

ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ИСИХАЗМА И СОВРЕМЕННЫЕ ПОИСКИ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

1. Аскетическая традиция Православия, исихазм, ныне признана стержнем и ядром православной духовности. Причины к тому вполне основательны. Православный разум предпочитает всегда базироваться на опыте, а не на отвлеченных постулатах; но опыт он понимает расширенно, с непременным включением в его сферу духовного и религиозного опыта в его главных видах. Во всем опыте человека выделенную роль играет *опыт конститутивный* – такой, в котором формируется сама личность человека, структуры его идентичности. Для православного сознания, этот конститутивный опыт есть опыт христоцентрического Богообщения – восхождения к соединению со Христом в Св. Духе, мыслимому как совершенное соединение человеческих энергий с нетварной Божественною энергией. Это – особый, уникальный род опыта, ибо в нем актуально совершается претворение человека, во всей цельности его существа, в иной способ бытия, что Православие именует «превосхождением естества». В своей уникальности, он не достижим ни в каких практиках обыденного существования человека, но требует особой же бытийной стратегии – такой, в которой человек стремится осуществить альтернативу всему строю и способу своего эмпирического бытия. В обычной мирской жизни, человек лишь частично и урывочно получает подобный опыт, и осознание этого ведет к устройению специальной практики, всецело посвященной его обретению. Данная практика и есть практика исихастской аскезы.

Естественно ожидать, что стержневая роль исихазма сказывается и в сфере этики. Аскетическая традиция отнюдь не ставила целей создания какой-либо собственной этики, отличной от этики общеправославной, общецерковной. Сообщество аскетов рождалось ради «единого на потребу», с одной целью обретения опыта духовного восхождения. Но, как быстро обнаруживалось, обретение этого уникального опыта требует специальной, строгой методической дисциплины и особой организации всего существования подвижника – требует создания некоторого цельного способа «жизни в подвиге». Эта жизнь в подвиге необходимо включала в себя и этические аспекты: отношение к Богу, отношение к собратьям-аскетам, к покинутому мирскому обществу – все это было прямо связано с этическими проблемами; и формирование определенной «внутренней этики» исихазма оказывалось необходимою частью становления аскетической традиции. Притом, эта внутренняя этика проходила эволюцию, в итоге которой сложились две этические формации, при единстве устоев обладающие и заметными отличиями: одна из них отвечает фазе формирования традиции, другая же – фазе выхода традиции в мир. Этот принципиальный факт до сих пор не был отмечен и изучен в науке. А между тем, особый авторитет подвига и подвижников в православном сознании делает изучение исихастской этики весьма важным для познания этоса Православия.

Ниже мы дадим самую сжатую характеристику двух выявленных нами формаций этики исихазма, «ранней» и «поздней».

2. В генезисе исихастской аскезы ведущую, формообразующую роль играло мощное стремление к исходу из мира, импульс абсолютного разрыва с мирским укладом: *порыв в пустыню*. Столь же формообразующую роль этот *импульс Ухода* играл и в истоках исихастской этики. Вновь подчеркнем: жизнь в подвиге отнюдь не желала строить для себя некую особую этику, принимая полностью устои этики Нового Завета, данные в Нагорной Проповеди, в заповедях Христа. Напротив, подвижники считали, что этим устоям они должны следовать много строже, чем простые миряне. Уже в самой ранней монашеской литературе мы прочтем: «Бог снисходит ко грехам в миру, но не снисходит ко грехам в пустыне. ... Не по мирской мерке взыскивается с того, кто удалился от мира»¹. И тем не менее, всевластный импульс Ухода неизбежно сказывался и на этическом поведении исихаста-анахорета, придавая ему многие специфические особенности.

Поражает, прежде всего, каким озадачивающим, парадоксальным образом нередко тут обращаются с заповедью любви к ближнему. Литература раннего монашества, начиная с

¹ Великий Патерик или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. М., 2005. С.42.

«Апофтегм», полна описаниями случаев, в которых отцы-пустынники проявляют и проповедуют то, что с обычных мирских позиций есть крайний индивидуализм и эгоизм, равнодушие к ближним, порой жестокость. Вот – авва Муций, бывший в обители вместе с восьмилетним сыном своим, видит, как сына держат в лохмотьях, без вины часто бьют, так что тот плачет – однако «не трогали его обиды, ему [сыну] наносимые, но еще и радовался» тому, что сам при этом «усовершенсился в смирении»². Общие же наставления анахоретов прямо и четко говорят: «Всеми силами старайся разорвать всякий союз мирской»³. Из самых известнейших – апофтегмы об авве Арсении, знатном царедворце, затем – великом подвижнике. «И был к нему глас: Арсений! бегай от людей, – и спасешься». Арсений «бегал» и от собратьев-монахов, так что однажды «авва Марк сказал авве Арсению: для чего ты бегаешь от нас? Старец отвечал ему: Бог видит, что я люблю вас, но не могу быть вместе и с Богом, и с людьми»⁴.

В последних словах старца – емкая формула, дающая ключ к пониманию этих черт ранней исихастской этики. Создание исихастской практики было духовным творчеством, требующим полной концентрации на собственном внутреннем мире, который надлежало не только наблюдать пристально, но и трансформировать в корне. Для этих целей надо было найти, развить средства и методы, которых не имел прежде ни языческий, ни христианский опыт. Подвигу предстояло стать духовным искусством восхождения к обожению по «райской лестнице» из многих ступеней; и строгий канон этого искусства, сложный и изощренный, – *органон* исихастской практики – вырабатывался в сообществе подвижников в течение тысячелетия, с 4-го по 14-й век. Задание практики постепенно раскрывалось как задание небывалого рода и масштаба, требующее каких-то еще неведомых трансформаций всего себя; и это говорило, что разрыв с миром тут должен быть полнейшим, абсолютным. Отрыв, отталкивание от мирского существования и уклада в раннем исихазме достигали предельного градуса: аскетический опыт говорил, что только так может продвигаться духовное делание, и подвижник доподлинно не может «быть вместе и с Богом, и с людьми».

В итоге, исихастская этика складывалась как этика личного спасения, добываемого на путях совершенного разрыва с миром и отсечения всякого общения, в истовой уединенной работе тотальной трансформации себя. Бесспорно, то была этика с немалым индивидуалистическим уклоном; но важно заметить, что этот уклон не достигал полноты господства и, вопреки частым обвинениям, эгоистический индивидуализм и безразличие к ближнему далеко не были определяющими чертами аскетической этики. Даже приведенная нами фраза Арсения, суровейшего из анахоретов, начинается словами «я люблю вас». Заповедь любви к ближнему никак не предавалась забвению, сколь мало совместимыми с нею ни виделись бы отдельные акты. Принципы участия к ближнему, творения милостыни, добродетели прочно переходят из общехристианской этики в этику аскезы, свидетельства чего изобилуют в раннемонашеской литературе. А краеугольное положение о неотрывности любви к Богу от любви к ближнему не только не забывалось, но и получило развитие в ярком образе, что стал широко известен как «круг аввы Дорофея». Далее, уже в раннем исихазме зарождается мотив общецерковного и даже общечеловеческого смысла и значения подвига, осознание того, что этим смыслом является не одно лишь индивидуальное спасение, но спасение всех. На эту тему – ряд глав в авторитетнейшем «Слове о молитве» Евагрия (4 в.), напр., главы 40, 124, 125.

Итак, следует признать: уже и в ранний период исихастская этика – никак не этика «спасения одного себя», не этика эгоизма и самоизоляции; при всей своей специфике, она остается этикою христианской любви, пускай и в особом «аскетическом изводе».

Далее, к устоям исихастской этики безусловно принадлежат борьба со страстями, покаяние и смирение, взятые в их нравственном содержании. Смирение и покаяние, сокрушение о грехах, – стержневые нравственные установки исихазма, а равно и ключевые принципы новозаветной этики в целом. Сильнейший акцент на них и в аскезе, и во всем этосе Православия связан с тем, что в этих установках этика соединяется с онтологией, с икономией пути человека к Богу. В покаянном исповедании своих грехов человек осуществляет раскрытие своей внутренней реальности навстречу слову и суду Божию. Смирение же – противоположность гордыни; и как гордость

² Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С.39.

³ Наставления монаха Исаяи пречестной монахине Феодоре // Митерикон. СПб., 1996. С.148.

⁴ Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С.15, 17.

закрывает человека от Бога, так смирение, дающее человеку увидеть, что путь к Богу открывают ему вовсе не достоинства и заслуги, а лишь простая истовая молитва мытаря, – делает человека разомкнутым, открытым для встречи с Богом, Который «смирением дает благодать».

Из сказанного уже рисуется облик этики исихазма: это – практическая этика и по преимуществу, индивидуальная этика; это также этика строгого Ухода, сугубого разрыва с миром; этика борьбы со страстями; этика покаяния и смирения. Этот ряд свойств влечет два глубоких вывода. Во-первых, исихастская этика имеет всецело опытную природу, она строится не на теоретических постулатах, но лишь на опыте, причем антропологическом, а не социальном; это – *опытная этика*. Во-вторых, суждения в рамках этой этики суть нравственные оценки действий и помыслов, устремлений, импульсов человека; иначе говоря, это – суждения об устройении энергий человеческого существа, а не каких-либо его сущностных, эссенциальных свойствах. Эта этика не обращается вообще к концепту сущности человека и прочим понятиям эссенциалистского дискурса, это – *энергийная этика*. Данный вывод, определяющий общую природу этического дискурса исихазма, принципиален, этой природой объясняется целый ряд важных особенностей. К примеру, энергийная этика не может быть *нормативной этикой*; как далее мы увидим, в определенных случаях она может квалифицироваться как *сверхнормативная*.

В значительной мере, энергийная природа этики усваивается и Православием в целом. Добавим также, что все обнаруженные нами свойства раннеисихастской этической формации расходятся с классической европейской этикой Нового Времени, характеризуя эту формацию как сугубо *неклассическую этику*. В этике зрелого исихазма неклассические особенности получают дальнейшее развитие.

3. С течением столетий, в стратегии исихастской жизни импульс Ухода сменяется импульсом Возврата. Множество свидетельств, относящихся к стадиям зрелого позднего исихазма, рисует вместо «бегства от людей» – полярно противоположные установки. У преп. Паисия Величковского Возврат распространяется пока лишь на собратьев-монахов, но зато достигает великой активности: «Старец по целым дням был занят с братией, двери его келлии не закрывались... Одни уходили, другие приходили»⁵. У Оптинских же старцев снимаются уже все ограничения и барьеры в общении, а его интенсивность еще более нарастает. Таким было служение Старца Амвросия: «К нему шли и писали люди разных званий и состояний, пола и возраста... С утра до вечера Старец принимал посетителей... Набьется полная келья, Старец едва выбирался из толпы, нередко оставляя в руках народа и верхнюю свою рясу... И опять и опять принимал и толковал, толковал и принимал, иногда часов до одиннадцати ночи»⁶. Но даже и этот Возврат – еще не предел. В служении о. Алексия Мечева, старчество становится «старчеством в миру», и в нем достигается еще новая грань Возврата, грань общения старца-исихаста с ближними. О. Алексей – уже не монах, и живет среди своей паствы. Он связан с нею тесно и постоянно, отнюдь не так как старец-монах с наезжающими к нему, и у него вокруг – не столько его «посетители», сколько скорее его семья – «паства-семья, связанная внутри себя узами любви», как характеризовали мечевскую общину. О главе же «семьи», батюшке Алексею, сказано было: «Он жил на людях, посреди людей, для людей; никогда, кажется, не был один»⁷.

Контраст с ранней анахорезой неизмерим – но при всем том, логика такого развития понятна и закономерна. При всей неизбежности и необходимости Ухода в зачатке исихастской аскезы, Возврат изначально признавался ею как надлежащее. Вот апофтегма, приписываемая самому основателю этой аскезы, Антонию Великому: «Сказал авва Антоний: «Древние отцы выходили из града в пустыню и были исцелены, и сами становились врачами. И вернувшись оттуда назад, исцеляли других...»»⁸. Обожение всегда понималось отнюдь не как цель, телос одной только исихастской практики, но как цель христианской жизни и тем самым – как общечеловеческое, соборное задание. Едва ли оспаривалось, что исихасты должны стать учителями, помощниками, поводырями другим в исполнении этого задания; но до поры, как далее говорит та же Антониева апофтегма, им надо было следовать указанию «Врачу, исцелися сам» (Лк 4,23). Искомым

⁵ Прот. Сергей Четвериков. Старец Паисий Величковский. Париж, 1988. С.119.

⁶ Схиархимандрит о. Агапит (Беловидов). Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. С.82-85.

⁷ С.Дурылин. Памяти о.Алексея // Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С.26.

⁸ Великий патерик. С.13.

«исцелением врача» было достижение аскезой зрелых форм, создание искусства Умного делания, метода и Органона исихастской практики.

Когда же эти внутренние задачи аскезы в существенном получили решение – т.е. ко времени Исихастского Возрождения 14 в. – Возврат начинает постепенно осознаваться как реальное задание исихаста и как стратегия исихастской традиции в целом, магистральная стратегия исихастской жизни. Затем крушение Византии повлекло неизбежный кризис традиции; но по мере преодоления кризиса, начиная с 18 в., вновь возрождается и тема Возврата – на сей раз, в контексте Филокалического возрождения в Греции и России. И здесь происходит не просто восстановление прежней тенденции и стратегии, но творческое создание новых форм. Русское старчество, развивающееся с середины 19 в., – новое явление в истории исихазма, осуществляющее Возврат по-новому, существенно глубже. Русские старцы – искушенные исихасты, избравшие миссию духовного руководства обширными кругами мирян и совершавшие таким путем передачу, трансляцию исихастской духовности окружающему христианскому обществу. Выше мы видели, как интенсивно происходила эта передача. С появлением «старчества в миру» взаимодействие аскезы и социума достигает, быть может, предельной углубленности, и Возврат исихазма в мир близится к полноте. Чтобы понять, какие же изменения исихастской этики несли эта стадия Возврата, взглянем в служение русских старцев.

В своем общем характере, это служение есть *общение*: общение с окормляемыми, пасомыми. У этого общения – ряд важных отличий. Прежде всего, это сугубо личное и неформальное общение, «на человеческом уровне», не заключаемое в рамки никаких правил, регламентов и институтов, будь то светских или церковных. Далее, это общение отличается уникальной широтой, круг его едва ли не безграничен: *старец принимает всех* – всех православных и даже не только православных (хотя, безусловно, в своем служении он представляет православную духовную традицию и ей следует). И самое существенное, в этом общении достигается и необычайная глубина, ибо старцу по его духовному дару, харизме старческого служения, открыты помыслы, открыт внутренний мир того кто пред ним. Беседа со старцем затрагивает сами основания этого мира и может изменять их, так что акт общения со старцем был всегда глубоким событием.

Ясно, что общение старцев прямо связано с этикой. Едва ли не главная его черта – огромная, безмерная участливость к человеку, заботливое вхождение в его ситуацию. Жизнеописание Амвросия говорит: «Батюшку нельзя себе представить без участливой улыбки... без заботливого взора... и без того оживления во всем, с которым он вас выслушивает, и вы понимаете, что в эту минуту он весь вами живет, и что вы ему ближе чем сам себе»⁹. Это готовное и полное принятие ближнего, разделение его опыта и его забот имеет несомненные нравственные мотивы. Те, кто приходит к старцу, приходят не просто с «опытом», а с тяжким грузом, всех сущих видов его: начиная от болезней и бедности, включая душевное горе, всевозможные страдания и скорби, несчастья, распри... и заканчивая духовными сложностями, тупиками запутавшегося сознания. И *истинный смысл, истинное содержание общения старца состоит в снятии этого груза путем взятия его на себя, переложения на свои плечи*. Именно для этого старец в общении «весь вами живет», для этого его прозорливость и внимательность, участливость, ласка. Ибо иначе вашего груза у вас не взять, скорби не снимаются по внешнему указанию – но они могут быть сняты, облегчены изнутри, в устройении общего, единого лада общения меж вами и старцем. И есть изобилие свидетельств того, что это доподлинно совершалось. Взятие старцем на себя ноши Другого было повседневной реальностью его служения.

Вхождение внутрь мира Другого и взятие ноши Другого целиком зиждутся у старца на его духовной харизме; имея общие элементы с психотерапией, психологическим консультированием, труд старца имеет и коренные отличия от них. Труд этот движим иными силами, успех ему обеспечивает не «профессиональное мастерство», а благодать, стяжать которую ему помогает твердое стояние в духовной традиции и в искусстве Умного Делания. О каждом из старцев можно прочесть, как в ответ на хвалы его деяниям он отвечал, что сам ничего не может содейть, а дело его творится лишь милостью и благодатью Господней. Иными являются и плоды этого труда. То устройство внутреннего мира, внутренней жизни, которого старец вам дает возможность достичь, –

⁹ Там же. С.182.

не просто «нормальное» состояние сознания: сознание вводится здесь в перспективу и в русло жизни во Христе.

Кажодневное взятие на себя ноши Другого – тягчайший труд, измощающий и едва ли посильный для любого. Старец же Амвросий, как и старец в миру о. Алексей Мечев были немощны и болезненны. Чем же могло держаться их служение, что давало для него силы? Ответ очевиден: главным условием старческого служения и источником его сил могло быть единственное, *любовь*. Из всех рассказов о русских старцах выступает, прежде всего, их безмерная наделенность даром любви. В этом даре соединяются воедино обе заповеди Христа: служение старца – любовь к ближнему, но силы для этого служения он почерпает в любви к Богу. Стремясь к Богу, старец-подвижник достигает вершин Умного делания, достигает синергии, сорботничества с благодатью – и получает по благодати силы, делающие его любовь к ближнему неисчерпаемой, безграничной. «Любить ближних... было жизнью и дыханием его»¹⁰, – говорит жизнеописание старца Амвросия. О старце же Алексии Мечеве свидетель, близко знавший его, пишет: «О любви были все наставления, все слова, все проповеди о. Алексея... Единое и высочайшее, чему служил он, – любовь»¹¹. Такие свидетельства изобилуют о каждом из русских великих старцев.

Отсюда уже выступает облик некоторой цельной этики. Любовь, которою движимы жизнь и служение старцев, – это любовь Христова. У христиан она всюду и всегда признается высшим началом христианского существования и, в первую голову, его этики; но чаще всего это признание остается лишь риторическим, формальным. С русским же старчеством обстоит иначе: здесь любовь Христова предельно наглядна и действенна, ежедневно воплощаясь в делах, в служении старца. И это значит, что здесь она в полной мере актуализует свою природу – разворачивается на практике в цельную *этику любви Христовой*. Эта-то этика и есть «этика Возврата», этическая формация, создаваемая исихастской традицией в ее поздний, зрелый период.

Стержень и ядро этой этики – совершенное *принятие Другого*. Эта формула должна пониматься здесь в самом сильном смысле: она означает отнюдь не «хорошее» или «участливое» отношение к Другому, но буквально – всецелое принятие Другого в себя, его внутреннего мира – в мир старца. При этом, разумеется, боли, скорби, проблемы Другого тоже переходят к старцу, реально воспринимаются и (со)переживаются им. Беря их на себя, старец вбирает их в христоцентрическую перспективу своего мира, и в свете благодати Христовой ему открывается путь облегчения скорбей, решения проблем. Важную роль при этом играет молитва: принятие Другого у старца необходимо включает и молитву за него. Итак, этика старческого служения – это *этика принятия Другого*, в описанном сильном, предельном смысле принятия.

Следующее из ключевых свойств этой этики, а равно и определяющей ее любви Христовой, – их *сверхнормативный* характер. Как мы говорили, старец принимает всех. Круг тех, на кого распространяется его служение любви, никем и ничем не ограничен, нет никаких признаков, нормативов, которые разделяли бы тех, кто «достоин» и кто «недостоин» этой любви, никто из ее круга не исключен. В этом своем качестве, служение любви старца следует искупительной жертве Спасителя, также сверхнормативной – приносимой за всех без исключения. Этика старческого служения не рассуждает, не регламентирует, это – *этика сверхнормативной любви Христовой*.

Оба указанные свойства – новые для исихастской этики, это – отличительные свойства ее поздней формации. Налицо и другие заметные отличия. Сопутствовавшие Уходу индивидуалистические тенденции практически исчезают; вдобавок, поскольку служение старцев несет и черты социального служения, новая формация есть уже не только индивидуальная, но и социальная этика. Вместе с тем, эта формация сохраняет и устои формации предшествующей, «этики Ухода». Прежде всего, нисколько не умаляется значение покаяния и смирения. Смирение истово блюдет старцем, и в своем душепопечительстве он также научает смирению. Наряду с любовью, смирение – самая яркая, выступающая черта в облике старцев, и обе эти черты всегда вместе, рядом, образуя нераздельную двоицу: союз любви и смирения, какой видим мы и в служении Самого Христа. Борьба же со страстями, как и в ранней формации, как и в этике общеправославной, остается основным полем нравственной практики. Наконец, вполне очевидно

¹⁰ Там же. С.127.

¹¹ С. Дурыйлин. Цит. соч. С.24-25.

и сохранение внутренней природы исихастской этики: вторая ее формация, как и первая, есть этика опытная и энергичная.

Описанные формации этики исихазма поучительно сопоставить с современными тенденциями этической мысли. Мы уже констатировали, что ранняя формация – не эссенциалистская и не нормативная этика, и потому – этика неклассическая. Как нетрудно увидеть, в зрелой формации неклассические свойства, углубляясь, складываются уже в содержательную альтернативу основаниям классической этики.

Мы обозначили основной принцип этой формации как принятие Другого. Ведущей же тенденцией в современной этике является именно ориентация на Другого, установка приоритета Другого. Глубже всего эта тенденция воплотилась в этике Э.Левинаса – самой влиятельной этической теории конца 20 в., верховный принцип которой – ответственность за Другого. В полном тексте доклада мы кратко сопоставляем ее с этикой русских старцев; детальное же сопоставление двух этих этик остается актуальной задачей.

В наши дни гуманитарное сознание продолжает еще испытывать кризис, порожденный вынужденным отказом от прежних классических теорий. Идут поиски неклассических альтернатив, и опыт критики классических представлений указывает направление поисков. Как ясно уже, новая этика не должна быть отвлеченной и доктринальной, эссенциалистской, она также не должна быть жестко нормативной, авторитарной, закрепляющей отношения подчинения, подавления человека, не может опираться на старую конструкцию этического субъекта и т.д. Отказ от отвлеченных учений заставляет обратиться к опытной почве: становится актуален поиск новых источников, новых полей этического опыта, оставшихся прежде вне поля зрения науки. И вовсе не парадоксально, а напротив, логично то, что таким *новым* полем оказываются этические позиции *древних* духовных традиций и практик: здесь опыт издревле осмысливался на сугубо неклассических путях.

Отсюда явствует, что ценные ресурсы для современной этической мысли заключает в себе и этика исихазма – в особенности, ее зрелая формация, несущая многие черты «новой этики». Этика служения русских старцев (к которому близко и современное греческое старчество) – это этика принятия Другого, этика общения и диалога, которая не является авторитарной этикой, этикой власти (несмотря на важное место в ней принципа послушания). Это – чуждая отвлеченности, опытная и энергичная этика, и в принципе энергичности она имеет продуктивный принцип, способный служить альтернативой принципу сущности в классической этике. Все это создает возможность ее плодотворного участия в идущих нравственных поисках современного человека.