

## **«Монастырь в миру» и его культурно-исторические лики (К богословию православной аскезы)**

*Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего.*  
Евр 13: 14

*... тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их.*  
Мф 7: 14

### **1. Монастырь в миру как духовно-церковное движение XX в. и его установки**

В начале XX в. в России и в среде русской эмиграции получает распространение особое духовно-церковное движение, известное под такими названиями как: «монастырь в миру», «мирской монастырь», «белый монастырь», монастырь «духовный», «внутренний», «потаенный», «невидимый», «тайный», а также «белое иночество», «белое монашество», «внутреннее христианство», «внутреннее монашество» и др., из которых наиболее распространенными являются именованья «монастырь в миру» и «белое иночество».

Целью этого движения была выработка новых форм и путей спасения в условиях духовно-исторической реальности начинающегося столетия и, прежде всего, преодоления разрыва, существовавшего между монашеским и мирским путями спасения. Монастырь в миру со своим, казалось бы, противоречивым объединением Пустыни (монастыря) и Града (мира) в новой форме духовой жизни «Пустыни во Граде» и был призван, по мысли его сторонников, преодолеть такой разрыв, возвращаясь к пониманию христианства как подвижничества.

Резюмируя возможные возражения против самой идеи монастыря в миру, диакон Л. Калинин пишет: «Что за странное сочетание: “монастырь в миру?” Что может связывать столь противоречивые понятия? Монастырь, монах – от греческого слова уединение<sup>1</sup>; и мир – с его шумом, суетой, заботами века сего. Можно ли устроить жизнь, подобную монастырю, в миру?»<sup>2</sup> Для подобного объединения «монастыря» и «мира» имелись, однако, свои основания, заключающиеся в самом феномене монашества как формы христианской жизни. Ведь монашество, замечает архимандрит Софроний

---

<sup>1</sup> Монашество (монахи, монастыри – от греч. *μόνος* – ‘один, одинокий’, *μονάζειν* – ‘быть одному, жить уединенно’, *μοναχός*, *μοναστής* – ‘живущий уединенно’, *μοναστήριον* – ‘уединенное жилище’) означало первоначально «уединенное, одинокое житье» (*Христианство. Энциклопедический словарь*. В 3 т. Т. 2. М., 1995. С. 148).

<sup>2</sup> Калинин Л., диакон. Предисловие к кн.: *Свенцицкий В.*, прот. Монастырь в миру. Т. 1. Проповеди и поучения (1921-1926 гг.). М., 1995. С. 4.

(Сахаров), не предполагает какой-либо иной веры, чем у прочих христиан, а являет собой лишь иной образ жизни, проистекающий из заповедей Христа, общих для всех христиан. Соблюдение же заповедей неизбежно сопрягается с подвигом, а это значит, что нет христианина не подвижника, и потому, когда говорят о сущности монашеского делания, то говорят о том, что «близко и родственно всякому православному»<sup>3</sup>.

При всем разнообразии истолкования идеи монастыря в миру и белого иночества общим для всех них является признание в качестве основной установки «отречение от мира при жизни в этом же мире»<sup>4</sup> и обращение к углубленной внутренней жизни в условиях мира. Символическим выражением такой установки и является белоиноческая идея «Пустыни во Граде». На языке аскетов «Пустыня» (духовная Пустыня) означает «сосредоточенность собранного и безмолвного духа», тот уровень, когда «человек научается умолкать, открывается настоящая молитва» и его «таинственным образом посещает Бог»<sup>5</sup>. «Град» же именуется собой мир как «плотское житие и мудрование плоти», по слову преп. Исаака Сирина<sup>6</sup>.

Идею создания монастыря в миру, или белого иночества, разделяли в своем опыте пастырской деятельности архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), прот. Валентин Свенцицкий, прот. Валентин Амфитеатров, прот. Алексей Мечев, иерей Сергей Мечев и их последователи, считавшие созидание таких невидимых монастырей важнейшей задачей духовной жизни России XX в. «Я утверждаю, я глубочайшим образом убежден, - говорил о. В. Свенцицкий, - что ныне путь церковный – это есть путь к созданию невидимых монастырей в мирской жизни... Монастырь в миру не только осуществимая, но самая главная задача нашего времени»<sup>7</sup>.

Подобные убеждения разделял и о. А. Мечев, создавая свой «белый монастырь» на Маросейке в храме во имя свт. Николая (в Клениках), где были и монашествующие, и «люди брачные». По воспоминаниям о. С. Мечева, о. Алексей часто говорил, что хотел бы устроить мирской монастырь, или монастырь в миру. Он считал, что путь спасения открыт не только для одних иноков, а должен быть достоянием всех христиан, что «надо в

---

<sup>3</sup> *Софроний, иером.* Об основах православного подвижничества // Старец Силуан Афонский. М., 1996. С. 429.

<sup>4</sup> *Фудель С.И.* Собрание сочинений в трех томах. Т. 2. М., 2003. С. 182.

<sup>5</sup> *Евдокимов П.* Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней. М., 2003. С. 178. Слово «пустыня» встречается в описаниях монашества и в первичном смысле при обозначении исторического и географического места подвига монахов: «Страшная Фиваида, ставшая колыбелью стольких гигантов духа, сухая выжженная пустыня предстает освещенной их светом. Эти удивительные мастера учили сложному искусству жить по Евангелию. В тишине келий и пещер, в школе этих “теодидактов”, наученных Богом, медленно происходило рождение новой твари» (Там же. С. 118).

<sup>6</sup> *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 15-16. По другому истолкованию преп. Исаака Сирина, миром называются «страсти» (Там же. С. 411, 14). О смысловом содержании концепта «мир» в аскетическом дискурсе см.: *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 76-81.

<sup>7</sup> *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Т. 2. Проповеди и поучения (1927-1928 гг.) М., 1996. С. 235, 10-11.

миру жить “премирно”, пользоваться им, по слову Апостола, как бы не пользуясь»<sup>8</sup>. Сам же о. Сергей предпочитал в этом случае говорить не о монастыре в миру, а о «покаяльно-богослужебной» или «покаяльной» семье, полагая, что выражение «монастырь в миру» может наводить на мысль о каком-либо сообществе тайных монахов, живущих среди мира и имеющих своею обязанностью «выполнять монашеские правила молитвы и поста»<sup>9</sup>.

Смысл же идеи созидания монастыря в миру как покаяльной семьи для о. С. Мечева, как явствует само уже это название, заимствованное из практики древнерусской церкви<sup>10</sup>, был в ином. Основу духовной жизни монастыря в миру как покаяльной семьи, в понимании о. Сергия, должны были составлять «покаяние» и «непрестанное освящение в таинствах», о чем он так писал из ссылки, обращаясь к своей пастве: «Мир приближается к монастырю, разрушается между ними средостение... Покаяние делается основой жизни. Возникают покаяльные семьи с непрерывным освящением в таинствах. В корне изменяется строй приходского прежнего бытового христианства... В маленький убогий храм вошел в свое время каждый из вас и в нем почувствовал правду святоотеческого пути. В наступившую было весну Церкви Русской вы явились деятелями в Ее винограднике. С каким самоотвержением отдали вы свою молодость, свои зрелые годы, свои старческие силы на устройство храмов жизни покаяльной семьи нашей. Вы не только живые свидетели, но и участники последнего озарения угасающего по воле Божией светильника Церкви Русской»<sup>11</sup>.

## **2. Церковно-исторические и духовно-аскетические основания появления монастыря в миру в России XX в.**

*2.1. Церковно-историческая ситуация в России начала XX в. как жизненное основание для созидания «монастыря в миру».* Задача созидания монастыря в миру в России начала прошлого века появилась не в ходе умозрительных рассуждений, а выростала из нужд церковной и общественной жизни этого времени, трудность которой,

---

<sup>8</sup> *Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева*, составленное его духовными чадами // Надежда: Душеполезное чтение. Вып. 16. Базель – М., 1993. С. 82.

<sup>9</sup> Там же. С. 87, 183, 186-187, 86.

<sup>10</sup> Покаяльной семьей в древнерусской церкви называлась «духовно-нравственная семья “покаяльных”, “душевных”, “духовных” чад или детей во главе с “покаяльным”, “душевным” или “духовным” отцом» (*Проф. С. Смирнов. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. Исследование с приложением: Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины.* М., 1913. С. 38). Такая духовная семья, возникающая изначально в ходе свободного выбора верующими духовников для исповеди и соответствующего ответного согласия духовников на принятие этих верующих в число исповедующихся у них, редко совпадала с какой-либо церковно-административной единицей – монастырем или приходом, а держалась при помощи внутренних связей, на образование которых оказывали влияние два начала – «монастырское старчество и русский (или общеславянский) юридический обычай» (Там же. С. 41).

<sup>11</sup> Там же. С. 183-184, 187.

по словам прот. В. Свенцицкого, состояла в ее раздвоении на жизнь духовную для монахов и жизнь мирскую для мирян как наследие длительного «внешнего церковного благополучия, превратившего христианство из подвига жизни в простую бытовую привычку»<sup>12</sup>.

Это приводило, в свою очередь, к тому, что путь спасения в миру для многих, как говорил о. А. Мечев, оказывался «лукавым»<sup>13</sup>. Ведь между воскресным хождением мирянина в приходской храм и остальными днями его жизни не существовало никакой связи, а из богослужения в приходском храме, часто при этом значительно искаженного, делалось «приготовление не к вечности», а к той же самой мирской жизни, от которой христианин должен был бежать и в отношении которой он должен стать «премирным»<sup>14</sup>. Поэтому и устремлялись многие верующие в монастыри, где процветала духовная жизнь, понимая, что «там, в монастыре, в ежедневном благоговейном богослужении, в покаянии и послушании заключается дело спасения не только монаха, но и мирянина»<sup>15</sup>.

Задача создания монастыря в миру становится особенно актуальной в России в послереволюционные годы, когда почти повсеместное закрытие храмов и монастырей делало невозможным существование церковной жизни даже в формах прежнего бытового христианства. В этих условиях всеобщего разрушения и воинствующего безбожия с небывалой силой пробуждалось глубинное стремление верующих к созиданию монастыря нерушимого и храма незакрываемого - внутреннего храма сердца, о чем говорил еще апостол Павел: «Ибо вы храм Бога живаго, как сказал Бог... » (2 Кор 6: 16)<sup>16</sup>. И «будет создан новый, невидимый монастырь взамен разрушенных монастырей, и этот монастырь не смогут разрушить никакие случайные внешние обстоятельства», - утверждал о. В. Свенцицкий<sup>17</sup>. «На закрытие храмов надо отвечать исканием непрестанной памяти Божией. И это не потому, что через это откроются храмы, а потому, что этим создается Незакрываемый Храм», - считал С.И. Фудель<sup>18</sup>. Этот «Незакрываемый Храм» есть нерукотворный храм сердца. Монастырь в миру, по лаконичному выражению С.И. Фуделя, это - «монастырь в сердце»<sup>19</sup>.

---

<sup>12</sup> *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Т. 1. С. 431.

<sup>13</sup> *Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева.* С. 81.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 81-82.

<sup>16</sup> В переводе под редакцией епископа Кассиана (Безобразова): «Ибо мы храм Бога Живого, как сказал Бог...» (*Новый Завет на греческом и русском языках.* Российское Библейское общество. М., 2002. С. 559).

<sup>17</sup> *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Т. 2. С. 12.

<sup>18</sup> *Фудель С.И.* Указ. соч. Т. 1. М., 2001. С. 161.

<sup>19</sup> Там же. С. 197. Мысль о «монастыре в сердце» у С.И. Фуделя восходит к святителю Феофану Затворнику, который, в частности, пишет: «В сердце монастырь вот что: Бог, да душа... Только не надо думать, что Господь ближе к Киеву или Москве, Афону или Иерусалиму, нежели к другому месту. Место Его – сердце наше! И когда внидет и возвечеряет <...> вот и Иерусалим, и паче Иерусалима» (*Феофан Затворник, св. Творения. Начертание христианского нравоучения.* Т. 1. Ч. 1. М., 1994. С. 5, 28).

Постигшая катастрофа разрушения монастырей и храмов в России воспринималась в духовном плане как призыв к принятию нового образа спасения – мученичества и покаянного обновления нерукотворных храмов своих сердец. Эту трагическую реальность христианского пути своего времени так выражает в последнем письме к своей покаяльной семье о. С. Мечев: «Множество храмов рукотворных, благолепно украшенных, было открыто столетиями, и в то же время величайшее множество храмов нерукотворных в мерзости запустения пребывали заключенными. Ныне храмы, воздвигнутые руками человеческими, разрушаются, но в покаянной тоске по ним поднимаются храмы, созданные руками Божиими... В покаяльных храмах отходящих душ их возносятся ими молитвы за грехи всей церкви, возлюбившей внешнее паче внутреннего и обряд больше духа... В покаянном плаче молятся, открывшие терпением обстоятельств свои сердечные храмы, изгнанные за служение в храмах Божиих! Войдем, родные, и мы в клеть душ наших, войдем в храм наш душевный, посвященный Господу еще в момент крещения и освященный Им в момент первого Причащения. Храм этот наш, никто никогда не сможет его разрушить, кроме нас самих. В нем мы – каждый – иерей и кающийся. Жертвенник его – сердце наше, и на нем мы можем приносить всегда в слезах наших великое таинство покаяния»<sup>20</sup>.

«Трудно нам, запустившим наш храм невидимый и недостойно жившим только храмом видимым, принять от Господа новый путь спасения, - продолжает о. Сергей. - Надолго ли или совсем – Одному Господу известно – уходит от нас видимая сторона христианства»<sup>21</sup>. И заключает: «Восплачем и возрыдаем, но не слезами отчаяния, а слезами покаяния, примем все как заслуженное. Разве не Господь посылает это? Разве лучшие из нас не вступили давно на этот путь?»<sup>22</sup>.

2.2. *Духовно-аскетические основания «монастыря в миру*. Идея монастыря в миру и белого иночества, в видении ее сторонников, не была, однако, только случайным результатом конкретно-исторических событий русской церковной истории XX в., а имеет очень древние истоки, относимые к самым различным уровням глубины. Так, прот. В. Свенцицкий, называя идею «монастыря в миру» мыслью святоотеческой, возводит ее к призыву Иоанна Златоуста «искать пустынножителство не только в каких-либо местах, но и в самом произволении... душу свою ввести в самую необитаемую пустыню»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева*. С. 185-186.

<sup>21</sup> Там же. С. 186-187.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Цит. по: *Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру*. Т. 2. С. 5.

По мысли П.Н. Евдокимова, идея внутреннего монашества<sup>24</sup> восходит к синтезу двух решений взаимоотношения Пустыни и Града в христианской истории. Во-первых, - бегства в Пустыню от общества, живущего по стихиям мира сего, что нашло свое воплощение в монашеской республике горы Афон как «самодостаточном сообществе, отделенном и даже противопоставленном миру»<sup>25</sup>. Но, поскольку призвание к монашеству не является всеобщим, замечает Евдокимов, то решение это не имеет универсального характера. И, во-вторых, - построения христианского Града с его установкой «христианизировать мир, не выходя из него»<sup>26</sup>. Но, как показывает сама недостижимость замысла теократий в истории (построения христианских империй и государств), Евангелие «не может быть насаждено сверху, а его благодать невозможно предписать как закон»<sup>27</sup>.

Внутреннее монашество, по мысли П.Н. Евдокимова, и представляет собой третье и самое адекватное решение вопроса о взаимоотношении Пустыни и Града. Вбирая в себя принципы первых двух подходов (но не конкретные формы их воплощения) и не требуя при этом отмены монашества как такового, это решение является, как полагает Евдокимов, современным путем осмысления и претворения в жизнь евангельских слов Господа «Вы в мире сем, но вы не от мира»<sup>28</sup>, призывающих к служению особого рода – «быть знамением, ориентиром на “совершенно иное”»<sup>29</sup>.

В основе представления о внутреннем монашествве, по Евдокимову, лежит мысль о том, что существует единая духовность для всех – монашеская духовность, выработанная монахами-мирянами, что «наделяет термин “лаик” (мирянин) значением предельно духовным и церковным»<sup>30</sup>. Ведь отцы Церкви не делали никакого различия между клиром и мирянами, обращаясь «ко всем членам Тела, ко Всеобщему священству»<sup>31</sup>.

П.Н. Евдокимов связывает выдвижение идеи о «всеобщем призвании к внутреннему монашеству» в наши дни со спецификой свидетельства христианской веры в современном мире<sup>32</sup>. Передача евангельской вести в истории, по его мысли, предполагает

---

<sup>24</sup> Что же касается происхождения самого выражения «внутреннее монашество» у П.Н. Евдокимова, то оно представляет собой свободный перевод на французский язык выражения «непостриженный монах» святителя Тихона Задонского из его обращения к священноначалию: «В монашество постригать не спешите – черная риза не спасет. Кто и в белой одежде, да послушание, смирение, да чистоту имеет, есть непостриженный монах» (*Евдокимов П.* Указ соч. С. 121).

<sup>25</sup> *Евдокимов П.Н.* Указ соч. С. 119.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Выражение «Вы в мире сем, но вы не от мира» представляет собой переложение содержания семнадцатой и пятнадцатой глав Евангелия от Иоанна (Ин 17: 11, 14, 16; Ин 15: 19).

<sup>29</sup> *Евдокимов П.Н.* Указ соч. С. 119.

<sup>30</sup> Там же. С. 120.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 118.

рождение новых свидетельств, в появлении которых усматривается определенная последовательность. Как в свое время мученик с его «крещением кровью» передал свой подвиг монашеству с его «крещением аскезой», утверждает Евдокимов, так теперь монашество находит «известную преемственность во Всеобщем священстве мирян»<sup>33</sup>. Ныне монашество, пишет он, «обращает свой призыв ко всем, к мирянам и монахам, утверждая единое для всех призвание»<sup>34</sup>.

По мысли архиепископа Иоанна (Шаховского), идея монастыря в миру восходит к глубоким библейским и первохристианским истокам, а именно к рассмотрению земных монастырей как образов Небесного Монастыря – Иерусалима. «Конечно, всякий может быть монахом – в своем сердце», - провозглашает владыка Иоанн устами Священноинока в своем этюде «Белое иночество»<sup>35</sup>. И поясняет: «Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое!» - вот монашество. «Не умолкну ради Сиона и ради Иерусалима не успокоюсь» - вот оно иночество Небесного Единого Монастыря - Иерусалима, только образом которого являются все земные монастыри»<sup>36</sup>.

Что же касается исторического пути белого монашества (иночества) – этого «первовекового», «мученического христианства» и «подлинного ученичества Христова», то оно, как полагает архиепископ Иоанн, начало восстанавливаться по мере упадка обычной монашеской жизни. И теперь перед всяким сердцем, жаждущим небесной жизни, открываются два пути. Один - путь черного иночества, или путь облечения себя в одежду внешнего отделения от мира сего. Другой - путь белого иночества, или путь облечения своего сердца в одежду отделения от мира при сохранении мирских форм жизни. Сам архиепископ Иоанн отдает предпочтение второму пути. Монашество, в его видении, и есть православное христианство. Само же православие для него это «точное соответствие устройства жизни и веры новому Завету человека с Творцом - Евангельскому Откровению», а обеты монашества - «общий знаменатель всех христиан»<sup>37</sup>.

Как подчеркивает архиепископ Иоанн (Шаховской), монашество не находится в отношении противостояния с христианством. Оно есть особый путь, но не в отношении христианства как такового, а лишь христианства «так называемого», обмирщенного и обессолившегося. По словам Монаха-схимника, пошедшего учиться на Афон «внутреннему во Христе деланию сердца» из этюда Шаховского «Белое иночество», «все христиане должны жить иноческим устремлением к Богу... »<sup>38</sup>. Евангелие дано людям,

---

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 121-122.

<sup>35</sup> *Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский*. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 119.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же. С. 120.

<sup>38</sup> Там же. С. 124.

чтобы «всех уверовавших сделать иноками – “иными”, чем те, которые могут называться “своими” в этом мире»<sup>39</sup>.

Инаковость пути монашества для владыки Иоанна не означает отрыва его от Церкви. Оно есть «как бы “иной путь” и вместе с тем истинное ощущение единства Церкви»<sup>40</sup>. Вот это и есть «широта узкого евангельского пути», - резюмирует архиепископ Иоанн (Шаховской)<sup>41</sup>. Когда Господь молился за мир, за его спасение, Он «поминал пред Отцом Своим Небесным лишь белых иноков – брачных или небрачных, но лишь Его подлинных христиан»: «Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои... Я передал им слово Твое, и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла. Они не от мира, как и Я не от мира» (Ин 17: 9, 14-16)<sup>42</sup>. Эту молитву владыка Иоанн называет молитвой о белом иночестве, о подлинной Христовой Церкви, «единым духом живущей на земле, как на небе»<sup>43</sup>.

### 3. Образы «монастыря в миру»

Исторические образы монастыря в миру сводятся к двум основным типам: монастырь в миру как монастырь *sui generis* («в своем роде») и монастырь в миру как подлинное христианство.

3.1. *Монастырь в миру как «монастырь sui generis»*. Образцом для монастыря в миру, понимаемого как монастырь *sui generis*, выступает монастырь как таковой, противостоящий миру и его культуре как иное. Жизнь такого «тайного монастыря» видится как осуществление основных принципов монашеской духовной жизни в условиях мирской жизни. Само же белое иночество рассматривается при этом как *alter ego* установленного («черного») монашества.

Говоря о традиции «тайного монашества» в Русской Церкви, митрополит Антоний Сурожский так передает его суть: «Тайное монашество тем характерно, что вы не живете внешне так, как жили бы в монастыре или в пустыне, но все, что составляет монашество, а именно: устойчивость, стояние перед Богом и монашеские обеты - должно быть осуществлено»<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Там же. С. 122.

<sup>40</sup> Там же. С. 120.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же. С. 123.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Антоний, митроп. Сурожский. Пути христианской жизни. Беседы. М., 1998. С. 63.

Этот вариант истолкования идеи монастыря в миру развивал о. В. Свенцицкий, говоривший о необходимости созидания духовного монастыря, чтобы «жизнь духовная, некогда строившаяся за монастырскими стенами, ныне строилась замкнуто в душах наших»<sup>45</sup>. По замыслу о. В. Свенцицкого, жизнь внутреннего монастыря должна протекать так же, как она протекала в условиях прежней монастырской жизни», и должна иметь такой же настрой, как и в условиях прежнего монастыря. «Мы так же должны стать “единожительствующими”, - говорит он. - И нас побуждает к этому окружающая жизнь... полная невозможность строить нашу внутреннюю, духовную жизнь, не отгородившись внутренне от безбожного нас окружающего мира»<sup>46</sup>.

В видении о. В. Свенцицкого, монастырь в миру предстает как подлинная духовная пустыня, противостоящая миру. В таком монастыре может быть, полагает он, такой же уход от развращенного мира и уединенное жительство, как и в обычном монастыре, и такое же устремление к горнему и служению Богу, как и там. В этом монастыре возможно такое же «полное оцерковление», как там, и, наконец, в нем возможно и такое же «великое послушание», как и там<sup>47</sup>.

Поясняя основную направленность духовного монастыря, прот. В. Свенцицкий провозглашает: «Мы должны как бы заключиться во внутреннюю пустыню, мы должны чувствовать себя так: мы и они, верующие и неверующие, верные и безбожники, Церковь и мир, царство от мира сего и Царство “не от мира сего”, граждане земли и “граждане неба”»<sup>48</sup>. Усматривая истинный путь в объединении прихода на началах духовничества, прот. В. Свенцицкий провозглашает такую радикальную программу устройства монастыря в миру: «... и пусть пастырь будет духовником, настоятель да будет игуменом и храм приходский сделается обителью»<sup>49</sup>.

3.2. *Монастырь в миру как «подлинное христианство»*. При отождествлении монастыря в миру с подлинным христианством как иного, противостоящего нехристианскому миру и его культуре, монашество в миру рассматривается как подлинное христианство. Монах (инок) в миру при данном понимании предстает как истинный христианин, житие которого есть «жизнь во Христе, с Христом и ради Христа», обретение «нового по Христу» человека, «стяжание Царства Небесного и жизни вечной»<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Т. 1. С. 433.

<sup>46</sup> Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Т. 2. С. 10.

<sup>47</sup> Там же. С. 12.

<sup>48</sup> Там же. С. 11. См. также: Свенцицкий В. Граждане неба: Мое путешествие к пустынноикам Кавказских гор. М., 1994.

<sup>49</sup> Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Т. 1. С. 434.

<sup>50</sup> Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 53, 39.

Монастырь в миру, или белое монашество, по мысли С.И. Фуделя, разделявшего такое понимание, есть утверждение узкого пути Евангелия для всех. Это попытка «осуществления полноты христианства в гуще мира»<sup>51</sup>. В том-то и заключается узкий путь христианства, пишет Фудель, что «о Боге надо помнить всегда»<sup>52</sup>. Монастырь в миру и есть то, чтобы, «спускаясь в туннели метро, помнить Недреманное Око», - заключает Фудель<sup>53</sup>. И в этом сохранении памяти Божией он видит удел нашего времени.

В аспекте своего соотношения с черным иночеством белое иночество рассматривается при данном варианте понимания монастыря в миру в двух своих ипостасях. Во-первых, - как альтернатива монашескому образу жизни в монастыре. И, во-вторых, - как некий особый путь, существующий наряду с чисто монашеским путем и не исключающий такового.

При толковании монастыря в миру как альтернативы черному монашеству белое иночество выступает как замена монашества («черного иночества»). Эту идею, по воспоминаниям архимандрита Софрония (Сахарова), разделял архиепископ Иоанн (Шаховской), тогда игумен, считавший возможным заменять монастыри трудовыми братскими артелями, «отдавая преимущество трудовой, но... соединенной с молитвой и целомудрием жизни среди мира»<sup>54</sup>.

Мысль о существовании монастыря в миру, наряду с обычным монастырем, была близка о. А. Мечеву. По свидетельству иерея С. Мечева, о. Алексей часто говорил своим духовным чадам, которые просили у него благословения на поступление в монастырь: «Погоди, у нас свой монастырь будет», имея в виду не монастырские стены, а пастушьескую семью, находящуюся под единым духовным руководством и связанную внутри себя узами любви»<sup>55</sup>.

Принимая идею монастыря в миру и не отрицая при этом и монашества как такового, о. Алексей находил в мирском и монашеском путях спасения много общего: «И в миру, и в монастыре есть отречение от мира. В миру, чтобы не захватывало нас то, что делается кругом нас (“Бога нет” и т.п.). И в миру, и в монастыре есть общение с людьми, и потому и тут и там нужно стараться уничтожить свое “я”»<sup>56</sup>. И добавлял: «Может быть, и в монастырь вас кого-нибудь Господь благословит, и туда вы придете уже готовые»<sup>57</sup>. Такого пути о. Алексей желал и для себя. В письме епископу Арсению (Жадановскому),

---

<sup>51</sup> Фудель С.И. Указ соч. Т. 1. С. 159.

<sup>52</sup> Фудель С.И. Указ соч. Т. 2. С. 7.

<sup>53</sup> Там же. С. 182.

<sup>54</sup> Софроний, архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс - М., 2002. С. 249.

<sup>55</sup> Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева. С. 82.

<sup>56</sup> «Пастырь добрый»: Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 42.

<sup>57</sup> Там же. С. 193.

написанному незадолго до своей кончины, о. Алексей просил владыку принять его под свой покров в Чудовом монастыре, говоря, что хотел бы «последние дни своей жизни докончить под сенью обители святителя Алексия»<sup>58</sup>.

Особую позицию по отношению к монастырю и монашеству занимал прот. В. Амфитеатров, девизом которого, как и у о. Алексея Мечева, было «монашество в миру»<sup>59</sup>. Полагая, что монашество в том его виде, в каком оно существовало в предреволюционное время, не может считаться «подходящим образом жизни для желающих служить Христу»<sup>60</sup>, а также, возможно, и провидя грядущую катастрофу уничтожения монастырей, о. Валентин не благословлял своих духовных чад поступать в монашеские обители, а наставлял их к «ревностно-христианской», «благочестивой» и «целомудренной» жизни в миру<sup>61</sup>.

*3.3. Монастырь в миру как «монастырь sui generis» и как «подлинное христианство» в исторической перспективе.* Со временем различие между двумя типами понимания сущности монастыря в миру – монастыря sui generis и монастыря как подлинного христианства – в самосознании их сторонников начинает уменьшаться по мере все более глубокого осознания исходных установок и истоков данных вариантов воплощения идеи белого иночества. В этом плане показательна концепция монастыря в миру прот. В. Свенцицкого, представленная в его «Диалогах», где поднимается вопрос о соотношении монашества и «Евангельского Христианства»<sup>62</sup>. Под монастырем в миру о. В. Свенцицкий понимает здесь первоначальную древнюю Апостольскую Церковь в ее чистоте, которая, по его словам, была «не чем иным, как монастырем в миру» и где монахами были все христиане<sup>63</sup>. И это, полагает Свенцицкий, был «идеальный монастырь», не видимым образом, но «внутренне воздвигнутый в миру»<sup>64</sup>.

Размышляя об исторической судьбе идеи монастыря в миру и допуская, что внешняя известная нам форма монастырской жизни будет в дальнейшем уничтожена, о. В. Свенцицкий выражает уверенность в том, что само монашество, однако, «не будет уничтожено никогда»<sup>65</sup>. По его убеждению, история, как бы завершая круг, вновь придет к «монастырю первоначального христианства»<sup>66</sup>. И хотя некоторые люди по-прежнему

---

<sup>58</sup> Там же. С. 687.

<sup>59</sup> Там же. С. 193.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> *Я плакал о всяком печальном: Жизнеописание протоиерея Валентина Амфитеатрова*. М., 2003. С. 206, 208. Известно, например, что своего духовного сына Ипатия Ставрова, «имевшего монашеское устроение», о. Валентин направил не в монастырь, а к старцу Аристоклию (Там же. С. 206).

<sup>62</sup> *Свенцицкий В., прот.* Диалоги. М., 1993. С. 141.

<sup>63</sup> Там же. С. 149.

<sup>64</sup> Там же. С. 150.

<sup>65</sup> Там же. С. 158.

<sup>66</sup> Там же. С. 159.

будут принимать монашество, говорит о. Валентин, но и принявшие постриг, и не принявшие его, а вступившие в брак, - все они «будут жить уже не в прежних монастырях, а в миру, как жила первоначальная Церковь»<sup>67</sup>.

В этом варианте учения о монастыре в миру прот. В. Свенцицкого, развивающем идею кругового возвращения исторического пути Церкви к монастырю первоначального христианства, наблюдается уже явное сближение с пониманием монастыря в миру как подлинного христианства, исходящим из идеи обращения истории Церкви к своим первоначалам.

Как полагает С.И. Фудель, стоявший на позиции понимания монастыря как подлинного христианства, ««монашество в миру» никто не придумывал»: его «потребовала история Церкви, конец которой смыкается с началом»<sup>68</sup>. Началом же этим было первохристианство, которое и было практическим осуществлением мысли о монастыре в миру. «Все первохристианство есть великий монастырь в миру», - резюмирует Фудель<sup>69</sup>. И хотя подобное возвращение к первохристианству происходило не раз, замечает он, но за последние века эти процессы ускорились, и все яснее стали говорить о монастыре в миру различные религиозные мыслители этих эпох: Тихон Задонский, Амвросий Оптинский, Достоевский<sup>70</sup>. Многие явные примеры отечественного монастыря в миру принес с собой, по наблюдению С.И. Фуделя, девятнадцатый век. Так, подлинным воплощением идеи монастыря в миру, по его мысли, стала жизнь «мирских послушников» преп. Серафима – М.В. Мантурова и Н.А. Мотовилова, а также жизнь сокровенных подвижниц, руководимых Георгием, затворником Задонским<sup>71</sup>. Мысль о монастыре в миру жила в славянофилах 40-годов. «Монахом в мире» хотел быть Гоголь, утверждает С.И. Фудель, ссылаясь на переписку А.И. Кошелева и А.С. Хомякова<sup>72</sup>.

3.4. «Тайное монашество» и «домашние монастыри». Отдельную страницу в истории монашества в миру XX в. составляет подвижническая жизнь в миру тайного монашества в «домашних монастырях»<sup>73</sup> - малых и больших, с их «келиями» и даже «скитами», создаваемыми в годы гонения на верующих в городских коммунальных квартирах и в деревенских избах, сараях и дачах, а нередко и просто в отдельных углах помещений.

---

<sup>67</sup> Там же. С. 160.

<sup>68</sup> Фудель С.И. Указ. соч. Т. 1. С. 159.

<sup>69</sup> Фудель С.И. Указ. соч. Т. 3. С. 105.

<sup>70</sup> Фудель С.И. Указ. соч. Т. 1. С. 159.

<sup>71</sup> Фудель С.И. Указ. соч. Т. 3. С. 191-192.

<sup>72</sup> Там же. С. 191.

<sup>73</sup> Выражение схиигумении Антонии (Сухих) (Новиков Н.М. Молитва Иисусова. Опыт двух тысячелетий. Учение святых отцов и подвижников благочестия от древности до наших дней: Обзор аскетической литературы. В 4 т. Т. 1. М., 2004. С. 525).

Таким «домашним монастырем», свидетельствующим о высоком духе деятельности монашеского подвижничества в миру этого времени, была тайная иноческая женская община, созданная в Москве по благословению архиепископа Варфоломея (Ремова) преподобномучеником схиархимандритом Игнатием (Лебедевым), тогда иеромонахом Агафоном, который через всю свою жизнь пронес неизменную веру в то, что с Богом «езде хорошо – и на Фаворе, и на Голгофе»<sup>74</sup>. Как рассказывает о жизни этой общины духовная дочь о Игнатия монахиня Игнатия (Петровская), при общине существовал особый скит, образованный на чердачной клетке большого семиэтажного дома, из окон которого открывался вид на купол колокольни Петровского монастыря<sup>75</sup>. Объясняя путь в этот скит, о. Игнатий так раскрывал его символический смысл: «... сначала будет широкая лестница – это мир, а потом узенькая дорожка на чердак – это монашеский путь; там и дверь скита»<sup>76</sup>.

В отличие от собственно движения монастыря в миру и белого иночества, направленного на сознательный поиск новых форм в мирской жизни, в «домашних монастырях» тайного монашества такого поиска не происходило. Здесь в более сложных и крайне тяжелых условиях вынужденной мирской жизни продолжалась, а иногда и начиналась монашеская жизнь невидимых для мира монахов, как это было, например, после закрытия и уничтожения в 1924 г. Серафимо-Знаменского скита, основанного схиигуменией Фамарью, когда сама матушка и несколько сестер нашли себе приют в небольшом домике в поселке Перхушково, недалеко от Москвы, где в возникшем здесь маленьком скиту возобновилась молитвенная жизнь такой, какой она была в прежнем монастырском скиту<sup>77</sup>.

Хотя общие установки на внутреннее делание и созидание монастыря в своем сердце<sup>78</sup> в новых условиях жизни Пустыни во Граде<sup>79</sup>, как и на участие в «мирских

---

<sup>74</sup> По воспоминаниям монахини Игнатии П. Монашество последних времен. Жизнеописание схиархимандрита Игнатия (Лебедева). М., 1998. С. 153.

<sup>75</sup> Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001. С. 150-152.

<sup>76</sup> Там же. С. 152.

<sup>77</sup> Монахиня Серафима. Из воспоминаний о матушке схиигумении Фамари. М., 1991. С. 2, 11.

<sup>78</sup> В жизнеописании иеросхимонаха Иннокентия (Орешкина) приводится такой характерный разговор двух монахинь: «Одна другой говорит: “Эх, уйти бы куда от всей этой суеты. Тяжело жить в миру...”. Другая отвечает: “Старец сказал, что теперь пустыню найти можно лишь в собственном сердце”...» (Пильнева Г.А. Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. М., 1998. С. 37).

<sup>79</sup> Такой настоящей «пустыней в столице», по выражению монахини Игнатии, стал Высоко-Петровский монастырь, в который после закрытия Свято-Смоленской Зосимовой пустыни в 1924 г. перешли зосимовские иноки, сменив «свою лесную пустыню на пустыню духовную», и братия которого «незаметно для большинства молящихся» начала пополняться новыми иноками и инокинями, постригаемыми уже тайно и живущими в миру (Монахиня Игнатия. Старчество на Руси. М., 1999. С. 9-10).

послушаниях»<sup>80</sup>, остаются одинаковыми для всех направлений монастыря в миру, в восприятии же тайного «черного монашества» - этого «монашества без стен и одежды» - идеи о монастыре в миру, развиваемые «белым священством», представлялись более подходящими не для монахов, а для мирян, для которых «монашество остается светлым, но недостижимым идеалом»<sup>81</sup>.

При самом широком истолковании идеи «монастыря в миру», помимо собственно упоминаемого движения белого иночества и домашних монастырей тайного монашества, к монашеству в миру могут быть отнесены также, хотя и с большей степенью условности, также различные формы жизни «черного монашества», связанные с несением послушания в миру, вне монастырских стен. В данной же работе речь идет преимущественно о монастыре в миру только в русле исторического движения «монастыря в миру» и белого иночества.

#### **4. Основные принципы и формы жизни монастыря в миру**

*4.1. О борьбе с «миром» и своим «обмирщением».* Основной принцип монастыря в миру, или белого иночества, состоит в том, что белое иночество есть иночество по духу своему, а не по форме. Не стремясь к буквальному повторению внешних форм организации жизни монастыря (ведь в миру организация жизни носит принципиально другой характер<sup>82</sup>), движение монастыря в миру стремится к воплощению духовной сути иночества.

Важнейшей установкой иночества является отвержение мира и борьба со своим «обмирщением»<sup>83</sup>. По выражению архиепископа Иоанна (Шаховского), путь белого иночества есть облечение своего сердца в одежду отделения от мира при сохранении различных мирских форм жизни<sup>84</sup>. Не организация существенна, подчеркивал он, а «понимание духа евангельского, принятие полноты и чистоты крещальной, обещанной всеми смерти во Христе – для ценностей мира и воскресения для новых ценностей»<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> Так, мирским послушанием монахини Игнатии по благословию ее духовного отца схиархимандрита Игнатия (Лебедева) была научно-исследовательская деятельность в области медицины, ставшая на долгие годы «составной частью ее монашеского делания» (*Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений*. С. 348).

<sup>81</sup> *По воспоминаниям монахини Игнатии П.* С. 61.

<sup>82</sup> Известно, что, по воспоминаниям Н.Е. Пестова, о. Алексею Мечеву нередко приходилось снимать или облегчать многие послушания в молитве и посте у живущих в миру, возложенные на них монастырскими старцами или духовниками из монашествующих, не всегда понимавшими особенностей мирской жизни и требовавшими от иноков в миру непосильных подвигов («Пастырь добрый». С. 707).

<sup>83</sup> *Фудель С.И.* Указ соч. Т. 2. С. 182.

<sup>84</sup> *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Указ. соч. С. 121.

<sup>85</sup> Там же. С. 126.

Как подчеркивает прот. В. Свенцицкий, исторические условия, сделавшие невозможным внешнее существование монастырей, не только не разрушили, но еще более усилили внутреннюю потребность, приводившую к их созданию, - стремление к «решительному отделению от всего мирского»<sup>86</sup>. И поскольку невозможно построить каменную стену, которая смогла бы отгородить нас от мира, продолжает о. Валентин, то всем желающим спасения от мирской жизни, сохранения своей истинной церковности и не желающим обмирщаться надлежит создать новый, внутренний монастырь. Ибо, как пишет Свенцицкий, «монастырь отличается от мира не только особыми обетами - обеты почти все одинаковы у христиан, - он отличается именно этой ненавистью к миру, во зле лежащему»<sup>87</sup>.

Перед иноком в миру, как и перед всяким монахом, при организации своей духовной жизни поэтому с неизбежностью возникает вопрос, что такое мир, от которого необходимо отречься. По словам архимандрита Антонина (Капустина), в привычной жалобе иноков на мир есть «нечто логически неясное»<sup>88</sup>. Действительно, замечает он, «для монастырей Святой Горы, например, мир начинается за перешейком; для келлиотов – монастырь уже мир; для отшельника – келья есть мир; для затворника – мир все, что за стеной его каливы или пещеры»<sup>89</sup>. Что же потому мир? – спрашивает он. И отвечает: «Мир – это общество человеческое»<sup>90</sup>. «Но общество человеческое есть сам человек, – говорит он. - Куда же уйти от самого себя?»<sup>91</sup> Программа монастыря в миру и призвала иноков в миру уходить в духовный монастырь своего сердца и оттуда продолжать свою борьбу с духом мира и своим обмирщением.

Но такая установка на борьбу с миром составляет суть всякого подлинного христианства, и белое иночество лишь возвращает данной установке ее первоначальное звучание. К этой борьбе с миром и его обычаями неустанно призывал свою паству св. праведный Иоанн (Кронштадтский), осуществляя свой «молитвенный подвиг в миру»<sup>92</sup>. В одном из своих поучений (1896 г.) он так говорил о необходимости подобной борьбы: «Христианину неотложно нужно бороться с миром прелюбодейным и грешным. Мир – это собрание людей, пренебрегающих познанием и исполнением воли Божией... Но как отделяться от людей, скажут многие, и не жить так, как живут другие? Не заключаться же дома, не все же молиться и поститься, не быть же в мире монахом! – Возлюбленные чада

---

<sup>86</sup> Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Т. 2. С. 235.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Цит. по: Новиков Н.М. Указ. соч. С. 403.

<sup>89</sup> Там же. С. 403-404.

<sup>90</sup> Там же. С. 404.

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Т. 1. С. 32.

Церкви Православной! Никто от вас не требует, чтобы вы отделялись от людей и жили уединенно; но Бог и Церковь от нас требуют во имя нашего вечного спасения, чтоб мы имели общение христианское, разумное духовное, боголюбозное... Итак, побеждай, христианин, мир, его богопротивные и душетленные правила, привычки и обычаи, и тебя посадит Господь на престоле славы Своей как победителя мира прелюбодейного и грешного»<sup>93</sup>.

В этом своем слове о. Иоанн Кронштадтский, терминологически отвергая идею монашества в миру («...не быть же в мире монахом!»), излагает фактически духовную суть программы белого иночества», близкую позиции архиепископа Иоанна (Шаховского). И это свое духовное родство с о. Иоанном Кронштадтским владыка Иоанн всегда ощущал. Призывая христиан к подвигу белого иночества, он устами Священноинока из своего этюда «Белое иночество» называет о. Иоанна Кронштадтского белым иноком, а его книгу «Моя жизнь во Христе» - «Белым Добротолубием», содержащим «подлинное руководство к жизни во Христе в миру»<sup>94</sup>. По мысли Шаховского, всякий христианин, построивший свою жизнь сообразно этой книге, «достигает тех же результатов духа, каких достигает всякий монах, исполнивший учение Добротолубия»<sup>95</sup>. «И тот и другой, - утверждает он, - окажутся точными исполнителями Заповедей Евангелия и войдут в тот же “покой Господень” различными внешними путями своих жизней»<sup>96</sup>.

*4.2. Духовная жизнь монастыря в миру и формы ее организации.* При единстве общей установки движения белого иночества на отвержение мира и борьбу со своим обмирщением в разных направлениях данного движения наблюдается значительное разнообразие в представлениях о формах конкретной организации деятельности монастыря в миру. Так, в наиболее радикальном проекте монастыря в миру о. В. Свенцицкого провозглашалась необходимость возвращения в условиях мирской жизни ко всей полноте церковности, воплощенной в жизни монастыря, т.е. ко всему тому, что составляет подлинную монашескую жизнь и что должно перейти в мир, чтобы способствовать преображению человека. Сюда о. Валентин относит частое причащение Святых Таин, семейную (домашнюю) и личную молитву, постоянное богомыслие, а также чтение Слова Божия и житий святых отцов<sup>97</sup>. И более того - в таком духовном монастыре,

---

<sup>93</sup> *Симфония* по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского. М., 2007. С. 344-345.

<sup>94</sup> *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Указ. соч. С. 122.

<sup>95</sup> Там же. С. 122.

<sup>96</sup> Там же. С. 122-123.

<sup>97</sup> *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Т. 2. С. 11.

по мысли о. В. Свенцицкого, человек, «не уходя из мира, должен идти по пути такого же внутреннего делания, которым шли люди в условиях прежней монастырской жизни»<sup>98</sup>.

Основу организации приходской жизни в храме на Маросейке, ставшей опытным воплощением идеи монастыря в миру о. Алексея Мечева, составляло исполнение наипервейшей христианской заповеди - о любви. «И в миру можно быть монахиней», - говорил о. Алексей одной из своих духовных дочерей. – «Твое монашество – любить тех, с кем в жизни Господь тебя поставил»<sup>99</sup>. Основная духовная установка такого мирского монастыря заключалась в стремлении жить «премирно в миру», приобщаясь к вечности. «В каком бы положении ты ни находился, - наставлял о. Алексей, - ты должен помнить, что ты работаешь для вечности, для Христа, для Бога. Им, Иисусом Христом Сыном Божиим, должно освящаться каждое твое дело»<sup>100</sup>.

И такое приобщение к вечности начиналось на Маросейке с участия в храмовом богослужении, где все «премирно», «надвременно» и ничто не обращает к миру. «Когда ты приходишь в храм иходишь в молитву святых, ты получаешь великую силу, достигаешь высшей премирности, в мире живя», - говорил, по воспоминаниям о. Сергия Мечева, о. Алексей, открывая для своей паствы то, что было сокрыто в монастыре, так что каждый, на какой бы духовной ступени он ни находился, мог приобщаться по своей мере к тому, что происходило в храме<sup>101</sup>.

В пастве-семье мирского монастыря на Маросейке о. А. Мечева, по свидетельству о. Сергия, каждый человек, живя внешне как обычный мирянин, в душе своей «работает Богу, стремится к выполнению обетов крещения, к соблюдению заповедей Божиих, к святости, обожению»<sup>102</sup>, т.е. ко всему тому, что составляет суть духовной жизни иночества. Центром духовной жизни мирского монастыря на Маросейке были частая исповедь, причастие и жизнь по послушанию. Каждое дело есть послушание, данное от Бога, учил о. Алексей. Матерям же, которые оставляли своих детей и уходили в церковь, он не разрешал этого делать, говоря: «Оставайся дома, а я буду за тебя молиться, и все верующие вознесут за тебя молитвы»<sup>103</sup>. Отец Алексей тщательно наблюдал за духовным ростом каждого, что ранее было возможно только в обстановке монастыря. И неслучайно оптинский старец Нектарий говорил приезжавшим к нему из Москвы: «Зачем вы ездите к нам, когда у вас есть отец Алексей»<sup>104</sup>.

---

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> «Пастырь добрый». С. 708.

<sup>100</sup> *Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева*. С. 84.

<sup>101</sup> Там же. С. 84, 86.

<sup>102</sup> Там же. С. 82.

<sup>103</sup> Там же. С. 84.

<sup>104</sup> *Дурылин С.* «Во граде, яко в пустыни, живый...» // «Пастырь добрый». С. 8. Характерно, что примерно в таких же выражениях отзывался о прот. В. Амфитеатрове о. Иоанн Кронштадтский, который говорил

## **5. «Творческое монашество» в миру: создание православной культуры и «оцерковление» интеллигенции**

*5.1. Монастырь в миру и созидание православной культуры.* Одной из задач монастыря в миру, конституируемого по принципу отождествления его с подлинным христианством, стало участие в создании христианско-православной церковной культуры. Ведь христианин призван, как развивает эту мысль И.А. Ильин, «вносить свет Христова учения в земную жизнь и творчески раскрывать дары Святого Духа в ее ткани», т.е. «создавать христианскую культуру на земле»<sup>105</sup>.

В подходе к разрешению этой задачи белое иночество занимает особую позицию, отличную как от чисто мирской установки, рассматривающей культуру как необходимую форму существования человека в мире, так и от чисто монашеской установки, для которой в целом характерно отвержение культуры как препятствия на пути к спасению и достижению святости. Для белого иночества более близка позиция оправдания культуры, по которой, как пишет об этом Г.П. Федотов, хотя в полноте Царствия Божия как чистой жизни в Святом Духе нет места культуре, однако, пока Царствие Божие не наступило, будет существовать и культура, освящаемая Церковью как «форма общей жизни человечества»<sup>106</sup>. Культура не признается при таком понимании альтернативой на пути к святости: «молчание и слово, святость и культура проникают и дополняют друг друга»<sup>107</sup>.

В видении архиепископа Иоанна (Шаховского), созидание подлинно православной церковной культуры в эпоху разложения христианской культуры имеет своей основной установкой переход с «душевной почвы на духовную»<sup>108</sup>. Владыка Иоанн развертывает широкую программу участия белого иночества в созидании такой культуры. Устами Мирянина из этюда «Белое иночество» он провозглашает: «Мысль о “белом иночестве” как об общехристианском состоянии в наше время распада мирской христианской культуры меня трепетно утешает своей простотой, своими такими светлыми возможностями внутреннего отхода от всего, что есть в мире тленного, при внешней как бы соединенности с миром, с формами его жизни. В этом движении веры и воли

---

обращавшимся к нему за советами: «Что вы бегаєте ко мне, у вас в Москве есть свой великий пастырь, отец Валентин, который лучше меня, к нему и обращайтесь» (*Я плакал о всяком печальном*. С. 220).

<sup>105</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1996. С. 291.

<sup>106</sup> Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12-томах. Т. 2. М., 1998. С. 238.

<sup>107</sup> Евдокимов П. Указ соч. С. 105.

<sup>108</sup> Иоанн (Шаховской), архиеп. Указ. соч. С. 126.

воплощается моя давнишняя заветная мысль о строительстве подлинной Православной Культуры»<sup>109</sup>.

Но, чтобы родиться в иную культуру, а таковой и будет православная культура, полагает архиепископ Иоанн (Шаховской), надо начать с «пламенного очищения своего “внутреннего человека”», с целостного освобождения себя от «всех давлений атмосферы “мира сего”»<sup>110</sup>. И такую работу над своим внутренним человеком, полагали сторонники внутреннего монашества, возможно осуществлять лишь на пути полного оцерковления своей жизни и творчества. Отвечая на вопрос, как же можно создать для себя монастырь в миру, прот. В. Свенцицкий утверждает: «... создать монастырскую жизнь в миру – это и есть то оцерковление, которое необходимо для желающих идти по пути духовной жизни»<sup>111</sup>.

5.2. *«Творческое монашество в миру» и его задачи.* Разновидностью монастыря в миру как совершенного христианства, направленного на решение задачи создания христианской культуры, можно считать появившееся в начале двадцатого века так называемое «творческое монашество в миру». Инициатором и сторонником такого типа христианского подвижничества для интеллигенции стал о. Сергей Булгаков, считавший последним заданием культуры осуществление дела богочеловечества - «очеловечивание мира» и «обожение человека»<sup>112</sup>. К участию в исполнении этого высочайшего задания и призывалось «творческое монашество» в миру, долженствующее соединять в себе «первохристианскую любовь к Богу и ближнему» с «общественным, или иконописным, или научно-культурным творческим трудом»<sup>113</sup>.

По признанию духовной дочери о. С. Булгакова монахини Елены (в миру Е.И. Казимирчак-Полонской, астронома, доктора физико-математических наук и доктора философии Варшавского университета), на этот путь, помимо самой будущей монахини Елены, о. Сергей благословил также мать Марию (Е.Ю. Кузьмину-Караваеву) и сестру Иоанну (Ю.Н. Рейтлингер), иконописицу, завершившую свой земной путь в России.

Их жизнь стала опытным воплощением чаяний о. Сергия о появлении христианской интеллигенции, которая смогла бы вложить весь «пыл своей души» и всю «жажду своего служения людям и крестного подвига» в христианский подвиг деятельной

---

<sup>109</sup> Там же. С.125.

<sup>110</sup> Там же.

<sup>111</sup> Свенцицкий В., прот. Диалоги. С. 205.

<sup>112</sup> Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993. С. 642.

<sup>113</sup> Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков 1871-1944: Личность, жизнь, творческое служение, осияние фаворским светом. М., 2003. С. 263.

любви<sup>114</sup>, соединяя в себе подлинное христианство с глубоким пониманием задач культурной и общественной жизни. Ведь отвергая Христа и Церковь, интеллигенция лишает себя и свое творчество «внутреннего света жизни»<sup>115</sup>. В этих своих ожиданиях Булгаков выражает умонастроение целой плеяды различных деятелей культуры начала прошлого века, стремящихся к «синтезу церковности и светской культуры», к бескомпромиссному соединению с Церковью в эпоху нарастающего позитивизма и всеобщего расцерковления жизни<sup>116</sup>.

Опытное решение задачи вхождения интеллигенции в благодатный мир Церкви обнаруживает, однако, известную парадоксальность самого понятия церковной интеллигенции, связанную с тем, что оппозиция «интеллигенция-народ», так значимая в мирской жизни, внутри церковной ограды перестает действовать. Как скажет позже сам о. С. Булгаков, в Церкви, «единой для всех и всех единящей»<sup>117</sup>, нет разделения на сословия и социальные группы. Поэтому понятие церковной интеллигенции, будучи внешним для Церкви, по мере все более глубокого вхождения интеллигенции в благодатный мир Церкви начинает терять свой особый смысл внутри церковной ограды. Творческо-профессиональные занятия интеллигенции по мере ее оцерковления, все более и более утрачивая черты самоценности, начинают рассматриваться в свете жизни Церкви как личный путь ко Христу. И все большее значение в самосознании интеллигенции получает сама таинственная жизнь Церкви и ценности духовно-церковные – наставничество, советы и благословение духовного отца, молитва и, наконец, аскетическое подвижничество, направленное на свободное, творческое созидание и обретение в себе нового во Христе человека.

Такое духовное делание аскета по созиданию внутреннего человека, именуемое в святоотеческой традиции художеством, сравнивают часто с работой скульптора: «Аскет в неустанном труде и вдохновении работает над неподатливым материалом своей греховной природы как скульптор над мрамором. Постепенно, в ежедневном, ежечасном усилии, отсекаются лишние куски, нащупываются истинные линии Богом созданной и человеком загубленной статуи (иконы, образа)»<sup>118</sup>. Когда монахиня Иоанна (Ю.Н. Рейтлингер), потерявшая слух, на склоне лет стала терять зрение и не могла больше писать иконы, она получает от своего духовного наставника прот. Александра Меня

---

<sup>114</sup> Булгаков С.Н. Интеллигенция и религия: О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения. СПб., 2000. С. 46.

<sup>115</sup> Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 72.

<sup>116</sup> См.: *Взыскующие Града*. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. М., 1997. С. 64.

<sup>117</sup> Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Paris, 1991. С. 14.

<sup>118</sup> Федотов Г.П. Указ. соч. С. 329.

благословение на высшее аскетическое творчество – написание иконы своей души. Обращаясь к Ю.Н. Рейтлингер в эти драматические для нее минуты жизни, о. Александр пишет: «Сейчас, как всегда во время болезней, есть возможность продолжать писать самую лучшую свою икону: внутренний образ души, которая продала все свои сокровища, чтобы приобрести один большой драгоценный камень ... да будет с Вами звук Слова и зрение Духа»<sup>119</sup>. И на это высокое благословение последовал ответ монахини Иоанны: «Что ж! Всему приходит на земле конец, буду вдохновляться Вашим поучением о творчестве главной иконы – т.е. образа души, как Вы сказали»<sup>120</sup>.

5.3. «Гениальная жизнь» как монашество в миру: Н.А. Бердяев. Известной альтернативой рассмотренным «внутрицерковным» вариантам истолкования идеи монастыря в миру является концепция монашества в миру у Н.А. Бердяева, намеченная в его работе 1916 г. «Смысл творчества». В этой книге, представляющей собой опыт «антроподицеи» - оправдания человека через творчество, Бердяев говорит о возможности возникновения «особого», «иногo» монашества на пути «творческой гениальности»<sup>121</sup>. «Гениальная жизнь - монашеская жизнь в “миру”», - утверждает он<sup>122</sup>. Подлинно творческая жизнь, в его видении, отличается от жизни обычного монашества еще бóльшим радикализмом своих установок. По Бердяеву, «монашество творящих» - «монашество гениального бытия» - потребует «более радикального отречения от “мира” и от всякого позитивного его устроения», чем «старое», «признанное» монашество<sup>123</sup>, что определяется самой спецификой религиозного творчества.

Утверждая, что творчество есть «преодоление “мира” в евангельском смысле» и что в творческом акте человек «выходит из “мира сего” и переходит в мир иной»<sup>124</sup>, Н.А. Бердяев полагает, что только религиозный путь творчества доводит мистическую аскетику до «окончательного преодоления “мира сего”», до «создания “мира иного”»<sup>125</sup>. В отличие от умеренного аскетизма, характерного для обычного монашества в монастырях, опыт творческого преодоления мира, по Бердяеву, качественно иной: это «не есть опыт послушания», но - «опыт дерзновения»<sup>126</sup>.

С позиции святоотеческого духовного опыта «послушание» и «дерзновение», адекватно истолковываемые, не выступают, однако, как абсолютные оппозиции, а

---

<sup>119</sup> *Умное Небо*. Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю.Н. Рейтлингер). М., 2002. С. 195, 395.

<sup>120</sup> Там же. С. 353.

<sup>121</sup> *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 398.

<sup>122</sup> Там же.

<sup>123</sup> Там же.

<sup>124</sup> Там же. С. 384.

<sup>125</sup> Там же. С. 398.

<sup>126</sup> Там же. С. 385.

предстают как взаимосвязанные моменты аскетического подвига<sup>127</sup>. Обыгрывая это противопоставление Н.А. Бердяева, А.А. Мейер, не разделяющий его концепции творчества, в своей рецензии на «Смысл творчества» замечает очень точно, что Бердяев, «пытающийся создать... человеческую философию творчества, оказывается только непослушным сыном аскетической церкви...»<sup>128</sup>. А это означает фактически признание того, что и концепция монастыря в миру Н.А. Бердяева находится в рамках христианской церковной парадигмы рассмотрения феномена «монашества в миру» как критика ее отдельных положений и частичное отрицание.

5.4. «Ученое монашество» в миру: А.Ф. Лосев. Своеобразный отклик идея монастыря в миру получает в житнетворчестве А.Ф. Лосева, духовный путь которого предстает как «ученое монашество» в миру - соединение монашеской келии и ученого кабинета, где даже само философское творчество метафорически воспринимается через призму Пустыни как «диалектический монастырь»<sup>129</sup>.

В отличие от представления творческого процесса и творческой жизни в категориях аскетики, развиваемого в религиозной философии Н.А. Бердяева, выражение «диалектический монастырь» у Лосева, именующее строгость диалектического рассуждения, есть для него не более, чем метафора философского творчества. Жизнь в творческом философском процессе не образует для Лосева какой-то новый тип монашества и монастыря. Монашество у А.Ф. Лосева сохраняет свой классический святоотеческий смысл: это есть «ангельский чин»<sup>130</sup>. Такой же классический святоотеческий смысл сохраняет у него и аскетика как необходимый момент культуры монашеского подвижничества. Аскеза для Лосева есть духовное художество - «возвышение духа за счет тела, воскрешение, освящение и усмирение тела»<sup>131</sup>.

В отличие, далее, от позиции строгого монашества Лосев рассматривает монастырь и культуру не как альтернативы, а как моменты единой цельной жизни в Боге, призванной соединять в себе глубины духовной жизни монастыря с приобщенностью к высшим формам мировой культуры. «Я не могу расстаться ни с монастырем, ни с философией, ни с музыкой, ни с математикой и астрономией» - так выражал свое жизненное кредо А.Ф. Лосев в одном из своих писем<sup>132</sup>.

«Монастырь» в этих словах Лосева отнюдь не метафора. 3 июня 1929 г. (по старому стилю) Алексей Федорович Лосев и Валентина Михайловна Лосева принимают

---

<sup>127</sup> Там же.

<sup>128</sup> Цит. по: Бердяев Н.А. Указ. соч. Примечания. С. 591.

<sup>129</sup> Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 385.

<sup>130</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 387.

<sup>131</sup> Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М., 1990. С. 91.

<sup>132</sup> Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. Т. 2. М., 2002. С. 150.

тайный монашеский постриг с именами Андроника и Афанасии. Как пишет об этом А.А. Тахо-Годи: «Что же касается монастыря, то явные монастыри были закрыты и разогнаны, а потаенный монастырь – жизнь Алексея Федоровича и Валентины Михайловны в миру»<sup>133</sup>. Лаконичные строки из дневника Валентины Михайловны так передают картину этой жизни: «Тихо, светло, горит лампада, чуть пахнет ладаном, стоят иконы... На окне... чисто, бело, тянется к потолку дикий виноград зеленью свежую по белой раме окна... глубоко, хорошо как вместе. Благостно и тишина, образ будущего века. И кажется, что все это на том уже свете»<sup>134</sup>.

Сам Алексей Федорович, вспоминая в лагерных письмах к В.М. Лосевой эту их утраченную «тихую обитель молитвы, любви, высоких вдохновений ума и сердца», «убежище ласки и мира», «умную пристань в скорби и хаосе жизни», называет избранный ими жизненный путь – путь соединения науки, философии и духовного брака в «един ясный и пламенный восторг, в котором совместились тишина внутренних безмолвных созерцаний любви и мира с энергией научно-философского творчества», единственно правильным для себя и непререкаемым<sup>135</sup>.

И этот путь союза философии и науки, а также мудрости, добавляет Лосев<sup>136</sup>, обретенный среди мировых проблем религии, науки, искусства и общественности, по его убеждению, неуничтожим, ибо он по существу своему есть «образ правды» людей XX в., захотевших вместить в своем уме и сердце всемирно-исторический опыт человеческой культуры, не отрываясь ни «от хорошего старого», ни «от хорошего нового»<sup>137</sup>. Ведь истина, как утверждает А.Ф. Лосев, «всегда одна и та же, хотя образ ее исторически меняется, и трудно бывает только разглядеть ее сквозь туманы и сутолоку узкого исторического момента»<sup>138</sup>.

---

<sup>133</sup> Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 1997. С. 123.

<sup>134</sup> Цит. по: Тахо-Годи А.А. Указ. соч. С. 121.

<sup>135</sup> Лосев А.Ф. Жизнь. Повести, рассказы, письма. СПб., 1993. С. 375, 377.

<sup>136</sup> Под мудростью А.Ф. Лосев подразумевает здесь церковную жизнь под духовным руководством. В цитируемом письме стоит: «... философии, науки и мудрости Дав<ида> и Дос<ифея> (обязательно обоих)» (Лосев А.Ф. Жизнь. С. 411). А.Ф. Лосев упоминает здесь своих духовников – афонского старца архимандрита Давида (Мухранова), известного имяславца, делателя умной Иисусовой молитвы, настоятеля русского Свято-Андреевского скита на Афоне, и иеромонаха Досифея, исповедника монахинь в Борисоглебском, Аносином женском монастыре, который «напоминает блаженного, юродствует» (Тахо-Годи А.А. Указ. соч. С. 119, 453). См. также: Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 527-528.

<sup>137</sup> Лосев А.Ф. Жизнь. С. 411.

<sup>138</sup> Там же.

## 6. Образ инока в миру: духовный лик, искания и обретения

6.1. *Идеал инока в миру.* В видении белого монашества, идеалом белого инока является совершенный христианин, Первообразом которого выступает сам Спаситель. По мысли архиепископа Иоанна (Шаховского), путь единства надмирного и мира, характерного для белого иночества, был завещан нам Самим Господом, Который, будучи Назореем-Странником в этом мире, совместил в Себе оба пути - черного и белого иночества. «Сам Господь, Творец, явившийся нам и одевший наши земные одежды, был – да дерзнем так сказать – “Белым иноком”. Он был “Назорей” <...> тогдашнее монашество, и – весь в миру», - говорит архиепископ Иоанн устами Священноинока из этюда «Белое иночество»<sup>139</sup>. Апостолы же были уже «чистые белые иноки: и апостол Петр с женой, и апостол Павел – без жены»<sup>140</sup>.

В отличие от понимания монастыря в миру как подлинного христианства, где идеал белого инока - совершенного христианина - осознавался в прямой связи со своим божественным Первообразом, при истолковании идеи монастыря в миру как монастыря *suī generis* идеал монаха в миру как совершенного христианина воспринимался через призму монашества, которое рассматривалось как наивысшая ступень достижения совершенства и полноты осуществления «Евангельского идеала», указанного Спасителем<sup>141</sup>. На вопрос Неизвестного из «Диалогов» прот. В. Свенцицкого, «почему же... Христос не мог быть монахом», его собеседник Духовник отвечает: «Потому что монашество – путь. А Христос – совершенная истина. Но по человечеству Христос и примером своим показал этот путь»<sup>142</sup>.

Идеальный образ инока в миру в этом истолковании монастыря в миру как монастыря *suī generis* задавался и осмыслился через его сопоставление и отождествление (и часто не только по духу, но и по форме) с обликом «черного» монаха. Так, признавая в качестве важнейшей особенности духовной жизни монаха его установки на непрестанную

<sup>139</sup> *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Указ. соч. С. 123. Именование Иисуса Христа «Назореем», встречающееся в Новом Завете (Мф 2: 23; 26: 71; Мк 10: 47; Лк 18: 37; Ин 18: 5, 7; 19: 19; Деян 2: 22; 3: 6; 4: 10; 6: 14; 22: 8; 26: 9), имеет два основных толкования. Одно из них связывает имя «Назорей» с городом Назарет, где прошло детство Иисуса Христа. Другое связывает имя «Назорей» с «назореями» (особым классом «посвященных» у евреев) и «назорейством», в котором усматривался «прототип позднейшего иночества» (*Христианство.* Указ. соч. Т. 2. М., 1995. С. 187). Критику этих толкований и обоснование истолкования имени «Назорей» как «Отрасли» в ветхозаветном смысле см. в Толковой Библии [А.П. Лопухина] (Т. 3. Новый Завет. Петербург, 1911-1913. С. 51). См. также об истолковании имени «Назорей» как «освященный» у блаженного Феофилакта (*Блаженный Феофилакт, архиеп. Болгарский.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 1993. С. 52). Судя по общему контексту богословско-поэтического этюда «Белое иночество», архиепископ Иоанн (Шаховской), называя Господа «Назореем», не имел ввиду причастности Иисуса Христа историческому назорейству, а подчеркивал этим именованием момент надмирности и всецелой посвященности Богу Сына Человеческого, что и является характерным для подлинного иночества.

<sup>140</sup> Там же. С. 121.

<sup>141</sup> *Свенцицкий В., прот.* Диалоги. С. 148, 157.

<sup>142</sup> Там же. С. 148.

молитву, целомудрие, нестяжание, послушание, самоуглубленность, эти же черты переносили и на жизнь иноков в миру<sup>143</sup>.

6.2. *Достигнем ли идеал внутреннего монашества?* Специфика духовного устройства монаха, в отличие от мирянина, состоит в «сознательном усугублении» для себя заповедей, общих для всех христиан<sup>144</sup>. Такая установка монахов, предполагающая углубленную духовно-аскетическую работу над своим внутренним человеком, издревле задавала особый тип личности - монаха в монастыре, лик которого резко контрастировал с обликом обычного мирянина. Святитель Игнатий (Брянчанинов), сравнивая монаха с оранжерейным цветком, а мирянина с полевым, дает такой их сопоставительный портрет: «Вообще надо сказать, что монах подлжит совсем другим законам, нежели мирской человек, и нуждается в строжайшем наблюдении за собою, в постоянной осторожности, в постоянной недоверчивости к своему уму, сердцу и телу. Монаха можно уподобить оранжерейному цветку, а мирянина полемому. Невозможно на поле встретить таких прекрасных и драгоценных цветов, какие встречаются в оранжерее: зато оранжерейные цветы требуют особенного ухода за ними, не могут переносить непогод, при незначительной свежести воздуха повреждаются, между тем как полевые не нуждаются ни в каком уходе и присмотре, растут на свободе и переносят удобно воздушные перемены. Все святые Отцы заповедуют монахам строжайшее наблюдение за собою, строжайшее хранение себя. От ничтожного по наружности обстоятельства может для монаха возникнуть величайшее искушение и самое падение... Надо хранить себя и хранить»<sup>145</sup>.

Возникает вопрос, исполним ли на деле идеал внутреннего монашества с его соединением в одном лике монаха и мирянина, Пустыни (монастыря) и Града (мира) и не нарушит ли Град духа Пустыни в таком соединении несоединяемого? История христианского подвижничества, свидетельствующая о жизненной осуществимости этого идеала, дает два образа такого благодатного соединения.

Первый образ благодатного соединения Пустыни и Града являет собой житие преп. Серафима Саровского, который после многолетнего подвига отшельничества и столпничества, после «страшной борьбы, покрытой молчанием, за которым скрывалась

---

<sup>143</sup> И такая жизнь действительно была характерна для многих иноков в миру (*Евдокимов П.* Указ. соч. С. 12). См. также о «таинственной радости девства», глубоко передающей дух белоиноческих исканий того времени, в книге В.Д. Пришвиной «Невидимый град» (*Пришвина В.Д.* Невидимый град. М., 2002. С. 10-12). О феномене «аскетического брака» в ранних отечественных движениях монастыря в миру см.: *Фудель С.И.* Указ. соч. Т. 3. С. 192.

<sup>144</sup> *Доримедонт (Сухинин), иеромон.* К неверящим в то, что в наше время возможно доброе послушание пастырю. М., 2004. С. 22.

<sup>145</sup> *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Сочинения. В 5 т. Т. 5. Приношение современному монашеству. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 27-28.

жизнь, какой ни один монах не мог вынести», выходит к миру<sup>146</sup>. «Ангел земной и человек небесный», - как живописует лик преп. Серафима П.Н. Евдокимов, - выходит уже за пределы и собственно монашества, и человеческого жительства: «... он уже и не монах, взятый от мира, и не человек, живущий среди людей, он одновременно и то и другое, но и выход за пределы того и другого, а главным образом – свидетель Святого Духа»<sup>147</sup>.

Второй образ благодатного соединения Пустыни и Града явил собой о. Алексей Мечев, жизненно воплотивший белоиноческий призыв жить «по-христиански, по-Божьи... в юдоли мира»<sup>148</sup>. Замечательный по тонкости проникновения духовный портрет этого святого подвижника в миру рисует С.Н. Дурылин в своем этюде, посвященном его памяти, где говорится: «Он был старец и подвижник, - и многие не видели ни его старчества, ни его подвижничества... Многие соблазнялись о нем: какой подвижник в вечной молве, суете, шуме... Подвижничество – удаление от мира... Мы, “миряне” в суете и молве; они, “подвижники”, в уединении и тишине... Они – с Богом, с нерушимой тишиной, с древним несокрушимым чином внутреннего и внешнего жития... с непрерывною молитвою, с тихими радостями безмолвия и послушания... И ничего этого, решительно ничего у о. Алексея не было... все внешне у него было точно такое же, как у всех нас. Ни ограды, ни святых ворот... и визг автомобилей день и ночь... Во всем... не монастырь и не скит, не безмолвие, не чин, не тишина»<sup>149</sup>.

«Но значит ли это, что – не подвиг и не подвижник?» - спрашивает С.Н. Дурылин и поясняет: «Нет, подвиг, - и непостижимо великий. Нет, подвижник, - и непостижимо светлый. Разве же не ясно? То все – тишина, стены, чин, трапеза, березы, безмолвие, келия – то все способствует и помогает подвижнику, облегчает подвиг, а это все - телефон и кофе для семьи по утрам... и ни минуты уединения и тишины, это все – препятствует, и мешает, и затрудняет – и внимание к себе, и молитву, и внутренне безмолвие... И разве же не удивительно в высочайшей степени, разве не радостно за силу бессмертного духа человеческого, всецело вверившегося Богу, что... несмотря на все, незримый подвиг совершался непрерывно, и молитва возносилась к Богу, и любовь одухотворяла каждое движение руки и слово... и радость сияла на лице, и любовь, и мир, и радость о Дусе Святе»<sup>150</sup>.

И так заключает: «Любовь текла в души скорбных и падших, обновляя и воскрешая их, из этой безмолвной комнатки... так же совершенно, как из тишайшей келии пустыннолюбивого безмолвника, молитвенника... Подвиг при телефоне... под тяжким и

---

<sup>146</sup> *Евдокимов П.* Указ. соч. С. 121.

<sup>147</sup> Там же.

<sup>148</sup> «*Пастырь добрый*». С. 579.

<sup>149</sup> *Дурылин С.* «Во граде, яко в пустыни, живый...» С. 5-7.

<sup>150</sup> Там же. С. 7.

незримым крестом суровых будней и вседневной молвы и суеты – сиял таким же нетленным и животворным светом, как в пустыне безмолвия... Отец Алексей пустыню перенес в Москву, заключил ее в своей многолюбивой душе и многострадальном сердце и щедро раздавал приходящим к нему неоскудевающие благоуханные дары пустыни: смирение, радость, утешение, милость и дар даров – Любовь»<sup>151</sup>.

В таком же духовном свете предстает в воспоминаниях архимандрита Софрония (Сахарова) и ангельский лик архиепископа Иоанна (Шаховского), тогда игумена, во время его посещения Афона: «Вчера уехал от нас игумен отец Иоанн (Шаховской)... Это человек какой-то особой чистоты, как ангел; благодать Божия очевидно почивает на нем. Он как-то по детски открыто любит Бога, и потому беседа с ним... исцеляюще действует на душу»<sup>152</sup>.

## **7. Монастырь в миру и православная аскеза: умное делание и достижение христианского совершенства в миру**

*7.1. Умное делание в исихазме и его основания.* Рассказывая о своей беседе с о. Иоанном (Шаховским) на Афоне, архимандрит Софроний (Сахаров), которого Шаховской парадоксальным образом убедил в превосходстве черного иночества своим сдержанным к нему отношением, с горечью восклицает: «Неужели действительно пришел срок, когда величайшая, поистине неземная культура будет отвергнута человечеством?»<sup>153</sup>. Под такой культурой о. Софроний подразумевает умное делание в исихазме, рассматриваемое в православии как вершина всех аскетических деяний в подвижничестве<sup>154</sup>. Этот вопрос архимандрита Софрония о статусе умного делания в современной жизни был осмыслен в движениях монастыря в миру как возможность выхода исихастской аскетической практики в мир, или, другими словами, осуществимости в условиях мирской жизни высших аскетических подвигов умного делания и умной молитвы.

В святоотеческом предании умным, или мысленным, деланием (**πράξις νοερά**) сокровенного сердца человека именуется мистико-аскетическое делание подвижника-исихаста, направленное на достижение созерцания и соединение с Богом. Такое внутреннее делание включает два тесно связанных момента. Это внимание (трезвение), т.е. хранение ума от всего лишнего, что мешает внутренней (умной) молитве, – от чувственных впечатлений, образов и т.д. И – непрестанную, обычно Иисусову, молитву. В аскетическом опыте священнобезмолвия различают обычно три основных образа, или

---

<sup>151</sup> Там же. С. 7, 8.

<sup>152</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. С. 249.

<sup>153</sup> Там же. С. 250.

<sup>154</sup> Там же. С. 252.

ступени, творения Иисусовой молитвы: устную (словесную), умную и сердечную (умно-сердечную)<sup>155</sup>.

Глубинное основание умного делания составляет установка на исполнение заповедей. «Желание соблюдать заповеди Господни заставляет все внимание сосредоточить на сердце», – говорит архимандрит Софроний и дает такую кратчайшую зарисовку умного делания: «Ум безвидный безмолвно внимает сердцу <...> Вся тайна в этих немногих словах»<sup>156</sup>. Но при всей, казалось бы, такой внешней простоте этого делания – «нет более высокого и совершенного делания духовного» и «нет и более трудного подвига»<sup>157</sup>. Здесь же архимандрит Софроний, обращаясь к своему адресату, дает и более развернутое описание умной молитвы и умного делания: «Мы... под умною молитвою разумеем стояние ума в сердце пред Богом... Это проникновение умом – вниманием к внутреннему человеку – в сердце, в глубину его... совершается с повторением постоянным одной и той же молитвы Иисусовой... с низведением ума в глубину сердца, причем ум должен быть совершенно свободным (чистым) от всякого помысла – от всякого представления чего-либо вещественного (предмета, цвета, формы)... Когда, по дару милости Божией, Ваш ум соединится с сердцем, тогда Вы познаете, что это соединение есть... соединение естества нашего, рассеченного грехопадением, по учению святых отцов... Пребывая внутри сердца, человек чисто помышляет о Боге, видит все совершающееся в сердце, видит подступающие помыслы, отвергает их, отражает их Иисусовою молитвою, не дает им войти в сердце и так далее – бесконечная деятельность»<sup>158</sup>.

В динамическом плане исихия, или внутреннее безмолвие (от греч. *ἡσυχία* – покой, безмолвие), по афористическому выражению епископа Каллиста (Уэра), означает «переход от “моей молитвы” к молитве Божией во мне», а подлинная исихия и есть «непрестанная молитва Святого Духа в нас»<sup>159</sup>. Своего предела – созерцания, или умного видения, исихия достигает в чистой, или духовной, молитве, когда, по словам преп. Исаака Сирина, «все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание, и не молитвою молится ум»<sup>160</sup>.

---

<sup>155</sup> Детальная классификация ступеней Иисусовой молитвы содержится в трактате архиепископа Антония (Гольинского-Михайловского) «О молитве Иисусовой» (*Новиков Н.М.* Указ. соч. С. 238-310). О различных истолкованиях понятия «умной молитвы» в святоотеческом предании см.: *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Указ. соч. Т. 2. Аскетические опыты. М., 1996. С. 218.

<sup>156</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. С. 252.

<sup>157</sup> Там же. С. 122.

<sup>158</sup> Там же. С. 100, 122-123, 184.

<sup>159</sup> *Каллист (Уэр), еп.* Внутреннее царство. Киев, 2004. С. 83.

<sup>160</sup> *Исаак Сирин, преп.* Указ. соч. С. 61.

На высших ступенях своего подвига исихасты достигают созерцания нетварного Божественного света и сверхприродного мистического соединения с этим сверхсветлым светом. По учению св. Григория Паламы, этот созерцаемый исихастами «умный», «премирный» и «немеркнувший» свет, как и свет, который видели апостолы на горе Фавор во время Преображения, есть нетварная энергия самой Божественной сущности. Свет этот, по выражению Паламы, и есть Сам Бог, непостижимый и недоступный для познания в Своей Сверхсущности и открытый миру в Своих энергиях<sup>161</sup>.

В видении св. Григория Паламы, умная молитва предстает, по выражению архиепископа Василия (Кривошеина), как «самый трудный, самый тесный и скорбный путь ко спасению, хотя и ведущий к самым вершинам духовного совершенства, если только молитвенное делание соединяется со всей остальной деятельностью человека...»<sup>162</sup>. Считая этот путь доступным для всех и рекомендуя его всем желающим спасения, св. Григорий указывает, однако, что «только в монашеской жизни, вдали от мира, можно встретить благоприятные условия для его прохождения»<sup>163</sup>.

7.2. *Умное делание и возможность выхода исихастской практики в мир.* Паламитская установка, касающаяся сути умного делания и возможности его осуществимости в миру, была воспринята во многих направлениях движения и монастыря в миру<sup>164</sup>. Что же касается белоиноческого движения в целом, то в нем представлена достаточно широкая палитра отношения к умному деланию – от признания лишь относительной значимости его как одного из путей спасения до практически безоговорочного утверждения его абсолютной значимости как универсального пути спасения, с учетом, однако, разных возможностей и уровней его осуществления.

Так, говоря об умном делании и возможности его освоения в миру, о. С. Булгаков в письме Ю.Н. Рейтлингер от 4 (27) июня 1930 г. замечал, что умное делание есть «лишь частный случай, а не единый универсальный путь», и он не уверен, нужно ли стремиться к нему в своей личной аскетике, хотя тут же замечал, ссылаясь на свой духовный опыт, что «молитва Иисусова с ее краткостью и простотой и с обращенностью к Имени Иисусову... разогревает душу», и «она как-то естественна»<sup>165</sup>.

В опыте созидания мирского монастыря о. Алексея Мечева, где Иисусовой молитве придавалось большое значение, акцент делался на самых начальных этапах молитвенного делания – устной Иисусовой молитве. Ссылаясь на святых отцов, о. Алексей советовал

---

<sup>161</sup> Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 303.

<sup>162</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952-1983 гг.: Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 129.

<sup>163</sup> Там же. С. 129-130.

<sup>164</sup> См. Хоружий С.С. Указ. соч. С. 126.

<sup>165</sup> Письма о. Сергия Булгакова Юлии Рейтлингер // *Умное небо*. Приложения. С. 497.

как можно чаще прибегать к Иисусовой молитве, причем стремиться не «творить» эту молитву, ожидая каких-либо особых высоких состояний, а просто произносить - «читать» ее. Он говорил: «Нам нельзя ее “творить”, как Святые Отцы... Где же нам с ними сравниться, как они там в пустынях ею занимались. Нам невозможно “делание” Иисусовой молитвы. Нам можно только просто говорить ее, как можно чаще в доме, на улице, в гостях. Она очень, очень помогает и от многого защищает»<sup>166</sup>. И это учение о молитве Иисусовой было «замечательной особенностью молитвенного духа великого старца о. Алексея»<sup>167</sup>.

В отдельных версиях монастыря в миру установка на исполнение умного делания и умной молитвы принималась только как возможная, но не обязательная для всех. Так, по воспоминаниям священника Георгия Тревогина, о. Валентин говорил: «Если хочешь работать Христу, то не уходи в монастырь, а устрой себя в жизни подлинным христианином в миру. Есть у тебя духовный отец – и ты можешь проходить послушание, даже работая где-нибудь на фабрике, заводе или на какой-либо другой службе. Можешь посвятить себя служению ближним, пребыванию в молитве, хождению, даже ежедневному, в церковь. Можешь совершать основное делание монахов, проходить умную молитву, иметь откровение помыслов своему духовному отцу»<sup>168</sup>.

Наконец, в наиболее радикальном проекте истолкования монастыря в миру как монастыря *sui generis* прот. В. Свенцицкого исполнение умного делания рассматривалось как главное направление духовной жизни монастыря в миру. По основной установке данного направления, человек, не уходя из мира, должен идти по пути такого же внутреннего делания, каким идут в условиях монастырской жизни, созидая внутренний храм своего сердца на невидимом основании умного делания. По убеждению о. В. Свенцицкого, все иноки в миру (как *alter ego* «монахов в монастыре») должны заниматься молитвенным умным деланием, созидая невидимые стены своего потаенного, духовного монастыря - «наипаче молитвой Иисусовой»<sup>169</sup>.

Опираясь на слова св. Иоанн Златоуста о том, что нужно «душу свою ввести в самую необитаемую пустыню», в которой «молитва Иисусова создает для молящегося как бы тайный духовный монастырь», о. Валентин утверждал: «Не все могут оставить мир. Но все могут и в миру подвизаться молитвой Иисусовой. И в миру можно жить, как в пустыне... *Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного.* Это камень, из которого созидаются стены сего тайного монастыря. Один камень за другим кладет

---

<sup>166</sup> «Пастырь добрый». С. 492.

<sup>167</sup> Там же.

<sup>168</sup> Там же. С. 193.

<sup>169</sup> Свенцицкий В., прот. Монастырь в миру. Т. 2. С. 236.

человек, произнося слова этой молитвы, и день за днем, год за годом вокруг души вырастают невидимые стены, отделяющие его от мирской жизни... Он тайный монах тайного монастыря, еще не принявший пострига, живущий для всех окружающих в миру, но для себя ушедший в монастырь умной молитвы... Он создал этот монастырь терпеливыми, неустанными трудами, с Божьей помощью подвизаясь Иисусовой молитвой»<sup>170</sup>. Что же касается достижения высшего созерцания как завершения молитвенного пути, говорит о. В. Свенцицкий, то «это уже то, что дает только благодать Божия»<sup>171</sup>.

Сторонником необходимости умного делания (умной молитвы) в миру как общехристианского подвига был также прот. Иоанн Журавский, полагавший, что «спасение и восхождение по ступеням к христианскому совершенству возможно на всяком месте и во всякой обстановке, но лишь при условии “умного делания”»<sup>172</sup>. Обычно считают, говорил о. Иоанн, что «умной работой» занимаются только те, кто живет в монастыре или пустыне<sup>173</sup>. Но нашему времени этого не дано: «Господь пустыню сделал недоступной и монастыри закрыл, а мир грешный оставил, и он продолжает существовать»<sup>174</sup>. Для желающих спасения в миру остается поэтому только один путь – «внутренний», путь внимания к своим помыслам и непрестанной молитвы. А это и есть умное делание отцов, «внутренний, Божий путь к сокровенному Таинству живого Богообщения – “к мысленному молчанию”»<sup>175</sup>. Идя таким путем, подчеркивал о. Иоанн, необходимо в первую очередь «беречь свой ум», т.е. «занимать его непрестанной молитвой покаяния»<sup>176</sup>. Ведь в этой установке «беречь свой ум», утверждает он, сокрыта вся сущность христианского восточного подвижничества, монашества и всего христианства; в ней заключена тайна «умного подвига», тайна спасения и христианского совершенства, в ней сокрыта «сущность всей Православной аскезы»<sup>177</sup>.

На привычное возражение об отсутствии духовных наставников «сокровенному житию во Христе», без которых, по учению святых отцов, нельзя заниматься умным деланием, прот. И. Журавский давал такой ответ. Отныне, писал он, нас «воспитывают для Жизни Вечной не старцы, не духовники, а многообразные скорби», которые и есть

---

<sup>170</sup> *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Т. 1. С. 134-135.

<sup>171</sup> Там же. С. 135.

<sup>172</sup> *Журавский И., прот.* О внутреннем христианстве. Тайна Царствия Божия или Забытый Путь опытного Богопознания. М., 1994. С. 129

<sup>173</sup> Там же. С. 136.

<sup>174</sup> Там же. С. 136-137.

<sup>175</sup> Там же. С. 130.

<sup>176</sup> Там же. С. 137.

<sup>177</sup> Там же. С. 130.

«наши духоносные наставники и руководители в молитвенном житии»<sup>178</sup>. И в такое время духовного оскудения нужно «умудряться» и «укрепляться» святоотеческими писаниями и особенно благодатными писаниями святителя Игнатия (Брянчанинова)<sup>179</sup>.

Наиболее близкую позицию по отношению к воззрениям св. Григория Паламы в негласном споре о возможности выхода молитвенного опыта священнобезмолвия в мир, поднимаемого в русских движениях монастыря в миру, занимал А.Ф. Лосев, для которого исихазм в его паламитском истолковании выступал не только как высокое богословское учение, служащее догматическим основанием православия и имяславия, но как живой мистико-аскетический опыт, к животворным истокам которого он постоянно стремился приникать и сам<sup>180</sup>. В двадцатые годы прошлого века высокому искусству исихии Лосева учил афонский старец-имяславец архимандрит Давид (Мухранов)<sup>181</sup>. И, по свидетельству А.А. Тахо-Годи, занятия умным он не прекращал до конца своей жизни. Тахо-Годи вспоминает: «Не знает Валерий Павлович (В.П. Ларичев, бывший врач, ныне игумен – В.П.), что сам себя Лосев лечит – умной молитвой: “Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя грешного”, не замечают собеседники, как мелко крестит Алексей Федорович, засунув руку под пиджак, место, где бьется сердце. Сколько раз на заседаниях... видела я, как, прикрыв глаза, сосредоточенно и углубленно, задумывался профессор Лосев»<sup>182</sup>.

По мысли А.Ф. Лосева, умное делание в миру оправдано и исполнимо лишь до определенного предела. Исихия в ее наивысшем состоянии духовного молитвенного экстаза («восторга»), полагает он, недостижима в мирской жизни, для которой в целом характерно более моральное, чем мистическое христианство. В одной из бесед с В.В. Библихиным в августе 1972 г. Алексей Федорович так развивал эту мысль: «Я знал афонских монахов, которые проповедовали исихию и обучали меня. Но я ведь пошел по части науки. А иначе надо было все оставить. Добиваться сердечной теплоты путем сведения ума в сердце – это многолетняя практика... Здесь – Иисусова молитва, повторяемая бесконечно, тысячи раз. Сначала вслух, потом замирают слова. Потом – они в этом океане Божественного света, ничего не видят и не слышат. Но это монастырь, совершенно особая жизнь. А тут, в ученой жизни, - библиотека, суп на обед <...> Тут

---

<sup>178</sup> Там же. С. 139.

<sup>179</sup> Там же. С. 138-141.

<sup>180</sup> См. подробнее в нашей статье: *Постовалова В.И.* Исихазм в творческом осмыслении А.Ф. Лосева (монаха Андроника) // *София. Альманах.* Вып. 2. П.А. Флоренский и А.Ф. Лосев: род, миф, история. Уфа, 2007.

<sup>181</sup> Как пишет об этом А.А. Тахо-Годи: «Учит о. Давид Иисусовой молитве Алексея Федоровича и Валентину Михайловну. Сначала по пять минут, следуя правильному дыханию, а потом и дольше, и “на сердце” переводит» (*Тахо-Годи А.А.* Указ. соч. С. 108).

<sup>182</sup> *Тахо-Годи А.А.* Указ. соч. С. 387. И еще одно воспоминание: «Алексей Федорович остается один-одинешенек, в кабинете, в кресле. Шепчет, как всегда, про себя, молится, думая, что незаметно, а я все равно знаю, крестит мелкими крестиками под пиджаком, там, где сердце» (Там же. С. 289).

остается только приход, посещение церкви... Только надо, конечно, помнить Иисуса Христа, и заповеди... А в исихии исполняется завет: «Непрестанно молитесь...»<sup>183</sup>.

Что же касается высшего состояния умного делания - молитвенного экстаза, то оно, по убеждению Лосева, достижимо лишь на высотах монашеского молитвенного подвига непрерывной молитвы и предполагает особое подвижничество - многолетнее упражнение в посте и молитве, уединение и специальную дисциплину монашеского делания.

Имея в виду такие высшие ступени умного делания, А.Ф. Лосев полагал даже, что исихазм как тип мирозерцания недостижим в целом для европейского типа человека, утратившего способность к простоте восприятия. В другой своей беседе с В.В. Библихиным в декабре 1972 г. Лосев говорил: «В исихазме мысль выше разума. Разум – разлагает... Как-то должно быть по-другому. Должны быть зачатки неевропейского типа. ἄπλωσις, опрощение: все настолько становится просто, что нет ничего... Исихасты называют свое видение божественным светом. В нем – ни чего-то более светлого, ни более темного, а один свет <...> Но я думаю, что мы искажены – всей суетой, разными заседаниями, - так что психика не может добиться простоты, ἄπλωσις. Если могла бы, то только от природы... Есть люди, которые способны [к исихии, к совершенному видению]. Но только не в нашей Европе. Может быть, последнее, что [знал в смысле такого видения европейский человек], - это Abgeschiedenheit, отрешенность немецких мистиков»<sup>184</sup>.

*7.3. Аскетизм и достижение христианского совершенства в миру.* Если принять все аргументы и опытные свидетельства о практической недостижимости в условиях мирской жизни высших ступеней умного делания, в котором, по святоотеческому преданию, культура православного аскетизма достигает своего наивысшего проявления, то возникает вопрос, не будет ли это означать, что для белого иночества (монашества в миру) окажется также принципиально недостижимым и христианское совершенство как путь к спасению? А ведь ценность совершенства в христианстве особенно велика. Христианство есть «религия Богочеловечества и богосовершенства человека», преобразования его «по образу Спасителя-Богочеловека»<sup>185</sup>.

Выводу о недостижимости христианского совершенства в миру противоречат, однако, многочисленные опытные свидетельства подвижников благочестия разных эпох,

---

<sup>183</sup> Лосев А.Ф. Имя. С. 511. Заповедь о непрестанной молитве, упоминаемая А.Ф. Лосевым, восходит к известным словам апостола Павла: «Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе» (1 Фес 5: 17-18).

<sup>184</sup> Там же. С. 496. Эти рассуждения А.Ф. Лосева соответствуют воззрениям на специфику умного делания в исихастской традиции. Как пишет св. Григорий Палама: «Субботствуя духовно... исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил...» (Григорий Палама, св. Указ. соч. С. 48). См. также: Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 230; Геронимус А., прот. Богословие священнобезмолвия // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. М., 1995. С. 166.

<sup>185</sup> Муретов М.Д. Избранные труды. М., 2002. С. 51.

говорящие о том, что благодатные состояния «возможны для всех, достойно подвизающихся»<sup>186</sup>. Замечательным подтверждением этого может служить рассказ архимандрита Софрония (Сахарова) о явлениях Фаворского Света одному молодому подвижнику, жившему среди людей «обычною всем трудовой жизнью» и не бывшему тогда еще ни монахом, ни священнослужителем<sup>187</sup>. По свидетельствам житийной литературы, христианские подвижники в миру, хотя это и случалось крайне редко, но могли достигать таких же высоких степеней молитвенного делания, как и монахи-исихасты. В одном из своих писем преп. Амвросий Оптинский упоминает рассказ о Макарии о том, как к нему приходил мирянин, имевший «такую высокую степень духовной молитвы», что «батюшка отец Макарий мог ему только сказать: “держитесь смирения, держитесь смирения”»<sup>188</sup>.

Возможный вывод о недостижимости христианского совершенства в миру опровергают, наконец, основные постулаты святоотеческого аскетического богословия о путях достижения совершенства в христианстве и роли аскезы в этом процессе. По учению святых отцов стремление к совершенству рассматривается как установка жизни, касающаяся не только монашества, но и мирян<sup>189</sup>. «Когда Христос велит следовать узким путем, он обращается ко всем людям, - говорит св. Иоанн Златоуст. – Монах и мирянин должны достичь одних высот»<sup>190</sup>. Хотя аскетический путь спасения в церковной жизни часто отождествляется с монашеским путем, однако, эти пути не тождественны. Монашество в православии, по выражению С.М. Зарина, является формой религиозной жизни, наиболее приспособленной для аскетизма по преимуществу, «*κατ' ἐξοχήν*, но не исключительно»<sup>191</sup>.

Что же касается статуса самой аскезы как «свободно-разумного подвига и борьбы за достижение христианского совершенства»<sup>192</sup>, то она рассматривается здесь только как средство для достижения христианского совершенства на пути к спасению. По учению святых отцов высшее совершенство в христианстве задается образом обожения, по которому человек призван стать «богом по благодати», и аскетика как «искусство

---

<sup>186</sup> *Старец Ефрем Катунакский*. М., 2002. С. 11.

<sup>187</sup> *Софроний, архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М., 2000. С. 201.

<sup>188</sup> *Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия*. В 3 частях. Ч. 3. Письма к монашествующим. М., 1995. С. 119. См. также: *Фудель С.И.* Указ. соч. Т. 2. С. 184-185.

<sup>189</sup> Это, конечно, никоим образом не снимает вопроса о степенях достигаемого совершенства монахами и мирянами в реальности, что проявляется, в частности, в том, что о монашеском совершенстве говорят как об «ангельском совершенстве» (*Сергий (Королев), архиеп.* Духовная жизнь в миру. М., 2003. С. 15).

<sup>190</sup> Цит. по: *Евдокимов П.* Указ. соч. С. 120.

<sup>191</sup> *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. М., 1996. С. XV.

<sup>192</sup> *Софроний, иером.* Об основах православного подвижничества. С. 427.

создания совершенного человека» целиком направлена на служение этой «высшей религиозной задачи – “обожения”»<sup>193</sup>.

Цель аскетизма заключаются в том, чтобы «приспособить естественные силы и способности человека к восприятию божественной благодати, сделать их органом, послушным и удобным орудием для достижения и осуществления в человеческой личности “вечной жизни”»<sup>194</sup>. Но христианское совершенство как дар Святого Духа не заключается в тварной природе человека и не может быть достигнуто «простым развитием этой природы, взятой в самой себе, в своей ограниченности», - полагает архимандрит Софроний (Сахаров)<sup>195</sup>. Поэтому аскетическая культура, как бы ни была она высока, рассматриваемая в своем человеческом аспекте, имеет «весьма условную ценность»<sup>196</sup>. Эту же мысль развивает и архиепископ Феодор (Поздеевский) в работе «Смысл христианского подвига», где утверждает, что «подвижничество вообще, в форме ли монашества, или в какой другой какой, есть только искусство для осуществления христианского совершенства, а не само это совершенство»<sup>197</sup>.

## 8. Идеал «монастыря в миру» и современные духовные искания

«Христианство есть религия свободы... Можно окутать его драгоценными ризами, заковать в золоченую раку – теологии, права, политики, - оно останется огненным по своей природе. И нет такого каменного града, построенного на его мистерии, который не был бы, рано или поздно, расплавлен этим огнем», - писал Г.П. Федотов<sup>198</sup>. А монастырь в миру? Оставив глубокий след в истории русской православной духовности, это явление перестало быть главной и ведущей темой нашего времени. По мере того, как происходило возвращение «видимой стороны» христианства - храмов и монастырей, утрата которых приводила в начале XX в. к возрождению невидимых духовных храмов и монастырей в

---

<sup>193</sup> Федотов Г.П. Указ. соч. С. 329. Об аскетизме как «совершеннейшем христианстве» см.: Сидоров А.И. Указ. соч. С. 52.

<sup>194</sup> Зарин С.М. Указ. соч. С. XI. О глубинной установке аскетизма в христианстве, направленной на исполнение заповедей Христа как единственного вечного «закона нашего бытия», см.: Софроний, иером. Об основах православного подвижничества. С. 427. О евангельских заповедях как основании всего здания православного аскетического богословия см.: Сидоров А.И. Указ. соч. С. 81. О догматических и мистических основаниях христианского аскетизма см.: Литвинова Л.В. Аскетизм // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 594-595, 601.

<sup>195</sup> Софроний, иером. Об основах православного подвижничества. С. 427.

<sup>196</sup> Там же. Об аскезе как средстве и стратегии в духовной борьбе см. также у П.Н. Евдокимова, который пишет: «Христианская аскеза в... широком смысле слова защищает дух от всякого порабощения, исходящего от мира, и призывает побеждать Зло деланием Добра, т.е. аскеза – не более чем средство, определенная стратегия» (Евдокимов П. Указ. соч. С. 139).

<sup>197</sup> Феодор (Поздеевский), архиеп. Жизнеописание. Избранные труды. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. С. 70-71.

<sup>198</sup> Федотов Г.П. Указ. соч. Т. 2. С. 86.

миру, а также по мере вхождения все большего числа верующих в благодатный мир Церкви, классическая тема «белого иночества» и «монастыря в миру» трансформировалась в более привычные традиционные темы о духовной жизни и спасении христианина в миру и в монастыре.

Однако идеал белого иночества и монастыря в миру как стремления к достижению христианского совершенства на пути спасения, вырастающий из самых глубин православно-христианской духовности, не отвергнут и в наши дни. Такой идеал в своей общей установке отречения от мира при жизни в этом же мире и борьбы со своим обмирщением обретает новую жизнь в условиях современной реальности как момент индивидуального личного подвига<sup>199</sup> или же жизни отдельных общин – братств, сестричеств, малых и больших общин при старцах в миру. «В доме Отца Моего обителей много» (Ин 14: 2).

Одним из таких «малых монастырей в миру» в наши дни была община Свято-Никольского храма в селе Ракитном Белгородской области, окормляемая архимандритом Серафимом (Тяпочкиным) (1894-1982). Как пишет в своей книге «Сердце пустыни» архимандрит Виктор (Мамонтов), о. Серафиму, принявшему монашеский постриг в 1960 г. и вступившему на подвиг старчества в миру, удалось «создать маленькую духовную семью, которую можно назвать тайным монастырем, имеющим свой неписанный устав, свой духовный лик, свое служение»<sup>200</sup>. И эта духовная семья, как свидетельствует о. Виктор, стала подлинным братством, открытым для всех людей. Ведь если в обычном монастыре всегда подчеркивается разница между монашествующими и мирянами, то в Свято-Никольской общине устранялись всякие преграды между ними. Главное внимание старца Серафима было направлено на попечение о «внутреннем храме» всех приезжающих к нему - и монахов, и мирян, - о «душах человеческих»<sup>201</sup>.

Во второй половине XX века наблюдаются также отдельные попытки возвращения к опытам богословского обоснования движения внутреннего монашества в контексте святоотеческого учения о христианской аскетике. К таким работам может быть отнесена в первую очередь книга С.И. Фуделя «Путь отцов», где автор, по его словам,

---

<sup>199</sup> Отдельную тему составляет вопрос о псевдомонашестве в миру, актуальную и для нашего времени, от чего предостерегает митрополит Антоний Сурожский, проведший многие годы в тайном постриге и знавший опытно, что есть подлинное «тайное монашество». В беседе, посвященной спасению в миру, он говорит: «... все Евангелие осуществимо в жизни, в обыкновенной мирской жизни; только не надо пробовать жить в миру, будто ты живешь в пустыне или будто ты живешь в монастыре, потому что тогда получается не следование Христу, а обезьянничанье с какого-то образца. Думаю, все мы это делаем в какой-то момент жизни; мы вдруг решаем быть пустынником или чем-то вроде, и стараемся себя подогнать или жизнь подогнать под это. Но это не нужно» (*Антоний, митроп. Сурожский. Пути христианской жизни. С. 62-63*). Говоря о мирской жизни, владыка Антоний исходит здесь из широкого понимания мира как «сложной и чрезвычайно богатой среды, где Бог действует и которая часто более чутка и восприимчива к духовным ценностям, чем мы...» (*Антоний, митроп. Сурожский. Труды. М., 2002. С. 448*).

<sup>200</sup> Виктор (Мамонтов), архим. Сердце пустыни. М., 2001. С. 68.

<sup>201</sup> Там же.

предпринимает попытку «дать современному христианину, живущему “в миру”, сборник для чтения по монашеской аскетике, вне которой непонятно то первохристианство, к которому, очевидно, постепенно будет возвращаться ход церковной истории»<sup>202</sup>. Ознакомившись с рукописью этой книги, епископ Афанасий (Сахаров) так писал С.И. Фуделю 30 сентября 1958 г. о своем впечатлении от этой работы: «Идея “монастыря в миру” для меня особенно дорога, и пропаганду ее я считаю существенно необходимой... Ваша книга – прекраснейшее богословское обоснование возможности “монастыря в миру”, [того], что писания отцов-аскетов могут быть полезны не только монахам, но и мирянам»<sup>203</sup>.

Особый интерес в плане обоснования идеи внутреннего монашества представляет также вышедшая в 1964. г. книга П.Н. Евдокимова «Этапы духовной жизни», которая, по словам французского богослова Оливье Клемана, могла бы стать подлинным «уставом “белого монашества”»<sup>204</sup>. В этой книге Евдокимов, развивая мысль о том, что форма аскезы, «подобно ликам святых», отражает свою эпоху<sup>205</sup>, предпринимает попытку наметить аскезу, которая была бы одновременно и традиционна, и созвучна нашему времени, а также учитывала бы произошедшие изменения онтологического типа человека в наши дни и смену существующих аскетических установок достижения христианского совершенства. По его наблюдению, в современной аскетике намечается тенденция обращения к эсхатологической аскезе первых веков - обретению такого акта веры, который «претворял бы все человеческое существо в радостное ожидание Парусии»<sup>206</sup>. Поэтому отныне, как полагает П.Н. Евдокимов, должно идти скорее по «пути преображения, нежели отвержения»<sup>207</sup>. Об этом говорит и символика цвета: «черный – цвет долга, белый – преображения»<sup>208</sup>.

Что же касается развиваемой в некоторых радикальных версиях белоиноческого движения идеи о замещении черного иночества белым, то она в наши дни не получила развития, и в сохранении монашества как «монастыря в монастыре» до конца времен убеждены представители как «белого» иночества (в его нерадикальной форме), так и «черного». Вспоминая слова св. Иоанна Златоуста о том, что монастыри необходимы,

---

<sup>202</sup> Фудель С.И. Указ. соч. Т. 1. С. 76.

<sup>203</sup> Цит. по: Фудель С.И. Указ. соч. Т. 2. С. 401.

<sup>204</sup> Клеман О. Предисловие // Евдокимов П.Н. Указ. соч. С. 12.

<sup>205</sup> Евдокимов П.Н. Указ. соч. С. 62.

<sup>206</sup> Там же. С. 63. Об истолковании самого аскетизма в эсхатологической перспективе см. у прот. Г. Флоровского, который пишет: «Аскетизм можно назвать “эсхатологией преображения”... “Эсхатологические сокровища” должны накапливаться уже в этой жизни... Уже положено начало “новой твари”» (Флоровский Г., прот. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 648, 649).

<sup>207</sup> Клеман О. Указ. соч. С. 10.

<sup>208</sup> Там же. С. 12.

пока «мир не христианизирован», а когда это произойдет, то «необходимость ухода в монастыри исчезнет», П.Н. Евдокимов пишет, что история не подтвердила этого «замечательного оптимизма» св. Иоанна, и монашество «продолжает сохранять свое неизменное значение» и «сохранит свое уникальное свидетельство до конца времен»<sup>209</sup>.

Так же полагает в наши дни, но уже с позиции черного иночества, архимандрит Рафаил (Карелин), утверждающий: «Я думаю, что пока существует мир, будет существовать и монашество»<sup>210</sup>. Монашество – это внутреннее призвание человека, это тот религиозный максимализм, к которому стремятся некоторые души. И тяга к монашеству до конца не будет искоренена»<sup>211</sup>. Ведь даже когда от монастырей остались одни стены и развалины, «монашеская жизнь не исчезла, а приняла другую форму - монашество в миру»<sup>212</sup>. Что же касается будущего, полагает о. Рафаил, то во многом это «зависит от того, будут ли монахи наряду с монастырскими стенами созидать также монастырь в своем сердце или нет, займет ли внутреннее делание главное место в монашеской жизни... или нет»<sup>213</sup>. Здесь архимандрит Рафаил, говоря о созидании монастыря в своем сердце, возвращает нас, таким образом, вновь к исходной идее белого иночества - внутреннему христианству как всеобщей глубинной установке христианского жительства в православии.

---

<sup>209</sup> Евдокимов П.Н. Указ. соч. С. 118.

<sup>210</sup> Иногда при этом даже утверждается, что сам мир будет существовать до тех пор, пока на земле не прекратится молитва, носителем которой и выступает главным образом монашество. Так думал старец Силуан, личным подвигом которого была молитва за весь мир. Он говорил: «Монах – молитвенник за весь мир; он плачет за весь мир; и в этом его главное дело... Мирской человек мало молится, а монах постоянно. Благодаря монахам на земле никогда не прекращается молитва; и в этом – польза всего мира, ибо мир стоит молитвою; а когда ослабеет молитва, тогда мир погибнет» (*Старец Силуан Афонский*. С. 348).

<sup>211</sup> Рафаил (Карелин), архим. О духовном делании. М., 2004. С. 12.

<sup>212</sup> Там же. С. 13. Упомянув о существовавшем в те годы «тайном монашестве», архимандрит Кирилл (Павлов) в своей беседе с учащимися и преподавателями Московской Духовной академии обращает внимание на сугубо вынужденный характер этого явления: «Монах должен быть в монастыре... В миру монашество это, я бы сказал, не монашество... Монашество в миру, тайное монашество – церковные каноны вообще-то нигде не определяют такого тайного пострига. Это у нас... уже после революции появился такой вид пострига» (Цит. по: Новиков Н.М. Указ соч. С. 462).

<sup>213</sup> Рафаил (Карелин), архим. О духовном делании. М., 2004. С. 13.

Автор посвящает эту статью  
светлой памяти Алексея Федоровича Лосева и Валентины Михайловны Лосевой  
- монаха Андроника и монахини Афанасии,  
избравших многотрудный путь монашества в миру в мятежные годы двадцатого века