

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОМ ПОДВИЖНИЧЕСТВЕ

Тему моего рассказа трудно отнести к какой-нибудь из ваших учебных дисциплин; и больше того, даже к какой-либо из научных дисциплин вообще, ибо речь у нас с вами пойдет о *человеке в целом*.

Научное знание сегодня все более специализируется, посвящает себя всевозможным частным вопросам, прорабатывая их с максимальной детальностью. И такие вопросы, как облик культуры в целом, как человек в целом или же совокупность всех его материальных и духовных сторон, — при этом никак не попадают в сетку разных наук и их проблем. Ни в какую ячейку этой сетки их нельзя поместить. И тем не менее, эти вопросы сегодня привлекают очень большой интерес. Только занимаются ими скорее не в науке, а в разных совершенно практических, прикладных областях. Человек в целом с древности был предметом духовной практики, религиозной практики. Сегодня эта сфера совсем не забыта, даже достаточно популярна, вплоть до массовой прессы и ТВ. Однако в каком контексте об этом говорят? Обычно — в связи с восточной духовностью, или же оккультными направлениями, или некоторой психологической практикой, которая сегодня необычайно распространяется, практикой типа сеансов Кашпировского. Все это действительно занимается человеком в целом.

Но что на этот предмет говорит собственная наша духовная традиция, христианство в том виде, в котором оно столетиями существовало и развивалось у нас на родине? Что говорит о человеке русское православие? Вот это, к сожалению, забыто сегодня прочно, а напоминает редко. Об этом говорят меньше, чем о подходе к человеку в каком-нибудь древнем шаманизме или нынешнем сатанизме.

Следует сказать, что и в прежние периоды, когда знание еще не было настолько измельчено и раздроблено, вопросами о человеке занимались в целом не столько теоретики, сколько практики. Сюда близка, скажем, психология. Но и психология не охватывает человека во всей его цельности. Психология занимается сознанием, психикой. Она занимается вопросами о том, как эмоциональная сфера человека связана с его интеллектуальной сферой. А вот, скажем, вопросы религиозной жизни, вопросы отношения человека с Богом уже только отчасти подлежат ведению психологии. Поэтому лучше предполагать,

что та область, которая занимается нашей темой, это область совершенно особая. Такую область можно обнаружить в рамках древних религиозных традиций. Она существует во многих восточных религиях в очень развитом и тонко разработанном виде; однако она существует также и в нашем православии. И в первую очередь, не в теоретических разделах его, не в том, что называется богословием, догматикой, вероучением, сколько в сферах практических, таких, скажем, как православная мистика, православная этика, православная монастырская жизнь, жизнь в подвиге.

Как вы знаете, в старорусском смысле слово подвиг означало жизнь монашескую, отшельническую. Что это за род и образ жизни? Легко видеть, что это есть такой образ жизни, когда человек выбирает специально заняться тем, что мы на языке современном назвали бы "выявлением и осуществлением своей истинной человеческой сущности". Человек решает для себя вопрос: а в чем его главное, высшее назначение? Ответ на этот вопрос в точности уяснится ему только в процессе какой-то напряженной работы. Но уже с начала он понимает, что это главное, это осуществление человеком своей человечности, касается отношений человека с Богом. И он понимает также еще одно: чтобы это главное наилучшим или полнейшим образом осуществить, важно отсесть лишнее. Человек видит, что та стихия, которая его охватывает в повседневной жизни, отмечена какой-то раздробленностью, рассеянностью, она стремится без конца его отвлекать, погружать в какие-то мелочи и частности. И для того, чтобы не упустить главного, чтобы за этими мелочами не утерять осуществления своей сущности, нам важно заняться какой-то работой очищения, отсечения лишних элементов. Став на путь такого подхода к своей жизни, человек и приходит к тому, что надо, видимо, развить какой-то специальный образ и способ жизни, когда ничто не мешало бы осуществлению самого главного.

Итак, возникает идея о том, что в составе многообразной жизни общества нужна и какая-то особая сфера, в которой многое из обычной, повседневной жизни было бы устранено. Эта сфера и становится сферой подвижничества, сферой монашеской жизни. К ней оказываются причастны отнюдь не все и даже не большинство людей, и лишь некоторая часть — те, кого настойчиво, неотступно заботит вопрос о том, как бы не утерять главного в своей жизни. И потому эту область на современном научном языке можно уподобить какой-то специальной лаборатории, где стараются осуществить некоторые необходимые процессы в чистом виде, так, чтобы к ним не примешивались всяческие посторонние, затемняющие примеси. Ибо когда мы задаемся вопросом о том, как же нам осуществить чистую сущность, чистое назначение наше, то такая наша мысль, — такая постановка вопроса сродни озабоченности ученого, который стремится выявить некоторый процесс в чистом виде, устранив все помехи, все

сторонние факторы, которые могут дать о нем неверное представление или даже придать ему неправильное течение. Мы создаем некие лабораторные условия. И жизнь в монашестве может, если угодно, рассматриваться как человеческая лаборатория, только с той большой разницей, что тот процесс, о котором идет речь, это процесс с собственною нашей душевной и духовной жизнью; эксперимент, если угодно, ставится на себе. Эти лабораторные условия, в которых наиболее чистым образом протекал бы процесс реализации человечности в человеке, мы их осуществляем не по отношению к кому-либо, а по отношению к себе самим.

Эти вводные замечания должны, как выражаются в философии, раскрыть нам диалектику общего и особенного. Сущность человека есть то, что касается всех и каждого, это максимально общая вещь. Сущность человека — универсальна; у каждого из здесь присутствующих и попросту у каждого из принадлежащих к роду человеческому сущность — одна и та же. Напротив, монашество, подвижничество — это, казалось бы, вещь необычайно экзотическая и специальная. Это какие-то условия, которые человек создает нарочито, это очень мало похоже на обыкновенную жизнь, это нечто весьма особенное. Однако нужно понять, что эти нарочитые, особенные условия того ради и создаются, чтобы в чистом виде выявилось всеобщее, чтобы выявились универсальная сущность и предназначение человека.

И разве же экзотикой занят подвижник? Он попросту хочет осуществиться как человек. А вот, наоборот, если продолжить эту логику, если посмотреть на любого человека, который целиком предан повседневности, который носится, как в старину говорили, "по волнам моря житейского", вот здесь-то мы и увидим, что хотя он живет, казалось бы, самым всеобщим образом, "как все", — но это всеобщее у него совершенно затемнено. Оно не осуществляется, ибо на поверку, человек погружен лишь в какие-то свои мелочи и частности. Он погряз в особенном, и вот он-то как раз и экзотичен, тогда как подвижник осуществляет всеобщую сущность человека.

И потому тот материал, те идеи, которые мы будем обсуждать, лишь добываются в сфере православного монастыря и скита, но в действительности, по своему существенному содержанию, они говорят отнюдь не только о православных подвижниках, они говорят о сущности человека, о сущности каждого из нас.

Помимо опасности смешать подвижничество с экзотикой и причудой, имеется и другая опасность. Допустим, что мы подошли к вопросу чисто теоретически и пробуем напрямик выразить, сформулировать в чем же состоит эта искомая аскетами сущность. В этом случае мы также рискуем что-то примешать и что-то напугать. Потому что с этой глубинной сущностью соединяется некоторое качество, если не сказать прямо, невыразимость, то по крайней мере трудновыразимость, труднооблекаемость сущности в слова, в язык, в теоретические

формулы. Мы ощущаем это где-то глубоко в себе, ощущаем, как говорили прежде, "внутреннего человека" и его жизнь. А когда мы хотим описать это теоретически, умозрительно, мы сталкиваемся с тем, что нам приходится заимствовать язык какой-то теоретической дисциплины, какой-то конкретной философской школы, философской традиции. И сразу этот глубинный внутренний опыт искажается неадекватным языком, неадекватными словами. Вот поэтому традиционно говорится о невыразимости мистического опыта. Что такое мистический опыт? Это опять совсем не что-то отдаленное и экзотическое, это просто-напросто, в чистом виде и в предельной глубине, опыт нашей внутренней жизни, опыт вслушивания в себя. Мистический опыт предельно близок каждому из нас, и только опять-таки житейские волны заглушают и затемняют его. В действительности он принадлежит каждому, а не какой-то избранной группе людей, которые именуются высокопарно мистиками. Однако следует избегать форсированного поспешного перевода этого опыта в слова, в теоретические формулы. Ибо даже внутри религии, в составе религиозной сферы о сущности и назначении человека говорят скорее не теоретические области. Об этом больше говорится не в богословии, а в писаниях аскетов, которые богословия избегали, которые остерегались теоретизировать, а говорили о каких-то предельно простых вещах, если угодно, о правилах поведения. Они говорили о том, как каждому из нас надо относиться к себе, что надо с собою делать, какую работу человек должен над собою осуществлять. И говорили в самых простых, практических словах, отчетливо понимая, что если вдаваться в теорию, в умствование, то очень легко все это исказить. В истории мировых религий христианству предшествовало язычество. Переход этот был не только резким разрывом, в чем-то была неизбежна, как мы знаем, и историческая преемственность. В древнегреческом язычестве были высоко развиты и мистическая жизнь, и теоретическое мышление. И когда в христианстве начали поиски теоретических формул, которые бы выразили существо веры нашей, то волей-неволей очень активно, очень много заимствовался умственный арсенал языческой философии. И это не проходило безнаказанно. Потом в течение многих веков приходилось разбираться с тем, что именно в корпусе христианского богословия оказалось привнесено за счет невольного влияния языка, влияния тех понятий, что были выработаны из прошлого опыта, конкретно — из опыта древнегреческой философии. Очень не скоро поняли, что язык накладывает свою печать. Понятия, которые были перенесены из древнегреческой религии и философии, наложили специфический отпечаток, отблеск на христианскую мысль. И в практических областях христианства, в монашестве это понимали гораздо яснее, чем в богословии. И поэтому от занятий богословием воздерживались в аскетике. Но это влекло за собою то, что аскетический опыт

оставался в глубине, и даже в церкви, в широком церковном обществе далеко не все соприкасались с его живою стихией. Далеко не все знали и понимали его. А в некоторые периоды даже подавляющая масса людей, считающих себя христианами, попросту не имела представления об этой стихии духовной практики.

Итак, подводя итоги нашего введения, еще раз подчеркнем, что сущностью и предназначением человека занимаются, в первую очередь, области духовной практики. Здесь меньше опасность исказить духовный опыт, незаметно перевести его в другую тональность, в другую традицию. Главной сокровищницей, где хранится мудрость о назначении человека, искони служит область аскетического опыта и молитвенного опыта. И, кстати, одна из важнейших школ этого опыта на Руси как раз была в здешних, северорусских землях.

* * *

Далее, скажем несколько слов о том, какие исторические этапы прошла эта практическая мудрость о человеке, в какие эпохи и в каких областях христианства она создавалась. Затем, переходя, наконец, к существу нашей темы, мы рассмотрим, к каким заключениям приводит духовная практика Православия, что именно она говорит о сути и назначении человека.

В первые три века христианской эры христианство было гонимой религией. Это — так называемое доконстантиново христианство, существовавшее до императора Константина Великого, который, обратившись в христианство сам, сделал христианство государственной религией Римской империи. Понятно, что в тот период различные сферы христианской жизни были еще очень мало разделены. Христианство было так называемой катакомбной церковью, оно переживало эпоху гонений и мученичества за веру, и в нем еще только начинало вырабатываться разделение на область богословия и вероучения, на область христианского культа и на ту область, которая специально посвящает себя постижению и достижению сущности человека, — область аскетики, монашества. Но это разделение начало интенсивно происходить, едва только христианство вышло на поверхность жизни из катакомб. Наступил героический период христианства, когда оно быстро и напряженно осваивало все сферы религиозной жизни, когда оно вырабатывало культ, богословские положения, догматику. В этот же период начала развиваться и монашеская традиция. С некоторой условностью и размытостью границ, это период первых трехсот-четырёхсот лет существования христианства в качестве государственной религии, эпоха с IV-го по VII или по VIII века, эпоха вселенских соборов.

Очень рано уяснилось, что теоретическая богословская работа, а также и богослужение, культ еще не исчерпывают того, что

необходимо христианству и Церкви. На другом полюсе церковной жизни необходимы люди, которые сознательно воздерживаются от богословия, но развивают некоторые сугубо практические рецепты: как человеку относиться к самому себе, каким правилам жизни следовать.

Было осознано, что в основе этой практики должен лежать некоторый глубинный внутренний опыт, природа и происхождение которого далеки от богословия. Этот опыт вполне можно выразить, зафиксировать самым простым житейским языком, однако если попытаться переводить его в богословские или философские формулы, — он будет искажен.

Уже с IV века, параллельно с созданием христианского богословия и догматики, развивается богатая традиция практических, подвижнических писаний. Та область, к которой эти писания относятся, христианская аскетика, носит весьма своеобразный характер. Иногда ее называют наукой, практической наукой о человеке; иногда же называли "духовным художеством" и, тем самым, более сближали с искусством. Оба сближения довольно оправданны. Как и в науке, здесь добывают некоторое знание и даже приводят его в довольно строгую и систематическую форму. С другой стороны, здесь идет речь о некотором вылепливании души человеческой, внутреннего человека; здесь явно присутствуют также эстетические, художественные критерии в отношении человека к самому себе. Но в целом, конечно, это и не наука и не искусство, это какая-то странная, синтетическая область, которая ухитряется говорить очень простыми словами о том, что граничит с невыразимостью и бессловесностью.

Аскетическая литература богата. Уже в IV веке, в эпоху первых соборов, действовали и учили великие аскеты и основатели христианского подвижничества: Антоний Великий, Макарий Великий, Нил Синайский, Иоанн Кассиан; в последующие века — Исаак Сирийский, Ефрем Сирийский, Иоанн Лествичник и другие — обширная плеяда церковных авторов, которые занимались не богословием как таковым, а именно практической наукой о человеке.

В период с IV по VII век был создан основательный комплекс христианской аскетической литературы. За то же время сформировался и был закреплен на вселенских соборах корпус христианских догматов, а также почти целиком сложилось христианское богослужение. И можно несколько приблизительно принимать, что вся сфера христианской религии складывается из этих трех основных разделов: сфера богослужения, культура; сфера богословия и догматики; и сфера монашества, практической духовной работы. При этом, православное понимание человека, ближайшим и главным образом, вырабатывалось именно в этой третьей области, в аскетике.

Вслед за героическим периодом IV—VII веков, когда за кратчайшее время возникло все то огромное здание христианской религии, которое

мы сегодня знаем, последовал период внутреннего разделения христианства, период первых кризисов. В эпоху VII—X веков начало выходить на поверхность значительное различие духовных традиций уже в составе самого христианства. Назревало разделение церквей, разделение христианства на восточное и западное. При этом, на Востоке область духовной практики, аскетического опыта играла более ответственную роль, ей придавалось самостоятельное и в каком-то смысле даже решающее значение в христианской религии. Люди понимали, что есть богословие, есть богослужение; однако тем местом, где чище и выше всего хранится сама сущность религии, служит, скорее всего, не первое и не второе, а третье. Если ты хочешь проверить свою веру, тебе нужно обратиться к опыту подвижников. Таков религиозный стиль восточного христианства. На западе за такой поверкой, за удостоверением чистоты веры, пожалуй, скорее бы обратились к богословам.

После разделения Церквей, которое произошло в середине XI века, протекло несколько столетий, до крушения Византийской империи в XV веке, когда православие осознавало себя как цельную и автономную духовную традицию, формировало собственный духовный стиль и духовный мир. И одним из отличий этого духовного стиля, как уже сказано, служило признание особой учительной роли православного подвижничества. Главным духовным центром в поздней Византии стал православный Афон с его несколькими десятками древних монастырей, каждый из которых является сильной и развитой школой аскетической практики.

Далее эта аскетическая традиция переходит на Русь и весьма скоро обнаруживается, что она глубоко соответствует русскому духовному складу, типу русской религиозности. Без всякого преувеличения можно сказать, что православное подвижничество нашло вторую родину и второй расцвет в России.

Более конкретно, на православном Афоне XII—XIII века создалась определенная духовная традиция, которая именовалась *исихазмом*, или священным безмолвием (от греч. слова "исихия", что означает "молчание"). Это — особая монашеская традиция, которая сложилась вокруг специального способа молитвы, а именно — методики непрестанной молитвы. Было понятно, что для поддержания своей соединенности с Богом человек должен существовать в каком-то очень особенном режиме внутренней жизни, который поддерживается путем непрестанной молитвы. В русской литературе существует произведение, о котором, я думаю, некоторые здесь слышали, — таинственное произведение, появившееся в конце XIX века анонимно и имевшее название "Откровенные рассказы странника духовному своему отцу". Это цикл духовных бесед, или же рассказов, которые ведет простой русский человек крестьянского происхождения, но с необычайно тонкой, разбуженной стихией религиозной жизни. Он слышит слова

Св. Писания о том, что нужно молиться непрестанно, и он не может понять, как это может быть, как может быть молитва непрестанно, когда мы постоянно чем-то заняты, какими-то житейскими вещами. Из этого недоумения у него рождается духовный поиск, рождается целая серия встреч, приключений и рассуждений. И ответ, добываемый в конечном итоге, приблизительно таков, что обращение к Богу должна стать для человека некоторым неустроенным внутренним фоном жизни. Эта создается очень не сразу. Сначала мы полагаем, что молитва есть некоторое специальное занятие, в которое человек должен быть погружен безраздельно, как внешними своими проявлениями, так и внутренним миром. Но потом становится ясно, что внешние проявления здесь не причем. Можно быть занятым чем-то посторонним, но при этом молитва, обращенность к Богу останется внутренним звуком, внутренним фоном и содержанием жизни человека, она будет непрестанно звучать, внутри него не утрачиваясь и не прерываясь. Однако достичь этого непросто. То, что для этого требуется, заставляет вспомнить название "духовного художества", данное православной аскетике: ибо требуется тонкая, действительно художественная работа человека над собственным духовно-душевым миром.

Все это принадлежит к самому ядру той духовной традиции, которую выработало православие и которая получила название исихазма. Традиция сложилась вокруг определенного опыта молитвы, однако постепенно выросла в цельное широкое русло, захватывающее разнообразные области религиозной, культурной и даже социальной жизни.

У нас в России эта традиция сыграла большую роль не только в монашеской, но даже и в государственной жизни. В XIV в., в пору освобождения от монголов и становления московской Руси, преп. Сергей Радонежский, узнав о существовании этой традиции в Византии, посылает туда особых гонцов, людей, которые должны были проникнуть к истокам традиции, усвоить этот духовный стиль и принести его на Русь. И это было осуществлено. В скором времени исихастская традиция становится главным руслом русской религиозности. Сейчас общепризнано, что тип религиозности таких важнейших для русской духовной истории фигур, как преп. Сергей Радонежский и Андрей Рублев, есть в чистом виде афонский исихазм, который стал уже исихазмом русским.

Однако традиция не только прижилась на Руси, но и получила здесь очень глубокое творческое развитие. Она сумела обнять своим влиянием очень многие области русской жизни. Ключевский называл преп. Сергия великим строителем земли русской; а коль скоро исихазм был руслом его духовной жизни, то исихазм уже выступал и в качестве силы государственного строительства. И это уже было русским явлением.

Ученики Пр. Сергия деятельно осваивали северно-русские земли. Ими был основан не один десяток монастырей, которые становились центрами и хозяйственной жизни, и просвещения — становились во всех отношениях центрами освоения края. И духовной пружинкой всей их строительной деятельности в просветительской, государственной, даже хозяйственной сфере, служил опять-таки исихазм. Таким образом, эта школа внутренней жизни оказалась необычайно эффективной в деле создания человеческого типа, который может заниматься успешной мирской деятельностью, но в то же время хранить постоянное пребывание в молитве, пребывание в соединенности с Богом.

И это — очень нетривиальное достижение православия. Уже в Византии было понято, что с исихастской традицией связана духовная специфика православия. И потому в последний период существования Византийской империи эту специфику, наконец, сумели выразить также и в богословской форме. К тому было и некоторое внешнее побуждение. В последний век существования Византии там разыгрался важный исторический эпизод, который получил название исихастских споров. В Константинополь, а затем из Константинополя на Афон прибыл ученый православный монах из Италии. В Италии издавна были греческие поселения, и после разделения церквей эти поселения в большинстве оставались православными. Но на них уже оказывала значительное влияние западная традиция. В XIV веке в Италии уже начиналось Возрождение, и, в целом, ближайшее соседство с католической и ренессанской духовностью уже существенно сказывалось на итальянской части греческого православия. Сказалось оно и на воззрениях того приезжего ученого, о котором мы говорим. Это был Варлаам Калабриец, то есть из Калабрии, традиционной области греческих поселений в Южной Италии. Варлаам был человеком высоко образованным (когда он впоследствии вернулся в Италию, то был учителем Петрарки), обладал также дарованиями и большой силой личности. Ознакомившись с исихазмом, он крайне не одобрил его, и начал очень активно выступать с критикой и ниспровержением школы внутренней молитвы. Несколько обобщая, можно сказать, что это была критика православного подвижничества с западных позиций. Перед лицом такого выступления афонские монахи увидели необходимость высказать, утвердить богословские свои позиции, хотя прежде они избегали теоретических рассуждений. И на Афоне нашелся человек, у которого верность опыту подвижничества соединилась с богословским талантом, со способностью выразить в умозрении этот опыт. Это был Григорий Палама. Когда на Афоне появился Варлаам Калабриец, он и принял на себя защиту исихастского учения от его нападков.

Св. Григорий написал ряд сочинений, главное из которых носит название "Триады в защиту священнобезмолвствующих". Это —

целый цикл из 9 богословских трактатов, где обстоятельно показывается, что молитвенное искусство, практикуемое на Афоне, нельзя и невозможно считать неким уклонением малограмотных монахов, не знающих западного просвещения. Что это есть особый высокоразвитый стиль мистической жизни, стиль Богообщения, очень отличный от того, который известен и практикуется на Западе.

Палама отыскал и те категории, которые передавали специфику исихастского опыта. Специфика эта оказалась связанною с самим мистическим ядром религиозной жизни, с тем, как мыслится и осуществляется в исихазме соединение человека с Богом. Соединение с Богом, конечно, является высшей целью всякой мистической традиции. Но особенность исихазма в том, что в его основе, как это сумел раскрыть Палама, лежит очень определенное представление о способе такого мистического единения. И это исихастское представление Св. Григорий сумел выразить в отчетливом богословском положении: человек *соединяется с Богом не по сущности, а по энергии*.

Рассмотрим, что это означает. Человек — сложное существо. В нем есть то, что называется сферой сущности; какие-то неотъемлемые признаки, неотъемлемые свойства и качества. По общехристианским воззрениям, сюда входит, в первую очередь, тварность, то есть сотворенность, созданность. Человек не возник сам по себе, он не является источником бытия, а это бытие получает. Источник бытия где-то вне его. Справедливость этого библейского положения мы легко ощущаем: в самом деле, и человек, и любой элемент мира, космоса когда-то возник, он обладает качеством созданности. Никто из нас не создал сам себя, и даже не способен помыслить, как это может быть. Источник бытия — не здесь, не в нас. Это относится к любой части космоса, а стало быть, и к космосу в целом.

Это — сущностная черта человека, тезис же исихазма состоял в том, что общность человека с Богом, соединение человека с Богом — уже не сущностная черта, а черта энергийная. Что такое энергия, как она понималась здесь? Энергия (или, точнее, энергии, ибо аскеты и богословы приписывают человеку совокупность разных энергий) — это некоторые устремления человека, его желания, воления, помыслы; внутренние движения, как еще выражаются. Само слово "энергия" было введено Аристотелем, и означало у него нечто промежуточное между двумя другими основными категориями — "потенцией" и "энтелехией". Потенция — чистая возможность, еще не переходящая ни в какое осуществление. Напротив, то, что Аристотель обозначал словом "энтелехия", приблизительно можно понимать, как чистую осуществленность, реализовавшуюся сущность. А энергия — то, что посредине, и потому близко к понятию движения, когда уже не только чистая возможность, с одной стороны, но с другой — еще нет и осуществленности. Мы находимся в процессе, мы с т р е м и м с я куда-то, и это наше стремление осуществляется посредством энергии, так что может

само считается некоторым конкретным видом, образом энергии. Можно понять, вдумавшись, что любой из смыслов, в которых слово "энергия" употребляется сегодня, восходит к основному смыслу Аристотеля и согласуется с ним.

Опыт мистиков-исихастов утверждал, что соединиться с Богом по сущности человеку не дано, можно лишь в устремлении. Но стихая устремления — очень особая стихия. Она такова, что ее надо непрерывно поддерживать, снова и снова воспроизводить в себе. Если же ты не озаботился, чтобы она все время поддерживалась в тебе, сама она поддерживаться не будет, она прекращается. Именно в этом — отличие энергии от сущности, от сущностных признаков и черт. Они присущи нам всегда. Нам незачем заботиться о том, чтобы мы все время были сотворены, сохраняли бы нашу тварность. Она всегда при нас: смертность, тварность, конечность — все это наши сущностные черты, и как таковые они составляют наше стабильное обладание. Но то, что относится к сфере энергии, не дается нам в постоянное обладание. Мы должны постоянно это поддерживать, вызывать в себе. Стремление должно постоянно возобновляться, воспроизводиться. И это требование в полной мере относится также и к стремлению к Богу. Соединиться же с Богом не только в стремлении, а нерушимо и неразрывно, по сущности — принципиально недоступно для человека. Именно с этим положением связана драматическая стихия религиозной жизни человека, как его понимает Православие. И когда этот тезис был выработан и произнесен, сразу же теоретически осветилась вся стихия подвижнической жизни. Стало ясно, в чем корень всех девизов и правил, которые в течение столетий произносили подвижники в качестве чисто учительных, не объясняемых, недоказуемых формул.

К примеру, начиная с Макария Великого, было признано: *как бы высоко ни продвинулся человек на своем духовном пути, он всегда может пасть*. Это было некоей практической максимой, экспериментально добытым положением. Но в свете того тезиса, что человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии это положение становится совершенно понятным. Соединенность человека с Богом нужно постоянно поддерживать, а если она не будет поддерживаться, она попросту утратится, что и будет духовным падением. Отсюда становится ясным, почему молитва должна быть непрестанной, почему должен быть специальный стиль, специальная организация внутренней жизни, которую на современном языке мы назвали бы "фокусировкой" человека. Почему должна быть специальная забота о какой-то собранности всего внутреннего существа человека. Все это, и еще многое другое — именно потому, что религиозная жизнь — это то, что никогда не может быть достигнуто окончательно. Как бы высоко ни продвинулся в ней человек, он всегда может пасть: и это именно оттого, что с Богом по сущности ему не дано соединиться.

Здесь очень существенная и негативная часть: "не по сущности". Ибо в язычестве как раз еще верили, что человек может с Богом (каким его понимали там) соединиться именно по сущности. Это очень ясно выступает, например, в философии Платона. По платоновскому учению, есть здешний мир, и есть мир духовный; и здешние вещи имеют какую-то свою сущность, идею, духовное содержание. Собрание всех идей образует духовный или же умный мир. Это — мир совершенного бытия, и человек соединен с ним именно по сущности. У каждого человека есть своя идея или же сущность, и эта его идея пребывает в мире божественного бытия. Ему нечего заботиться о поддержании своей сущности, она у него просто есть. Хотим мы или не хотим, у каждого из нас есть некая идея, некая идеальная сущность. Позднее это воззрение перешло в христианство. Создалась большая и влиятельная традиция христианского неоплатонизма, которая принимала, что у каждого человека есть некоторая духовная сущность, и этою сущностью он пребывает в Боге. И тогда как-то специально заботиться о своей соединенности с Богом ему незачем. Сущность наша всегда при нас, и ею мы находимся в Боге. А что касается всего мира в целом, то возникало центральное понятие: "мир в Боге" — некое идеальное понятие мира, платоновская идея мира.

В сфере философии эти платонические понятия стали господствующими. Однако, благодаря исихастским спорам и богословию Григория Паламы, в Византии незадолго до ее падения поняли окончательно, что православная духовная практика говорит совсем о другом, она не согласна с этим. Ибо она не только утверждает соединение человека с Богом по энергии, но одновременно отрицает соединение человека с Богом по сущности. И это означает прямую, принципиальную необходимость работы человека над собой, непрестанного духовного беспокойства, непрестанной молитвы, непрестанного возобновления своей обращенности к Богу. Именно потому, что никаких стабильных сущностных черт, которые обеспечивали бы нам связь и соединение с Богом, у нас просто нет. Если ты утратил, как говорят в Православии, стяжание благодати, то есть устремление к энергии Божией, то связь твоя с Богом мгновенно, моментально грозит расточиться и исчезнуть. И никаких черт и особенностей, которые сохраняли бы у тебя связь с Богом, независимо от твоего прямого усилия, никаких таких черт у тебя нет.

Легко согласиться, что этот тезис необычайно близок нашему современному опыту. То, чему нас учит XX век, можно свести к суровому, но необходимому, отвечающему истине дела выводу, что гарантий не дано. Нет гарантий благого хода истории, нет гарантий Божественного благого предопределения, а есть лишь стихия полнейшей исторической ответственности. Мы обнаруживаем, что подвижнический тезис о соединении с Богом не по сущности, а только по

энергии влечет за собой также и определенное отношение к истории; а в конечном итоге, всевозможные выводы из этого тезиса затрагивают все области жизни.

Следуя в русле исихастского мышления, мы заключаем, что история совершается так же, как индивидуальная судьба. Как в индивидуальной судьбе нет гарантии соединенности с Богом, и нет никаких предохранительных устройств от падения, от утраты Богообщения — так же точно их нет и в истории, в жизни всего мира.

А что есть вместо этого? Есть стихия открытости. В каждый момент только от нас, от нашего прямого усилия зависит, войдем ли мы в соединение с Богом, или нет. И это значит, что личная наша судьба открыта. Ты сделал это усилие — судьба одна, ты этого усилия не сделал — судьба иная. Как раз об этом говорит Евангельский эпизод, который именуется Притчей о разбойнике благоразумном. С позиций юридической трактовки христианства, преобладающей на Западе, всегда представляло большую трудность понять этот эпизод.

Речь идет о разбойнике, который раскаялся, уже будучи на кресте. До этого он вел свою разбойничью жизнь, т.е. жизнь необычайно скверную и греховную. Однако за какие-то секунды до гибели он совершил усилие Богообращенности, цельным своим существом обратился ко Христу и воззвал к Нему. И Христос отвечал: "Истинно говорю тебе — ныне же будешь со Мною в раю". В картину сущностной соединенности с Богом все это очень плохо укладывалось. Как же так? Он всю жизнь был разбойником, и покаялся за какую-то секунду до смерти — уже, как говорится, не от хорошей жизни. И Христос говорит ему: "Ныне же будешь со Мною в раю". Я бы рискнул сказать, что только с позиций православной картины энергичной соединенности человека с Богом, соединенности, которая держится только прямым усилием человека, и больше ничем, только с таких позиций мы можем сразу и до конца принять и понять этот рассказ. Ибо в рассказе дана картина открытой истории и открытой судьбы. Как бы высоко ни поднялся человек, он всегда может пасть. Он погасил свое духовное усилие — никаких накоплений нет, их не существует. И напротив, если он сумел достичь цельной обращенности к Богу, то это становится его судьбой, что бы ни было прежде.

Это и есть то, что называется православной эсхатологией и православной апокалиптикой. Смысл и судьба не определяются заданным заранее образом, не существуют на уровне предопределения, но решаются в каждый миг заново. Мы живем в открытой вселенной, и лишь собственным усилием вносим мы в нее категории смысла и судьбы. Вне нашего усилия они не существуют. Отсюда следует и определенное понимание того, что называется смыслом истории. Смысл истории — это просто то, какую она оказалась в момент окончания своего. Именно так понимается в Православии Страшный суд. То, с чем ты пришел к смерти своей, каким ты оказался в час

смерти своей, это и есть твоя судьба. Если ты на своем предыдущем пути достиг такой организации своего существа, которая именуется режимом непрестанной молитвы, — ты можешь ожидать, что в момент конца эта непрестанная молитва будет звучать в тебе, и судьбой твоей окажется соединение с Богом, судьба благоразумного разбойника. Если этого не было, то, как говорят подвижники, "я не знаю — кто ты, и мне за тебя страшно". Это все — типично энергийные формулы, формулы, выражающие стихию энергийной соединенности с Богом.

Духовное усилие, которое требуется от нас, согласно православной мистике, выражается формулой: "стяжание благодати", или, как говорил преп. Серафим, Саровский, — "стяжание Духа Святого", потому что, по православному словоупотреблению, благодать — это Божественная энергия, которая непосредственно ниспосылается в мир Третьей Ипостасью, Духом Святым. И усилие наше заключается в попытках уловления благодати — для чего необходима особая ориентация всех наших энергий — предельная, запредельная или, в иных терминах, экстагическая. В православии было развито подробное учение о том, какими свойствами обладает эта окончательная ориентация энергий человека, и как она достигается. По существу, это учение представляет собой цельную энергийную модель человека. Здесь человек характеризуется всей совокупностью своих разнонаправленных устремлений или энергий — тем, что можно называть энергийным образом человека. И здесь детально прослеживается, что и как человек должен делать со своим энергийным образом для достижения цели духовной жизни. Мы не можем сейчас входить в подробности этого учения, и в завершение лишь укажем его основные разделы.

Прежде всего, человек должен устранить то, что в аскетике именуется *страстями* — состояния поглощенности или одержимости, исключаяющие обращенность к Богу. Эта духовная работа творится с помощью *покаяния*. Затем человек достигает сосредоточенности, сведения всех своих устремлений и помыслов воедино, в некий внутренний центр, который отождествляется с сердцем человека. И наконец, после этого приготовления, все собранное в сердце множество энергий устремляется к Богу: энергийный образ человека принимает вид запредельной, экстагической сфокусированности. Это и есть уже стяжание благодати, соединение с Божественными энергиями; и эти высшие ступени духовного пути исихазм издавна отождествляет с созерцанием Фаворского света, который дано было видеть ученикам в событии Преображения Христа.