¹²² Архимандрит Захария (Захару). Три периода духовной жизни. Часть 1. Архимандрит Софроний (Сахаров) о даровании благодати, ее отступлении и обретении вновь. URL: <http://www.pravoslavie.ru/91462.html> (дата обращения: 14.03.2016).

заметил, что период первой благодати может длиться от нескольких часов до семи лет¹²³.

По мысли отца Захарии эти три периода отец Софроний различал, дабы привлечь внимание ко второму из них, для соответствующего душевного настроя, без которого нельзя «с пользой пережить отступление Божественной благодати». Время испытаний может быть преобразовано в духовное событие, рассмотрено как на дар Божий, а не как повод к безнадежному унынию.

Человек ощущает отступление благодати как духовную смерть, надо обратить «эту смерть, это состояние духовной пустыни в нетленную жизнь Божию». В поисках выхода из этой ситуации он может выбрать путь – обвинить Бога, или уйти от пути веры на путь легкомыслия и тогда когда сердце начинает каменеть. Другой путь – смириться перед Богом, возложить упование на Бога, воскрешающего мертвых, пока Он не восставит нас в свое время.

Старец Софроний подчеркивал, что «совершенный человек проходит все эти три периода до конца. Обретая вновь благодать спасения в третьем периоде, он может теперь помогать себе подобным на протяжении этого пути подвигов. Он стяжал духовный разум и, по слову святого апостола Павла, не может быть судим никем, потому что руководится Духом Божиим... в состоянии правильно судить о любом опыте и переживании в духовной жизни, зная тайну пути спасения для каждой личности в отдельности»¹²⁴.

Изложим еще раз учение о трех периодах духовной жизни по книге «Видеть бога как Он есть» 125. Отец Софроний опирается на знаменитые слова преподобного Серафима Саровского о стяжании Святого Духа Божия. Это стяжание является целью человеческой жизни, и сам процесс стяжания

¹²³ Там же.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ К этому добавим, что три стадии духовной жизни отец Софроний кратко излагал в: Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 1. С. 276.

понимается как продолжительный, потому естественно он может быть представлен в несколько стадий.

Вот почему отец Софроний пишет: «Процесс стяжания проходит через три стадии: первое соединение с Богом возможно как дар благоволения в некий момент, который Бог находит благоприятным: когда человек воспримет посещение с любовью. Это есть акт Самооткровения Бога данному лицу: Свет Божий дает подлинный опыт Божественной вечности. Однако это не есть завершение обожения человека. Сей дар возможно определить как еще “неправедное богатство”; т.е. благодать Божия еще не слилась с нами так, чтобы наша природа и благодать стали навеки едино (ср. Лк. 16: 9-12)»¹²⁶.

Отец Николай (Сахаров) обращает внимание, что на первой стадии дается довольно необычная ссылка на притчу о неправедном домоправителе, а на второй стадии его внимание привлекают, прежде всего, характерные черты богооставленности.

Обратимся снова к описанию отца Софрония, о второй стадии он пишет, что это «длительный период богооставленности различной силы». Если второй этап – длительный, то в отличие от второго и первого третий этап – непродолжительный, как увидим далее.

Итак, богооставленность – продолжительная и может быть весьма интенсивной. Для подвижника это время тяжкое: «В своих крайних степенях – это страшно: душа испытывает свой выпад из Света как смерть в плане духа. Явившийся Свет еще не есть неотъемлемое состояние души¹²⁷. Бог уязвил наше сердце любовью, но затем отошел. Предстоит подвиг, могущий длиться годами, даже десятилетиями. Благодать иногда приближается, и тем подает надежду, обновляет вдохновение, и снова покидает». Это испытание

¹²⁶ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 212.

¹²⁷ О неотъемлемом делании рассуждает и преподобный Марк Подвижник, см.: Слова духовно-нравственные преподобных отцов наших Марка Подвижника, Исаяи Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995. С. 57.

человеческой свободы, верности Богу, «этап вырастания человека до возможности самоопределения в вечности»¹²⁸. Первый этап – духовное рождение (возрождение), обращение, период «неофитства», благодатное время, когда человек чувствует присутствие Бога рядом, ему легко молиться, а на второй стадии Бог «оставляет» человека, молиться тяжело, это время возмужания, лишь изредка человек видит просвет на своем примрачном пути. Тема *света* заявлена еще на первой стадии, и на второй тоже остается, но гораздо акцентированнее она звучит на третьей стадии.

Третья стадия тесно связана со второй: «Старец Силуан так говорил об этом: “Все, чему когда-либо научила благодать, надо делать до конца жизни... Господь иногда оставляет душу, чтобы испытать ее, чтобы душа показала свой разум и свое произволение. Но если человек не будет понуждать себя на делание, то потеряет благодать; а если проявит свое произволение, то благодать возлюбит его и уже не будет оставлять”. “Благодать возлюбит человека и уже не будет оставлять его” — завершение подвига стяжания благодати. Это есть третий этап»¹²⁹. Начиная свое духовное рассуждение отец Софроний со знаменитых слов преподобного Серафима о стяжании Духа Святого, на третьей стадии и происходит это великое событие.

Как и вторая, третья стадия тоже может *интерпретироваться в сильном смысле*, и тогда это опыт христианского *совершенства*, опыт обожения: «В совершенстве он не может быть длительным, подобно первому, ибо состояние обожения благодатью земное тело не выдерживает: непременно последует “переход от смерти в жизнь”. И сам человек не желает “возвращаться” все в ту же тягостную смену состояний; но если благоволит Господь продлить пребывание в этом мире подвижника, то удерживает его на той мере благодати, при которой сохраняется способность действия, а

¹²⁸ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 212.

¹²⁹ Там же. С. 212-213.

следовательно и возможность “передать верным людям, которые были бы способны и других научить” (ср. 2 Тим. 2, 2) тому, что сам он воспринял от Отцов и непосредственно от Бога»¹³⁰. Ступени молитвы исключительно важны, молитва имеет значение не только для общения православного христианина с Богом, но и для общения с другими людьми. Об этом упоминал епископ Вениамин (Милов), когда советовал пастырям усердно молиться Богу «об указании истинного направления своих пастырских мероприятий», и свидетельствовал, что по милости Божией на такой усердной молитве люди получают «духовные коррективы»¹³¹.

Итак, при описании трех стадий видно, что здесь присутствует отнюдь не только тема богооставленности. Есть еще и другая тема, не менее важная: обычно подвижник не проходит путь как *непрерывный прогресс* от более низких ступеней к более высоким, у подвижников встречаются *не только восхождения* на более высокие ступени, но и нисхождения на более низкие ступени.

Для того, чтобы несколько четче прочерчивались конкретные ступени восхождения в приведенных цитатах относительно трех стадий духовного пути, мы должны попытаться реконструировать представление отца Софрония по возможности о всех ступенях исихастского пути. Пока же остановимся на указанной важной теме: чередование восхождения и нисхождения. Причем нисхождения не обязательно означают, что произошли какие-то «падения»: подвижник не впал в тяжкий грех, а просто не смог «сохранить устроение» или была еще какая-либо причина.

В истории египетского исхазма мы встречаем один подобный случай со святым Иоанном: «Молился он Богу, чтобы избавиться от страстей, – и был в этом отношении беспечален. Пошел он к одному старцу и сказал ему: вот я теперь спокоен, и не имею никакой борьбы. Старец отвечает ему: пойди,

¹³⁰ Там же. С. 213.

¹³¹ Вениамин (Милов), еп. Пастырское богословие с аскетикой. М, 2002. С. 245.

молись Богу, чтобы пришло к тебе искушение, ибо посредством искушений душа усвершается. Он стал молиться; а когда пришло искушение, то уже не молил Бога отнять от него борьбу, но говорил: дай мне, Господи, терпение в искушениях»¹³².

По Божией милости авва Иоанн Колов перешел от борьбы со страстями к спокойствию и беспечальности – к ступени священного безмолвия (исихии). Старец посоветовал ему молиться еще, дабы Господь благословил вернуться на ступень борьбы со страстями. Авва Иоанн помолился, и Господь попустил ему опять брани с искушениями.

Другая исихастская история: палестинский подвижник авва Дорофей, когда был молодым монахом (общежительным) ходил к старцу Иоанну Пророку – открывать помыслы. Ревностно преподобный Дорофей боролся с помыслами, старался об откровении помыслов и отсечении своей воли, и Господь благословил его взойти к более высокой ступени духовного пути.

О новом духовном опыте Дорофей не знал, что и думать: «Я был в великом покое, в полном беспечалии, так что я даже и скорбел об этом... ибо слышал, что многими скорбми подобает нам внити в царствие Божие (Деян 14:21)». Дорофей пошел за советом к старцу. Авва Иоанн Пророк успокоил своего послушника: «Не скорби, ибо каждый предающий себя в послушание отцам, имеет сей покой и беспечалие»¹³³.

Преподобному Авве Дорофею Иоанн Пророк посоветовал считать опыт безмолвия спасительным и хранить его. Черты сходства и различия с предыдущей историей очевидны. Авва Дорофей по милости Божией перешел от борьбы со страстями к спокойствию и полной беспечальности, то есть перешел к ступени безмолвия. Он был озадачен этим новым опытом, в отличие от аввы Иоанна Колова. Оба подвижника пошли к старцам. Египетскому подвижнику не названный по имени старец советовал молиться

¹³² Древний патерик, изложенный по главам. М., 1899. С. 110.

¹³³ Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. СТСЛ, 1990. С. 76.

о возвращении к борьбе против страстей. Палестинскому подвижнику старец Иоанн Пророк посоветовал считать опыт безмолвия спасительным и хранить его. Советы, как видим, разные, хотя духовная традиция одна – и в Египте, и в Палестине. Примечательно, что в обоих случаях старцы не поставили под сомнение новый опыт Иоанна Колова и Дорофея Газского. Опыт безмолвия в обоих случаях оказался подлинный, это подтверждается прямо и косвенно.

Только для преподобного Иоанна Колова старец усматривал пользу в том, чтобы монах «усовершенся» в борьбе со страстями и дальше. Отсюда весьма необычный совет молиться Богу о том, дабы снова пришло искушение, и началась борьба с ним. А в истории аввы Дорофея старец нашел, что опыт безмолвия получен благодаря подвигу послушания, для дальнейшего преуспевания послушание нужно продолжать, а безмолвие можно принять как дар Божий.

Существенным отличием является и то, что авва Дорофей не искал опыта безмолвия, не просил его у Бога, как делал это преподобный Иоанн Колов, – судя по всему, не в полной мере понимая, что именно и когда просит. Возможно, здесь и кроется причина, почему подвижники получили такие разные советы от старцев.

Для нашей темы важно сделать вывод, что путь восхождения подвижники проходят от нижних ступеней к высшим, порой временно по промыслу Божию переходя к низшим ступеням. И эта черта исихастского подвига восхождения по лестнице закреплена в рассуждении отца Софрония о трех стадиях духовного пути.

2.3. Последовательность ступеней на аскетическом пути по свидетельству схиархимандрита Софрония

Отец Софроний не однажды с исключительной силой говорил о последовательных ступенях духовного восхождения: «В духовной жизни

существует известный порядок, которого необходимо держаться для правильного развития человека. Бывают исключительные случаи, но тогда все совершается Богом без участия человеческого руководства или воли; а как только встречается руководство или воля или сознательность в выборе деланий, так обязательно нужна бывает последовательность. Нельзя, пропустив нижние ступени, ступить сразу на верхние. Когда же такому человеку говорят о деланиях начальных, которые во многом могут быть несовершенны, то он, читая где-либо о совершеннейшем и понимая читаемое интеллектуально, начинает стремиться к тому совершенству НЕЗАКОННЫМ путем... Враг будет разжигать на подвиги, не соответствующие силам, и при этом постоянно шептать: вот... тот мрак, или свет... и этим совершенно собьет в погибель, подсунув прелесть»¹³⁴.

Итак, есть *исключения* – особые посещения Божией благодати, а есть *общее правило* – годы и годы жизни под пристальным духовным руководством, специальный выбор духовных деланий, полезных этому конкретному человеку для духовного роста.

Во втором случае необходимо знать и учитывать последовательность духовных ступеней, нельзя пропустив нижние ступени, ступить сразу на верхние, даже если этого очень хочется, иначе обеспечена прелесть.

Какие же начальные ступени мы находим у отца Софрония? Он описывает *известный* порядок – известный от Отцов и великих подвижников: когда мы, падшие люди, встречаем Христа, то «рабы страстей — мы вдруг узнаем себя оторванными от Бога...«Прииди, Ты, Единый Святой, и освяти и очисти меня от всякой скверны...» Так зарождается в нас покаяние. В начале оно сопровождается глубокой печалью; затем, меняясь в силе напряжения в своих формах, остается с нами неотступным. Покаянию на земле нет конца: конец означал бы полноту обожения нашего»¹³⁵. В начале

¹³⁴ Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). С. 178.

¹³⁵ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С.157.

духовного пути человека к Богу зарождается покаяние, в это время сильна печаль по Богу, потом покаяние меняется в своих формах (покаянных чувствах, приходит радость о Боге), но покаяние остается спутником подвижника на всю жизнь. *Непрестанное покаяние* с первого шага на пути задает правильный «вектор» всего духовного пути.

Человек, который ощущает себя рабом страстей, не только заботится о том, чтобы каяться в отдельных своих грехах, но и том, чтобы углубиться к корням этих грехов, чтобы вести борьбу с греховными страстями. Тему страстей отец Софроний числит среди самых важных: «Начало духовной жизни – начало борьбы со страстями. Победить страсти – наитруднейшее дело. Это победа величайшая из всех. Бесстрастие выше дара чудотворения. Побеждаются страсти долгой, упорной, тяжелой, непрерывной днем и ночью борьбою, при содействии благодати. Правильной борьбе со страстями нас научают святые отцы»¹³⁶.

Духовный путь открывается ступенью покаяния, и далее идет через борьбу со страстями в направлении непрестанного покаяния. Кающийся человек восходит к борьбе со страстями – и далее эта борьба становится тоже непрестанной. Это долгий путь, приводит он к вершине аскетического восхождения – бесстрастию.

Каждый может принести покаяние, каждому доступно начать борьбу со страстями, но сделать так, чтобы страсти внутри безмолвствовали – это не каждому по силам, точнее, не каждому дано от Бога взойти на ступень безмолвия. Кроме того есть еще и обстоятельства времени, особенности эпохи. «Теперь... к той форме исихазма – безмолвия, в которой пребывали наши отцы и деды, мы менее способны», – признавал в конце XX столетия отец Софроний¹³⁷. И речь идет не только о внешнем безмолвии, жизни в отшельничестве, а об особой духовной ступени – священном безмолвии.

¹³⁶ Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). С. 94.

¹³⁷ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 1. С. 288.

В текстах отца Софрония возникает уникальная связь между ступенями духовного восхождения. Покаяние приводит к безмолвию: «Безмолвие – показатель степени отречения, отрешенности от мира. Чистота ума (характерная для безмолвника – *д. П. С.*) соответствует степени отречения от мира. А если мир понимать как «совокупность страстей», то совершенное отречение будет совершенным бесстрашием»¹³⁸. Тем самым, покаяние (отречение от мира страстей) на определенной степени становится безмолвием ума, а на гораздо более высокой степени – бесстрашием (это ступени совершенства).

Для отца Софрония безмолвие ума от страстных помыслов и безмолвническое соединение ума с сердцем не достижимы через простой переезд на постоянное место жительства в отдаленную каливу, не достижимы и через религиозную психотехнику, состоящую в постоянном повторении сакральной формулы (к сожалению, так некоторые люди понимают исихастскую умную молитву).

К безмолвию и умно-сердечной молитве приводит человека внутреннее делание, покаянный подвиг: «Когда сокрушение о грехах достигает известной степени, тогда ум естественно идет на соединение с сердцем»¹³⁹.

Если отец Софроний говорит о трудностях подхода к безмолвнической жизни в наши дни, это не означает, что он считает теперь исихию принципиально недоступной. Нет, в печатных работах, адресованных современникам, он даже описывает последовательно путь к исихастской сердечной молитве: «Возможно установить некоторую последовательность в процессе развития этой молитвы: 1) УСТНАЯ: мы произносим молитву устами, сосредоточивая наше внимание на Имени и словах. 2) УМНАЯ: мы не двигаем устами, но произносим Имя Иисуса Христа и прочее содержание мысленно. 3) УМНО-СЕРДЕЧНАЯ: ум и сердце соединены в своем

¹³⁸ Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). С. 235.

¹³⁹ Софроний (Сахаров), архим. О молитве. О молитве Иисусовой. С. 125.

действию; внимание заключено внутри сердца, и там произносится молитва. 4) САМОДВИЖНАЯ: молитва утвердилось в сердце и без особого усилия воли сама произносится внутри сердца, привлекая туда внимание ума. 5) БЛАГОДАТНАЯ: молитва действует как нежное пламя внутри нас, как вдохновение Свыше, услаждающее сердце ощущением любви Божией и восхищающее ум в духовные созерцания. Иногда соединяется с видением Света»¹⁴⁰.

Сам характер Иисусовой молитвы – покаянный, она помогает человеку и в борьбе со страстями. Переход от умной молитвы к устной молитве не связан напрямую с изменением духовного устройства человека, с переходом от ступени покаяния к ступени борьбы со страстями или к ступени безмолвия. Переход от умной молитвы к устной молитве можно уподобить переходу от устного чтения вслух к чтению про себя, это переход принципиально ничего не меняет.

В отличие от него, переход от умной молитвы к умно-сердечной связан с изменением самого устройства человека, с восхождением на ступень сведения ума в сердце. И это происходит с человеком при определенных обстоятельствах: сокрушение о грехах достигает известной степени, и тогда ум естественно идет на соединение с сердцем, – как писал отец Софроний.

Переход от умно-сердечной молитвы к молитве самодвижной также меняет устройство человека – это восхождение на ступень непрестанной молитвы. Два понятия, *самодвижная* и *непрестанная*, близки между собой до неразличимости. Навык в молитве у подвижника крепнет по мере прохождения духовного пути, сначала он не мог молиться без помощи речевого аппарата, потом он научился молиться одним умом, без помощи уст.

На ступени безмолвия страстные помыслы заметно стихают, это затишье не является еще устойчивым завоеванием. Впрочем, неустойчивость

¹⁴⁰ Там же.

духовной жизни по мере восхождения по духовным ступеням идет на убыль. Хранение ума чистым от страстных помыслов, безмолвие ума готовит подвижника к более устойчивой духовной жизни, к большей благодати. Стабильность подвижнической жизни достигается с помощью особого исихастского дара – умно-сердечной молитвы.

Сердцем аскеты называют сердцевину человеческой природы, средоточие всевозможных действий человека: волевых, интеллектуальных, эмоциональных, физических. Ум уводится из головы в сердце, уходя с периферии человеческой жизни в центр ее, в самые ее сокровенные глубины.

Действие ума становится удивительно сфокусированным, не рассеянным, а хорошо управляемым. Тем самым значительно усиливается внимание, что бесценно для упражнения в молитве, ведь молитва без внимания подобна телу без души. Эту максимум мы находим у многих духовных наставников, в том числе у святителя Игнатия Брянчанинова.

Задача сохранять элементарное внимание на молитве относится ко всем нам, не только к умудренным в подвиге безмолвникам. Отец Софроний (Сахаров) в переписке с Д. Бальфуrom отвечает своему духовному чаду на его вопрос о сведении ума в сердце: заключайте свой ум в слова молитвы, а про сведение ума в сердце поговорим, когда эта ступень станет для Вас близкой перспективой¹⁴¹. На ступени сведения ума в сердце молитва оживотворяется вниманием, пронизывает человека до известных одному Богу глубин; благодать просвещает самое подполье человеческой жизни.

Адам и Ева до грехопадения не знали, что такое внутренний конфликт, не знали, как ум и сердце могут жить порознь и вступать в противоборство между собой. Опыт сердечной молитвы не возвращает людей к райской первозданности в полном смысле слова¹⁴², но возвращает первозданное

¹⁴¹ Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). С. 188.

¹⁴² Сведение ума в сердце само по себе еще не дает подвижнику ощутить во всех её аспектах ту духовную чистоту, в которой жили наши праотцы до грехопадения.

единство ума и сердца. Падший человек мучится от внутреннего разлада, сведение ума в сердце дарует ему внутреннюю гармонию.

Сведение ума в сердце – дар радикального переустройства человека, поэтому данное переустройство иногда именуется у отцов-аскетов исступлением (экстасис)¹⁴³. Что это значит? Ум укрепляется и преодолевает переменчивый и трудноуправляемый поток сознания, действие ума становится более послушным человеку. Ум выступает молитвой из обычных для него границ существования, но не в состоянии безумного исступления, экзальтации, а – в сердце, как отмечает митрополит Иерофей (Влахос).

Первый опыт умно-сердечной молитвы у многих подвижников был весьма непродолжительным, ум соединился с сердцем, человек отрешился от всего внешнего мира и вскоре пришел «в свое обычное состояние», не смог сохранить сердечную молитву. Для опытного безмолвника характерно иное: ему легче хранить единство ума и сердца в молитве, навык в молитве доходит до такой степени, что «трудовая молитва», как называл ее святитель Феофан Затворник, переходит на другой уровень, становится самодвижной, почти самопроизвольной, как человеческое дыхание, от человека не требуется значительных усилий, чтобы поддерживать ее, она творится непрестанно.

Из чего не следует, что она «хранит сама себя всегда», то есть происходит какой-то автоматический необратимый переход подвижника на ступень непрестанной молитвы (о чем-то подобном учили мессалиане). Самодвижная молитва – это ступень особо устойчивой сердечной молитвы, она настолько устойчива, что может совершаться и тогда, когда ум не может бодрствовать в полную меру, то есть во сне, в случае предельной усталости или болезни (при высокой температуре).

Терминология у исихастских авторов может варьироваться, в одном случае отец Софроний употреблял понятие самодвижная молитва, в другом

¹⁴³ Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 132.

случае – непрерывная. Приведем воспоминания одного монаха об отце Софронии: «Он настаивал, чтобы никогда не упускали из виду бытийного измерения молитвы, обращенной к Единому, воистину Сущему Богу. И не сводили ее к простому вычитыванию, поскольку критерием истинной молитвы является болезнь сердца, и плач указывающий на то, что молитва наша достигла своей цели ... Он всегда советовал читать молитвы медленно, повторяя слова, делая паузы, чтобы дух молитвы проникал вглубь и касался сердца... На прочтение одной молитвы у старца уходило весьма долгое время. Он вообще предпочитал краткие молитвы... а длинные... советовал разделять на части, так как внимание наше не выдерживает чрезмерного напряжения, и нам нужны перерывы. “Кто может чисто молиться два часа, – говорил он, – у того непрерывная молитва. Два часа – это мера совершенных”»¹⁴⁴

Здесь самодвижная молитва названа непрерывной молитвой, и она может продолжаться два часа, если молящийся хранит это время ум чуждым от посторонних помыслов. Непрерывная молитва отличается устойчивостью, но ее устойчивость не абсолютная, человек может достичь ступени непрерывной молитвы, пребывать на ней два часа и потом сойти на ступень безмолвия и совершать умную молитву.

Вернемся к ступеням молитвы Иисусовой, о которых пишет архимандрит Софроний. Переход от молитвы самодвижной к молитве благодатной опять знаменует собой перемену устройства подвижника. Однако не так легко определить, о какой именно ступени говорит отец Софроний. «Молитва действует как нежное пламя внутри нас, как вдохновение Свыше, улаждающее сердце ощущением любви Божией и восхищающее ум в духовные созерцания. Иногда соединяется с видением Света», – приведем

¹⁴⁴ Софроний (Сахаров), архим. Молитвенное приношение старца Софрония. С. 15–16. Понятие «непрерывная молитва» может использоваться и в более широком смысле и контексте, см.: Гавриил (Бунге), схиархим. Скудельные сосуды: Практика личной молитвы по преданию святых отцов. М., 2014. С. 113-114.

еще раз его слова о благодатной молитве Иисусовой. Молитва производит некое действие в сердце, оно *пламенеет любовью Божией* (ср. со *страхом Божиим* на ступени покаяния). Весь подвиг христианина направлен к умножению любви, в «Лестнице» ступень любви определена на самой вершине, соседствуя со *ступенью бесстрастия*.

По другим исихастским писаниям мы также можем сделать вывод, что после ступени самодвижной молитвы человек восходит к бесстрастию. В исихастской традиции, в отличие от аскезы стоиков, бесстрастие означает не безразличие человека, но любовь.

И ступень любви в «Лестнице» связана с опытом созерцания, причем в сильном смысле, то есть речь идет не о естественном созерцании (это средние ступени восхождения, начиная даже с безмолвия), а о *созерцании сверхъестественном*. Отец Софроний указывает на то, что здесь происходит восхищение, восхождение прекращается. Ум восхищается в духовные созерцания, это духовные движения ума, которые он не совершает сам, как пишет преподобный Исаак, а в которые он входит, когда переживает опыт *чистой молитвы*.

Это подтверждается и тем, что отец Софроний указывает, что *иногда* благодатная молитва соединяется с видением Света. Вот прямое указание на *ступень созерцания нетварного Света*. Причем слово «иногда» может указывать на то, что благодатная молитва (ступень бесстрастия) может подвести исихаста к восхищению ума в духовные созерцания (ступень чистой молитвы) и даже к видению Света (ступень созерцания Света).

Подведем краткие промежуточные итоги по обзору ступеней духовного пути по свидетельству отца Софрония: покаяние, борьба со страстями, безмолвие, умно-сердечная молитва, самодвижная молитва, благодатная молитва (бесстрастие), видение Света (возможно предваряемое чистой молитвой).

При всей традиционности мысли о духовном пути у отца Софрония обращает на себя внимание одна его особенность – присутствие рядом с человеком Божественного Света напрямую связано с покаянным подвигом. Уже благодать покаяния у отца Софрония – это первое приближение Божественного Света к человеку¹⁴⁵.

Приведем цитату из его книги, опубликованной по-английски (к сожалению, оригинальный текст по-русски так и не был опубликован): «Осознать грех в себе – значит совершить духовное действие, невозможное без благодати, без присутствия рядом с нами божественного Света. Начальный эффект от пришествия этого таинственного Света таков, что в какой-то момент мы «духовно» встаем. Первое явление этого нетварного Света не позволяет нам ощутить Его как Свет. Он сияет в сокровитности, просвещает черную темноту нашего внутреннего мира, открывая нам далеко не радостную картину, – что обычно для падшего состояния. Мы чувствуем жжение. Вот начало подлинного созерцания, которое не имеет ничего общего с философским созерцанием и умозрением»¹⁴⁶.

Человек падший духовно встает покаянием, и это дар Света, только пока этот дар не таков, что человек видит Свет, этот опыт отец Софроний называет лишь началом созерцания. Начало созерцания еще не есть само созерцание, а только отправная точка, которая может привести в будущем к тому, что человек от Бога удостоится быть восхищен в созерцание.

Еще одно описание ступеней духовного пути у отца Софрония мы найдем в контексте вопроса: как узнать волю Божию? Что значит духовное руководство? И, действительно, говорить о целом ряде ступеней без учета, что взойти на них поможет опытный наставник, было бы самонадеянно. Такой самонадеянности у отца Софрония не было. Отсюда его рассуждения о

¹⁴⁵ Этот момент мы раскрыли в статье, посвященной книге отца Софрония «His Life Is Mine»: URL: <http://www.pravmir.ru/neizvestnaya-kniga-otsta-sofroniya-uvidit-li-ee-russkiy-chitatel/> (дата обращения 03.04.2016).

¹⁴⁶ Sophrony (Sakharov), archim. His Life Is Mine. P. 41.

монашеском послушании и старчестве: “Послушание монашеское... носит характер свободного отсечения своей воли и рассуждения перед старцем (о помыслах — *д. П. С.*) ради искания путей ВОЛИ БОЖИЕЙ”. И свобода, и рассуждение остаются при послушнике, ими отсекается любое проявление самолюбия, своеволия и самонадеянности. На основе свободного и рассудительного самоотречения послушника старец дает подопечному духовные упражнения, соответствующие его уровню, восходя с ним по пути к обожению.

Послушание старцу – это постоянный подвиг откровения помыслов. Послушник открывает помыслы, чтобы старец проверил его опыт, для очищения ума от страстных помыслов и упражнения во внимании к себе. Откровение помыслов отличается от приходской исповеди. Послушник отсекает свою волю, чтобы творить волю Божию, даже когда она непонятна, либо нежеланна. При оскудении послушания еще в древности стало оскудевать и старчество: “Когда братья спрашивали старцев и исполняли то, что старцы говорили им, тогда Сам Бог наставлял их, как сказать слово; а ныне только спрашивают, но не делают того, что слышат. Потому Бог отнял у старцев благодать слова”¹⁴⁷. Отношения послушника и старца – двухсторонние, это обоюдный подвиг.

Отец Софроний (Сахаров) различает три подхода к познанию воли Божией. Самый надежный из них (третий) совпадает с восхождением по духовным ступеням.

Подход первый. В Евангелии выражена воля Бога в общем руководстве: люби Бога всем сердцем и ближнего как самого себя. В то же время мы знаем, что читающий Библию христианин встречается с бесконечным разнообразием жизненных ситуаций и часто не понимает, как ему поступить в конкретном частном случае.

¹⁴⁷ Древний патерик, изложенный по главам. С. 39–40.

Подход второй. В затруднительном случае у нас даже после усердного поиска в Священном Писании и Предании полной ясности может и не быть, поэтому “нужно еще иметь просвещение от Бога о способе осуществления в жизни <...> заповедей”¹⁴⁸. Порой такого просвещения ждут на исповеди, полагая, что спрошенному о проблеме священнику первый ответ придет на ум от Бога (по благодати, данной на хиротонии). Отец Софроний пишет: «Христианин, и особенно священник или епископ, стоящий перед необходимостью найти в том или ином случае решение, согласное с волей Божией, внутренне отказывается от всех своих познаний... желаний, планов, и свободный от всего “своего”, внимательно в сердце молится Богу, и первое, что родится в душе после этой молитвы принимает как указание свыше»¹⁴⁹.

Итак, молитвенный труд в нужде и скорби ведет к познанию Божественной воли, если Господь благословит молящегося священника «предвестниками» духовных даров – даров очищения ума от помыслов (ср. со ступенью безмолвия) и сердечной молитвы (ср. со ступенью сведения ума в сердце). Если Господь благословит молящегося на исповеди (ср. ступень покаяния и борьбы со страстями) священника этими дарованиями, тогда священник, освободившийся от всего своевольного, на внимательной молитве может получить познание воли Божией. Познание воли Божией требует от человека некоторого особого подвига.

Интересно, что сам отец Софроний извинялся перед родной сестрой: я долго не отвечал тебе на письма, поскольку занят был выяснением воли Божией о монастыре, теперь это трудно, не то, что от старца Силуана ее узнавать. Даже такой замечательный священник, как отец Софроний, не получал познание воли Божией сразу, как только возникала насущная острая нужда.

¹⁴⁸ Старец Силуан Афонский. С. 72.

¹⁴⁹ Там же.

Из этого примера мы видим, что познание воли Божией ставится отцом Софронием в перспективу всего духовного пути человека: покаяния, борьбы со страстями, безмолвия от помыслов, умно-сердечной молитвы.

Есть необходимость соотнести эти и прочие перечисленные выше исихастские ступени и рассуждение отца Софрония о трех стадиях духовной жизни. Проанализируем их еще раз: «Первое соединение с Богом возможно как дар благоволения в некий момент, который Бог находит благоприятным: когда человек воспримет посещение с любовью... Свет Божий дает подлинный опыт Божественной вечности. Однако это не есть завершение обожения человека. Сей дар возможно определить как еще “неправедное богатство”; т.е. благодать Божия еще не слилась с нами так, чтобы наша природа и благодать стали навеки едино»¹⁵⁰.

Первая встреча с живым Богом и общение с Ним, восприятие благодати вечного Света, – всё это трудно однозначно соотнести с определенными ступенями. Ясно лишь, что описывается опыт обращения – значит, и покаяния, и возможно борьбы со страстями, и явление Света в этом случае не обязательно отождествлять со ступенью созерцания Света¹⁵¹. Дальнейшее описание показывает, что отец Софроний рассматривает, по крайней мере, два варианта: более сильный (исключительный, экстраординарный) и более слабый (то, что обычно происходит).

Более сильный можно соотнести с житием старца Силуана, как его описывает отец Софроний. В его жизни первый этап можно связывать с периодом ухода из мира и первого времени жизни на Святой горе. В этот период старец испытал особый опыт памяти смертной (глубокое покаяние) и очень высокий опыт, связанный с сердечной молитвой и даже созерцанием. После чего наступил второй этап – длительный период богооставленности,

¹⁵⁰ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 212.

¹⁵¹ Как это и сказано отцом Софронием в книге «Его жизнь – моя».

вообще-то он бывает различной силы, у старца Силуана он был крайней силы.

К этому этапу можно отнести опыт прелести, в которую впал отец Силуан после видения за всюнощной и совета с опытными людьми, которые не стали его предостерегать в отношении пережитого опыта: «В своих крайних степенях – это страшно: душа испытывает свой выпад из Света как смерть в плане духа. Явившийся Свет еще не есть неотъемлемое состояние души. Бог уязвил наше сердце любовью, но затем отошел. Предстоит подвиг, могущий длиться... десятилетиями. Благодать иногда приближается, и тем подает надежду, обновляет вдохновение, и снова покидает»¹⁵².

Это испытание верности Богу, «этап вырастания человека до возможности самоопределения в вечности». Завершилась эта стадия у Силуана опять особым образом – молитвой из глубины о бедственном своем положении и явлением Господа Иисуса Христа. Это явление было непродолжительно. При завершении подвига стяжания благодати благодать возлюбит человека и не будет оставлять его.

Третий этап, как он был у старца Силуана, представлял собой опыт сверхъестественного созерцания, такой опыт «в совершенстве... не может быть длительным... если благоволит Господь продлить пребывание в этом мире подвижника, то удерживает его на той мере благодати, при которой сохраняется... возможность “передать верным людям, которые были бы способны и других научить” (ср. 2 Тим. 2, 2) тому, что сам он воспринял»¹⁵³.

То есть старец Силуан был восхищен на покаянной сердечной молитве к созерцанию Христа – Света истинного, а потом сошел к средним ступеням духовного восхождения. Стал проводить жизнь в непрестанной молитве, в умно-сердечном делании, в безмолвии.

¹⁵² Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 212.

¹⁵³ Там же. С. 213.

Если житие старца Силуана – это сильная линия, то три стадии можно рассмотреть и в варианте несколько более слабой линии. Например, первая стадия переживается человеком как встреча с живым Богом, горячее глубокое покаяние, как благодатное для неопита время успешной борьбы со страстями и охотно совершаемой внимательной молитвы, радости присутствия за церковными службами и участия в Таинствах. Вторая стадия – это период богооставленности, когда трудно бороться со страстями и даже нелегко подвигнуть себя на искреннее глубокое покаяние, тогда нужно особо заботиться о средствах возгревать покаяние постом, не оставлять ежедневной молитвы, не уходить в унылые мысли о своем религиозном «выгорании». Третья стадия – это снова посещение благодатью Божией, когда снова приходит переживание, что Господь присутствует близко, покаяние вновь становится живым и в борьбе со страстями что-то с Божией помощью удается сделать (например, обуздать приступы гнева, наплывы уныния).

Третья стадия возможна и как высокий опыт созерцания, который потом сменяется опытом непрестанной молитвы, чтобы подвижник мог не только сам пребывать в общении с Богом, но и других научить. На ступени непрестанной молитвы возможно умно-сердечное предстояние перед Христом Богом и одновременно общение с ближним.

Или Господь попускает подвижнику быть на ступени безмолвия, и обращающиеся к нему за советом люди, не только получают наставление о том, как бороться со страстями, но и видят перед собой живой пример безмолвия страстей, что не менее важно, чем наставления¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Архимандрит Захария дает описание, близкое в чем-то к сильной линии, а в чем-то – к слабой линии: «Первое наше единение с Богом, завет, который мы заключаем с Ним, когда получаем первую благодать, наполняет наше сердце радостью, утешением Божественным и ощущением Бога. Отец Софроний называет ее пасхальной радостью. В этот период Господь скоро исполняет любое прошение, которое мы Ему подаем; мы не можем оставить молитву, сердце молится непрестанно, даже во время сна; нам легко любить ближнего нашего, верить в Бога, бодрствовать. Святой Силуан говорит, что всякий любящий Бога не может забыть Его никогда и непрестанно вспоминает о Нем и молится Ему, ибо Бог Сам заключил завет с человеком и человек – с Богом. Этот первый период духовной жизни поистине дивен и исполнен вдохновения, однако его благодать – незаслуженный дар, вверенный всем проявляющим и малейшую

Мы рассмотрели разные версии соотнесения трех стадий духовного пути, как они описаны у отца Софрония, со степенями исихастского восхождения, о которых схиархимандрит Софроний также свидетельствует в своих печатных трудах. Представляется важным при изучении духовно-богословского наследия схиархимандрита Софрония не только реконструировать его учение о ступенях духовного восхождения, но и соотнести это учение с тем, что он писал о трех стадиях, это позволяет нам увидеть богословско-аскетическое учение отца Софрония в более полном объеме и более детально.

смиренную склонность сердца. Тем не менее это означает, что дар Божий не принадлежит человеку и скорее является богатством неправедным» (Захария (Захару), архим. Три периода духовной жизни. Часть 1. Архимандрит Софроний (Сахаров) о даровании благодати, ее отступлении и обретении вновь (URL: <http://www.pravoslavie.ru/91462.html> (дата обращения: 15.03.2016)).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исихастская традиция по праву считается ровесницей православного монашества, она объединяет подвижников Египта, Палестины, Синая, Афона и в целом Византии, Древней Руси – и сохранится, верим, до конца веков. Один из современных исихастов, схиархимандрит Софроний (Сахаров), свидетельствует о том, что эта традиция остается живой в наше сложное время. Она позволяет и теперь отыскать человеку свой путь, дает ему духовные ориентиры.

За последнее столетие отдельные достаточно результативные исследования были посвящены тому, как у исихастов складывается образ пути становления человека, образ ступеней духовного восхождения. Эти ступени мы находим в «Лестнице» преподобного Иоанна Синайского, там описаны покаяние и продолжительная борьба со страстями, ступени от безмолвия до бесстрастия и созерцания. Помимо этой классической книги по православной аскезе мы опираемся и на другие поэтапные описания духовного пути, какие мы находим у преподобного Исаака Сирина, у святителя Григория Паламы.

Последовательность ступеней духовного восхождения представляет собой антропологическую базу, опираясь на которую православный христианин может эффективно полемизировать с неоязыческим мистицизмом (таким, как у К. Кастанеды) и сопоставлять наследие исихастской традиции с наиболее ценными признанными научно-философскими разработками (темпорология М. Хайдеггера).

Обращаясь к наследию схиархимандрита Софрония (Сахарова), мы обнаруживаем, что в целом для его трудов свойственна последовательность, методичность в рассмотрении любых предметов. Относительно ступеней духовного восхождения схиархимандрит Софроний неоднократно указывал на необходимость в том, чтобы православный христианин знал всю

последовательность ступеней духовного восхождения. Тем не менее, нигде он не разворачивает в целом путь духовного восхождения как четко и подробно определенный ряд ступеней от начала до конца.

В ряде его писаний мы находим обсуждение опыта отдельных ступеней, даже двух-трех и даже четырех последовательных ступеней духовного пути. Это ставит перед нами задачу реконструировать образ всех ступеней, о которых писал отец Софроний.

Основополагающий характер для схиархимандрита Софрония имеет опыт покаяния, он особенно отмечает покаянные чувства страха Божия и печали по Богу, а также действие памяти Божией. Борьба со страстями требует непрестанного подвига на протяжении долгого времени и постепенно ведет подвижника к бесстрастию.

Труднодостижимый опыт безмолвия, благодаря покаянному сокрушению большой силы, приводит к тому, что ум воссоединяется с сердцем в молитве, это опыт умно-сердечной молитвы Иисусовой. От ступени самодвижной молитвы исихаст восходит к опыту бесстрастия в благодатной молитве Иисусовой. Это вершина аскетического пути, за ней открывается лишь по особому промыслу Божию – восхищение ума в созерцание. Высшее созерцание, с которым соединяется благодатная молитва – это созерцание нетварного Света.

Сверхъестественное созерцание становится возможным для человека, который прошел определенный аскетический путь, это опыт «неожиданный», благодарованный, но «подготовленный» всей предшествующей жизнью подвижника: «Бог зрится по причине обретения душой богоподобных свойств, потому что ум и сердце христианина стали евангельскими,

Христовыми, Евангелие оказывается начертанным перстом Духа на скрижалях сердца»¹⁵⁵.

Итак, схиархимандрит Софроний пишет о следующих ступенях духовного восхождения: покаяние, борьба со страстями, безмолвие, умно-сердечная молитва, самодвижная молитва, благодатная молитва (бесстрастие), видение Света (возможно предваряемое чистой молитвой).

Для схиархимандрита Софрония свойственно говорить о явлении и благодатном действии Божественного Света и на ступенях, которые находятся ниже бесстрастия. Однако на этих ступенях человек не воспринимает действие Света в созерцании, Свет является сокровенно.

Это можно поставить в связь со святоотеческой темой трех этапов духовного пути христианина: очищение (от грехов и страстей), *просвещение* (до сверхъестественного созерцания), совершенство (включая на высших ступенях опыт сверхъестественного созерцания). Ум становится созерцателем после того, как страстная часть души (эмоционально-волевая) очищена от страстных помыслов и ум очищается от страстей, просвещается и приступает к естественному созерцанию (видит мир в свете Промысла Божия).

Учение схиархимандрита Софрония о ряде ступеней позволяет лучше проанализировать его учение о трех стадиях духовного пути, которое не раз становилось предметом внимания за последнее время, по причине присутствующей там всегда актуальной темы богооставленности. В нашей работе дана интерпретация этому учению о трех стадиях в варианте «сильном» (на примере преподобного Силуана Афонского) и «слабом» – в свете реконструкции учения о всей последовательности ступеней духовного восхождения по свидетельству схиархимандрита Софрония.

¹⁵⁵ Духанин В. Н. Святоотеческая традиция умного делания в духовном опыте Святителя Игнатия, епископа Кавказского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев посад, 2000. URL: <http://www.pravlib.narod.ru/nravstven7.html> (дата обращения: 10.01.2016).

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Библия. М.: РБО, 2001.
2. Аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1990.
3. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 2. М.: Паломник, 1993.
4. Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
5. Григорий Палама, святитель. Святогорский томос // Альфа и Омега. 1995. № 3(6).
6. Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.
7. Григорий Палама, святитель. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности // Альфа и Омега. 2000. № 4(26).
8. Григорий Синаит, преподобный. Творения. М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1999.
9. Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
10. Древний патерик, изложенный по главам. М.: Планета, 1991.
11. Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993.
12. Иоанн Кассиан, преподобный. Писания. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993.
13. Преподобного отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, Послание и Слова. М.: Правило веры, 1998.
14. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., Ростов-на-Дону: приазовский край, 1992.

- 15.Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. Т 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
- 16.Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
- 17.Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
- 18.Слова духовно-нравственные преподобных отцов наших Марка Подвижника, Исаяи Отшельника, Симеона Нового Богослова. М.: Паломник, Правило веры, 1995.
- 19.Служебник. Ч. 2. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999.
- 20.Творения иже во святых отца нашего Святителя Игнатия, епископа Ставропольского. Т. I. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1996.
- 21.Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. V и VI. М.: Паломник, 1994.
- 22.Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина, в русском переводе. <М., 1993.>
- 23.Феофан Затворник, святитель. Путь ко спасению: Краткий очерк аскетики. М.: Паломник, 1997.
- 24.Sancti Patris Nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci, abbatis montis Sina, opera omnia.../ Patrologiae cursus completus... series graeca / Ed. J. P. Migne. T. 88. Paris, 1864.
- 25.Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 16-40 // Sources Chrétiennes. Vol. 174. Paris, 1971.
- 26.Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.
- 27.Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 1. М., Эссекс: Паломник, 2003.
- 28.Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. М., Эссекс: Паломник, 2007.

29. Софроний (Сахаров), архим. О молитве. О молитве Иисусовой. Киев: Дух и Литера, 2000.
30. Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. М.: Отчий дом, 1997.
31. Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Эссекс; М.: Паломник, 2003.
32. Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс; М.: Паломник, 2002.
33. < Софроний (Сахаров), архим. > Старец Силуан Афонский. М.: подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1996.
34. Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство непоколебимое. М.: Паломник, 2000.
35. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.
36. Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008.
37. Sophrony (Sakharov), archim. His Life Is Mine. Crestwood, New York, 2005.
38. Письмо архимандрита Софрония (Сахарова) епископу Василию (Кривошеину). URL: <http://basilekrivocheine.org/letters/pismo-archimandrita-sofroniya/> (дата обращения: 22.07.2015).

Литература

1. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. М.: Паломник, 1996.
2. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. II. История Церкви в период до Константина Великого. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального Монастыря, 1994.
3. Гавриил (Бунге), схиархим. Скудельные сосуды: Практика личной молитвы по преданию святых отцов. М.: Изд. Московской Патриархии, 2014.
4. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. Н.-Новгород: Изд. Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996.
5. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. 942–1022. Н.-Новгород, 1996.
6. Вениамин (Милов), еп. Пастырское богословие с аскетикой. М: Изд. Московского подворья Троице-Сергиевой Лавры, 2002.
7. Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999.
8. Георгий Завершинский, диак. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21).
9. Елифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996.
10. Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни: Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Эссекс; М.: Лепта-Пресс, 2003.
11. Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.: Византинороссика, 1997.

12. Николай (Сахаров), иерод. Архимандрит Софроний и Давид Бальфур // Церковь и время. 2001. № 2(15). С. 170-183.
13. Николай (Сахаров), иерод. Основные вехи богословского становления архимандрита Софония (Сахарова) // Церковь и время. 2001. № 3 (16). С. 229-270.
14. Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
15. Иерофей (Влахос), митр. Знаю человека во Христе. Жизнь и служение старца Софония, исихаста и богослова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.
16. Исихазм: Аннотирования библиография / под ред. С.С. Хоружего. М.: Изд. Московской Патриархии, 2004.
17. Каллист, еп. Диоклийский. Руководство по исихастской молитве XIV в. "Сотница" св. Каллиста и св. Игнатия Ксанфопулов // Страницы. Т. 3. Вып. 1. 1998. С. 27.
18. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Лосский В. Н. Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991.
19. Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
20. Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Беседа с пустынником об Иисусовой молитве. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.
21. Неллас П. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. М.: Nikea, 2011.
22. Сержантов П. Б. Общение временного с вечным по свидетельству архимандрита Софония (Сахарова) // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам «Силуановских чтений». М., 1999. С. 194-212.

- 23.Сержантов Павел, диак. Исихастская антропология о временном и вечном. М.: Паломник, 2010.
- 24.Сержантов Павел, диак. Понимание времени в исихастской антропологии и в философии М. Хайдеггера // Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 5. М., 2016.
- 25.Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Паломник, 1998.
- 26.Сидоров А. Преподобный Макарий Египетский и проблема “Макарьевского корпуса” // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 103-129.
- 27.Сидоров А. Трактат “Метод священной молитвы и внимания” и его место в традиции исихазма // Символ. 1995. № 34. С. 191–197.
- 28.Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV-го века. М.: ПАИМС, 1992.
- 29.Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998.
- 30.Хоружий С. С. Исследования по исихастской традиции: В 2 т. Т. 1. К феноменологии аскезы. СПб.: РХГА, 2012.
- 31.Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1998.
- 32.Читти Д. Град Пустыня. СПб.: Библиополис, 2007.
- 33.Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М.: Паолине, 2000.
34. Deseille P. Propos d'un moine orthodoxe. Entretiens avec Jean-Claude Noyé. Paris: Lethielleux, 2010.
- 35.Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967.
- 36.Nicholas (Sakharov), deac. I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony, Crestwood, New York, 2002.
- 37.Kallistos Ware, <bish.> Introduction // John Climacus. The Ladder of Divine Ascent. L., <1982>.
- 38.Kallistos Ware, bish. The Orthodox Way. Crestwood, 1995.

39. Melton's Encyclopedia of American Religions / Ed. By J. Gordon Melton et al. Detroit, N.-Y., L., 2009.
40. Staniloae D. Orthodox Spirituality. A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar. South Canaan, 2002.
41. Völker W. Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1968.
42. Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2004.
43. Духанин В. Н. Святоотеческая традиция умного делания в духовном опыте Святителя Игнатия, епископа Кавказского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев посад, 2000. Электронный ресурс: <http://www.pravlib.narod.ru/nravstven7.html> (дата обращения: 10.01.2016).