



**С.С. Хоружий**

## **АФОНСКАЯ АСКЕЗА КАК ШКОЛА ЛИЧНОСТИ И СТРАТЕГИЯ СОЦИАЛИЗАЦИИ<sup>1</sup>**

В одной из книг об афонских подвижниках рассказывается о русском иноке Иоанне, подвизавшемся на Святой Горе, в Молдавии и в России в 18 и 19 вв. После странствий по российским монастырям, Иоанн достиг монастыря Нямец в Молдавии, где был со своею общиной старец Паисий Величковский, и в общежительном монашестве пробыл там до кончины старца.

Вскорости же после нее, он пошел на Афон, где был отшельником-безмолвником несколько лет; но затем возвратился в Молдавию и там подвизался также один, но подле монастыря и участвуя в общих послушаниях.

После пяти лет такой жизни он уходит вновь на Афон и живет в полном отшельничестве, однако через три года Афон разоряют разбойники, и он вынуждается его покинуть. Снова Иоанн водворился в Нямец, но не в монастырь, а в пустынную келию, и жил в безмолвии неподалеку от другого отшельника, инока Платона, одного из ближайших учеников старца Паисия, служившего советником и наставником для братии. По кончине Платона, Иоанну пришлось покинуть безмолвие и самому стать наставником для братии.

Вот как описывает он этот новый поворот: «Братия плачут, всегда меня беспокоят, даже до конца разорили безмолвие мое. И начал я помышлять, что делать: если мне жить здесь, то братию надобно до конца любить и душу свою за них положить... Если же удалиться, как Бога не прогневать тем, что себе одному буду искать покоя, а братию оставлю скорбеть без всякого утешения; а больше той любви нет, как положить душу свою за брата своего»<sup>[1]</sup>. Пребывая в этих сомнениях, после малого периода служения для братии, Иоанн все же покидает Нямец и удаляется в безмолвие, в келию недалеко от другого монастыря именем Ворона. Там провел он поздние свои годы, по словам его, «подобно как в раю, во всяком спокойствии и тишине»; там и закончились дни его.

В этом рассказе перед нами проходит как бы некое челночное существование: много раз иннок повторяет те же два противоположно направленные движения: уход – возврат, уход – возврат..., хотя этот возврат и не в мирское общество, а в общество монашеской братии. Эти повторения не должны показаться странными. Как нетрудно увидеть, повторяемые движения – это два первичных импульса, две базовые стратегии существования человека как «существа общественного», по Аристотелю: уход в себя – выход к людям, в общение. Разные люди их сочетают очень по-разному, тут сказывается уникальный рисунок личности и судьбы; но в православной аскезе между ними устанавливается вполне определенная связь и последовательность.

---

<sup>1</sup> Доклад на Международной конференции «Афон — уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23-26 июня 2012 г.

В данном случае, уход в себя – это уход в священнобезмолвие, в уединенное творение непрестанной молитвы, в прохождение Умного Делания, возводящего человека к встрече со Христом в Божественных энергиях, в синергии и обожении. Такой уход – это полное переустройство человека, и чтобы его достичь, чтобы обрести искусство Умного Делания, уход от общества и общения, отказ от всякой социализации оказывается необходимостью. Инок Иоанн говорит о себе: «никак не могу быть с народом, а наипаче с мирянами», «бегал братию, любил молчание» – и эти его слова прямо повторяют бесчисленные свидетельства древнейшей исихастской литературы, так называемых «Апофтегм» Отцов-пустынников. Достаточно вспомнить одну из самых знаменитых апофтегм, глас, обращенный к авве Арсению, прежде бывшему высоким сановником: «Арсений! бегай от людей и спасешься!». Это – уход в себя как уход в пустыню, абсолютный уход, и он служит необходимым условием начала исихастского подвига. Соответственно, он составляет и неотъемлемую часть афонской аскезы, самого феномена Афона. Афон отъединен от мира, его создал порыв в пустыню, и по сей день этот порыв в полной мере ощутил и воплощен на Святой Горе.

В то же время, исихазм никогда не отрицал, не отвергал и другой, противоположной установки, выхода к людям и в общение. Но при этом, оба первичных импульса в конституции «общественного существа» он не считал независимыми друг от друга. Изначально он видит их тесно связанными между собой, образующими единую икономию, в которой реализуется назначение личности и общества; и в этой икономии, *меж ними – определенная очередность*. По одной из апофтегм, приписываемой самому Антонию Великому, основателю христианской аскезы, сначала необходимо «выйти из града в пустыню», дабы самому найти путь, «получить исцеление», и лишь вслед за тем, «вернувшись оттуда назад, исцелять других»<sup>[2]</sup>, становиться другим помощниками и наставниками в прохождении того же пути переустройства личности и духовного восхождения. Притом, имеется главное, критически важное условие: при возврате не должно быть утраты добытых плодов, разрушения выстроенного в безмолвии духовного уклада! Инок Иоанн о последствиях одного из своих возвратов пишет: «Вышел я, плача, и стал размышлять: какое я собрал богатство на Святой Горе – здесь все расточил»<sup>[3]</sup>. Главное условие не было выполнено, возврат оказался преждевременным – и инок снова вернулся в пустыню.

Таким образом, в истории Иоанна можно видеть неполное, не достигшее довершения осуществление того «возврата из пустыни», который предполагается совершенным образом исихастской практики, входит в ее конечные задачи. Подобный возврат – вхождение в сообщество людей, включение в общение и в среду – есть то, что в научном словаре именуется *социализация*.

«Исихастская социализация» – для старых и еще до сих пор популярных представлений о пустынночестве, об исихазме такое выражение звучит как самопротиворечие, оксюморон. И тем не менее, оно соответствует реальному существу исихастской практики. Социализация же – одна из важнейших тем и проблем современного быстро меняющегося общества. В этом обществе разрушаются прежние устоявшиеся типы и способы социализации, появляются новые, связанные со специфическими особенностями сегодняшнего мира – глобализацией, компьютеризацией, виртуализацией; и человек с беспокойством замечает, что эти новые механизмы социализации и коммуникации заставляют его утрачивать свою человечность. Они обедняют его личность, его отношения с другими людьми и с бытием, и человек отыскивает возможности противостоять этому процессу, пытается находить иные стратегии социализации, такие, которые несли бы не разрушение, а укрепление и рост его личности.

В свете этих современных обстоятельств представляет интерес взглянуть пристальней на формы и механизмы исихастской социализации. В чем, прежде всего, ее

существо, к каким социальным ролям она направляется? В нашем примере, недовершавшиеся опыты социализации инока Иоанна заключались то в участии в совместных послушаниях с братией, то в служении духовного советника и наставника для братии своего монастыря. В первом случае, его опыт отвечал минимальной, зачаточной социализации, которая охватывала лишь немногие стороны существования и личности; но даже и такая социализация оказывалась несовместима с исихастской аскезой на ранних ее этапах, когда полнейший уход в себя выступает как безусловная необходимость для установления и держания исихастского строя личности. Во втором же случае, его опыт явно выводил к известной, классической для православного подвижничества, роли *старца*. С этой ролью, в ее зрелом воплощении, связан уже совершенно иной уровень социализации; это – богатая и сложная социальная роль, которую нам следует рассмотреть со вниманием.

Прежде всего, мы и здесь встречаем две формы или два рода служения, которые различаются меж собой по широте и полноте социализации. Инок Иоанн приближался к тому древнейшему старчеству, которое возникло одновременно с самим пустынночеством и было его необходимой частью. Здесь старец, *heron*, пребывал в общении с другими монахами, с одними для духовного наставления и совета, с другими же, своими учениками, – для теснейшего духовного и душевного руководства всем внутренним миром и внутренней жизнью их. Эту древнюю, исконную форму старчества представлял и великий старец Паисий Величковский, от которого Иоанн, бывший в братстве его, воспринял первые начатки исихастского подвига. Тут старцем развивались социальные практики общения, воспитания, учительства, однако лишь в ограниченном кругу, куда входили лишь члены узкой группы монашествующих. Но наряду с этим, также искони известна была и такая форма, где это ограничение снималось, и исихастская социализация вбирала в свою орбиту как монахов, так и мирян, могла включить, вообще говоря, всякого человека. Именно в этой форме исихастский возврат осуществлялся в своей полной мере; о ней мы и будем далее говорить.

Самым известным и обсуждаемым ее примером является, несомненно, русское старчество 19-20 вв., со знаменитым его очагом в Оптиной Пустыни. Это, действительно, яркий и поразительный пример! Удивительная деятельность старца Амвросия (Гренкова), описанная в «Братьях Карамазовых», поучительна во множестве отношений и в том числе, как феномен социализации. Но сейчас нам надо заметить, что полномерный исихастский возврат – это далеко не только русское старчество. На поверку, это уже и служение самого Антония Великого: согласно Житию Афанасия, в последний период его подвижничества к нему стекались и пустынники, и обычные миряне. Затем, в эпоху Византийского Исихастского возрождения, это – служение учеников преп. Григория Синаита, которых он посылал в мир, а равно и служение многих исихастов, которые исполняли самые различные социальные роли: как известно, в эту особую эпоху влияние исихазма распространялось решительно на все области общественной, культурной и даже политической жизни.

Какие же общие свойства объединяют весь этот широкий спектр выходов исихазма в мир? каковы общие характеристики исихастской социализации? Первые вехи для ответа дает сама исихастская традиция. Прочитаем немного полней апофтегму аввы Антония, говорящую о возврате аскета в мир: «Древние отцы выходили [из града] в пустыню, и были исцелены, и сами становились врачами. И вернувшись оттуда назад, исцеляли других»[4]. Как видим, социальная роль аскета в миру уже во времена Антония представляется как роль врача, передается врачебной метафорой. Эта медицинская параллель прочнейшее закрепляется в исихастском сознании, и в наши дни ее снова выражает афонский подвижник игумен Софроний (Сахаров): «Обычное сознание святогорцев, что Афон – это большая лечебница»[5]. Рассматривая пристально исихастскую социализацию, мы можем расширить эту врачебную метафору, дополнив ее некоторыми родственными уподоблениями. Мишель Фуко, развивая свою теорию

практик себя, провел весьма детальное исследование позднеантичных практик и указал, что уже в античности выделялись в единую группу три практики, внутренне связанные между собой, куда входит и врачевание. Он пишет: «Три рода деятельности – лечение, управление другими, управление собой – в греческой, эллинистической и римской литературе постоянно сравниваются с искусством кормчего»<sup>[6]</sup>. Три названные занятия родственны между собой, и их общую суть античная культура передавала метафорой судовождения. Для всей этой группы, продолжает Фуко, «греки и римляне... пытались учредить некую *tekhnē* (искусство, отработанную систему приемов, общих принципов и понятий»<sup>[7]</sup>. Можно с основанием полагать, что раннехристианскому сознанию, которое создавало исихастскую практику, была также присуща эта черта, отвечавшая общему складу античного разума: стремление к «учреждению», формированию определенной *tekhnē*, охватывающей ансамбль родственных практик и задающей, в современных терминах, определенный тип социализации. С этим согласуется и то, что сами исихасты называли свою практику Умным Художеством, поскольку по-гречески «художеству» соответствует именно *tekhnē*. И, возвращаясь к исихастской социализации, мы заключаем, что более полной ее характеристикой будет не просто метафора врачевания, а *цельная tekhnē, охватывающая врачевание, управление другими и управление собой*.

Но надо непременно дополнить, что эта классическая античная *tekhnē*, описанная Фуко, приобретает в исихазме весьма кардинальные особенности. Здесь она воплощается *христианским человеком*, и поэтому все три входящие в нее рода деятельности теперь базируются на христианской любви и на специфически христианских формах общения, присущих икономии устремления тварного бытия к Личности-Ипостаси. В исихазме эти формы характеризуются особо глубиной межличностного участия. Уникальные свойства исихастской социализации, порождаемые ее принадлежностью к стихии личного общения и любви, ярко описывает митрополит Иоанн Зизиулас: «Ни у кого нет столь глубокого общения с человечеством и творением в целом, как у подвижника-аскета... Об отцах-пустынниках говорили, что они понимали всякий человеческий грех и всякую человеческую немощь... Подвижник-аскет любит прежде всего и превыше всего грешников, и не из снисхождения и сострадания, а от свободного экзистенциального участия к падшему человеческому состоянию»<sup>[8]</sup>. Исихастская социализация, как мы видим, – это *tekhnē*, проникнутая христианской любовью, несущая в себе экзистенциальное участие и вовлекающая в глубинное личное общение.

Ясно и очевидно, что такая *tekhnē* защищает и усиливает, возвращает начала личности в каждом человеке, к кому она обращается. Храня и развивая ее, афонская аскеза сегодня, как и в древности, продолжает служить незаменимой школой и лечебницей личности. И это делает ее огромной ценностью в современном мире, где зерно личности-ипостаси в человеке – под нарастающими и жестокими угрозами сил мира сего.

---

<sup>[1]</sup> Иеромонах Антоний (Святогорец). Жизнеописания афонских подвижников XIX века. Джорданвилль, 1988. С.234.

<sup>[2]</sup> Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев. Систематическая коллекция. Т.1. М., 2005. С.13.

<sup>[3]</sup> Иеромонах Антоний (Святогорец). Цит. соч. С.228.

<sup>[4]</sup> Великий Патерик. С.13.

<sup>[5]</sup> Архимандрит Софроний. Рождение в Царство Непокоримое. М. 2000. С.186.

[6] М.Фуко. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С.275.

[7] Там же. С.275-276.

[8] Иоанн Зизиулас. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012.С.393-394.