

Острова любви БорФеда: Сборник к 90-летию Бориса Федоровича Егорова / ИРЛИ РАН; СПбИИ РАН; Союз писателей Санкт-Петербурга; Ред.-сост. А. П. Дмитриев и П. С. Глушаков. — СПб.: Издательство «Росток», 2016. — 1056 с. Тираж 300 экз. ISBN 978-5-94668-206-0

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ И РУССКАЯ ФИВАИДА¹

С.С.Хоружий

Миновало уж много столетий с тех времен, которым принадлежат житие и деяния преподобного Сергия Радонежского. Но удивительным образом, в течение всех этих столетий не только значение преподобного для России, но как бы и его присутствие в ней, присутствие в русской жизни, русской культуре нисколько не убывают. В русской истории преподобный Сергий – фигура особого рода. История нашего отечества драматична, сложна, и почти все ее крупные фигуры, явления, события имеют очень разноречивые оценки и в науке, и в сознании нации. Как правило, по каждому из них есть целый веер расходящихся мнений. И абсолютно единичны те исключения, в оценке и восприятии которых существует полное согласие, всеобщий консенсус. Пожалуй, во всем сонме великих людей России найдется только лишь две фигуры, в отношении которых налицо подобный консенсус: это Пушкин и преподобный Сергий. Русское сознание единодушно видит в них образ совершенной гармонии и меры, соответственно, поэтической и духовной. Содеянному же ими оно столь же единодушно отводит краеугольную, основоположную роль в формировании русского человека, русской культуры, а в случае преподобного Сергия также и русской духовности и церковности.

1.

В своей общей сути, историческую роль преподобного Сергия, его значение для России выражают многочисленные общеизвестные формулы, давно ставшие классическими: Сергий Радонежский, наряду с Серафимом Саровским, – это святой покровитель Русской Земли, он – «благодатный воспитатель русского народного духа», (формула Ключевского), «строитель русского национального единства» (формула Кологривова), «духовный родоначальник Московской Руси», «служитель Пресвятой Троицы» (формулы Флоренского), «гармонический выразитель русского идеала святости» (формула Федотова) и т.д. и т.д. В конкретном же своем содержании, его деятельность и его личность поражают, в первую очередь, своей уникальной широтой: есть целое множество самых разных областей русской жизни, в которых вклад преподобного велик и важен. При этом, главными из них являются две сферы, прямо противоположные друг другу: мистика и политика. Преподобный Сергий – великий учитель русского исихазма, представитель исихастской традиции в ее подлинном существе. Вдобавок, в сфере монашеского подвига он выступил возродителем древней отшельнической линии, пустынножительства, принципы которого предполагали совершенный исход из мира, полное самоисключение из социума, из всей общественной жизни. И в то же время, на другом полюсе преподобный Сергий – великий политический деятель своей эпохи, великий государственный деятель. Это предельно разнесенные области деятельности, однако у этого человека они равным образом воплотились и реализовались. Вместе с ними, в его историческую роль уже естественно включались и области промежуточные, лежащие между этими полюсами. Коль скоро его влияние было значительнейшим и на глубинном духовном уровне, и на уровне структур и событий государственной жизни, то уже почти неизбежно оно захватывало и те сферы жизни, которые находились в

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, Проект № 14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергичной антропологии» (Anthropological Diagnostics of Modern Social Reality on the Basis of Synergic Anthropology).

промежутке. Присутствие и влияние преподобного были явственно ощутимы во всех сферах церковной жизни и во многих сферах жизни общественной, и как заключает В.Н.Топоров, «не приходится сомневаться в положительном, смягчающем, умиротворяющем характере этого влияния»². Сергей был обновителем монастырского уклада, молитвенного обихода, богослужебного строя, наставником и духовенства, и бояр, и князей и, разумеется, учителем и высоким примером христианской жизни, христианской этики.

Фигуры с таким широчайшим спектром воздействия как в мировой, так и в европейской истории возникали. Поэтому полное рассмотрение исторического и духовного облика преподобного Сергия должно выходить и в общехристианский контекст, учитывая исторические параллели и подмечая историческую типологию. Есть, в частности, основания находить некоторое сходство и проводить определенные параллели между фигурами преподобного Сергия и одного из крупнейших деятелей средневекового католичества святого Бернарда Клервоского (1090-1153). За два столетия до эпохи преподобного Сергия святой Бернард также проявил поразительную многогранность исторического, культурного, духовного, мистического действия – невероятную многогранность и невероятную активность. «Почти невозможно перечислить все, чем занимался св. Бернард, настолько разнообразны виды его деятельности»³. Самое существенное сходство меж ними в том, что при удивительном множестве сфер активности, во всем разнообразии этих сфер одни и те же выделяются в качестве главных. У св. Бернарда это тоже – мистика и политика, и можно даже уточнить: у обоих в центре внимания и усилий стоят мистическая практика (оба святых были углубленными делателями и учителями мистического Богообщения), строй монашеско-монастырской жизни (оба были крупнейшими реформаторами монашества и монастырей) и государственно-церковное делание (оба имели весомое влияние на глав государств и церквей). Святой Бернард – безусловно, строитель и воспитатель католической Франции; на полюсе мистики, он – один из величайших мистических богословов Средневековья, на полюсе политики – вдохновитель второго Крестового похода, активный борец против ересей, влиятельный деятель во множестве событий вокруг папского и королевского престолов и др. Немалые типологические соответствия несомненны, однако им сопутствуют и не менее значительные различия. Оба духовных учителя ставят в центр своей проповеди христианскую любовь и смирение; но при этом и в облике, и в деятельности св. Бернарда заметно и резко выступают черты жесткости, человеческой и духовной, непреклонной суровости, даже порой жестокости. Он неумолимо преследует Абельяра, Арнольда Брешианского, Жильбера Порретанского, упорно добиваясь их осуждения. Он стоит за предание смерти еретиков-катаров, «лучше их убивать, чем допускать, чтобы меч висел над головою праведных». И таких эпизодов решительно невозможно отыскать, невозможно и представить в деятельности преподобного Сергия. Любопытно сопоставить и их политическую роль. И тот и другой выступали вдохновителями весьма крупных политических и военных событий. Только в случае преподобного Сергия это была, как мы помним, Куликовская битва, а в случае Бернарда – Крестовый поход и преследования альбигойцев. Ясно, что это – исторические события очень разного характера. В фигуре преподобного Сергия мы не усматриваем присутствия этих жестких стихий разделения, отсечения, преследования; и равно в фигуре святого Бернарда не находим такой совершенной уравновешенности и примиряющей гармоничности. Указанные различия вполне согласуются с привычными и стандартными суждениями о том, чем же отличается русская православная духовность, русский менталитет от католического Запада. И все же лучше быть сдержанней в принятии таких

² В.Н.Топоров. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII-XIV вв). М., Школа «Языки русской культуры». 1998. С.518

³ Дж.Омэнн. Христианская духовность в католической традиции. Рим – Люблин, изд-во Святого Креста. 1994. С.128.

суждений. Отмеченные «жесткие» черты св. Бернарда в не менее яркой форме можно увидеть, скажем, у преп. Иосифа Волоколамского; и любая степень жестокости – отнюдь не монополия ни Запада, ни Востока, а неизгладимый, увы, стигмат греха.

2.

Продвигаясь в нашей теме, мы должны далее ограничить себя одним определенным руслом: *Преподобный Сергий – обновитель монашеско-аскетической традиции на Руси*. Роль Сергия в развитии этой традиции зиждется, прежде всего, на том, что он сам был плоть от плоти этой традиции. По своему духовному типу, личной природе он был великий подвижник, которому, попросту говоря, было на роду написано стать учителем аскезы и реформатором русского монашества и монастыря. В этом было его призвание, и нам важно увидеть, какую была его личная религиозность, личная духовная дисциплина и аскетическая практика. Изначально он стремился к отшельничеству, пустынножительству, уединенному молитвенному подвигу по образу древних отцов-пустынников. Именно таков был ранний период его подвижничества в глухих лесах «на Маковце», где ныне стоит Сергиев Посад. Но после немногих лет одиночества к иноку Сергию начинают стекаться ученики, на Маковце собирается братия и складывается иноческая община. В ближайшие годы Сергию, вопреки его великой любви к уединенным духовным трудам, вопреки смиренному нежеланию начальствовать над ближними, приходится принять игуменский сан и стать главой пока еще небольшого монастыря с церковью во имя Пресвятой Троицы. И вскоре уже Троице-Сергиев монастырь превращается в притягательный центр духовной жизни Руси. Все это – хрестоматийные, общеизвестные страницы истории русской святости, но нам следует здесь затронуть два момента, уже не столь азбучные: во-первых, нужно очертить характер личной религиозности, аскетической практики Сергия, точно указать, в каком русле развивалась его духовная жизнь; во-вторых, нужно охарактеризовать тип и уклад, главные черты его Лавры, а также и всего нового, инициированного им направления в русском подвижничестве.

Уже с первым из этих вопросов мы входим отнюдь не в хрестоматийную, а в актуальную и спорную проблематику. Начиная с середины прошлого века, благодаря прежде всего трудам богословов русской диаспоры, стержнем православной духовности признается исихастская традиция, которая в ранних формах развивалась еще Отцами-пустынниками 4-6 вв., а в поздневизантийский период, в 14 в. имела зрелый расцвет, именуемый Исихастским возрождением и отмеченный появлением богословия Божественных энергий святителя Григория Паламы. Это признание стержневой роли исихазма приводит к пересмотру, переформатированию многих тем и проблем, как исторических, так и богословских. В вопросе же о религиозности преп. Сергия (как и в более широком вопросе о характере духовности Московской Руси) новую важность приобретает аспект: *преподобный Сергий и исихазм*. Данный аспект затрагивался давно, многими авторами, однако проблема не имеет окончательного решения по сей день. Сейчас мы не можем входить в детали, и я только вкратце укажу, что в отечественной литературе, начиная с трудов Д.С.Лихачева, привычно стало относить духовность преп. Сергия, преп. Андрея Рублева и всего их времени в Московской Руси к исихастскому руслу. Сначала такие отнесения были очень мало обоснованы, и в частности, исихазм понимался в них лишь весьма расплывчато; но понемногу сближение русского Сергиевского русла с византийским исихастским руслом обретало фактическую и научную почву, в первую очередь, усилиями Г.М.Прохорова. С другой стороны, однако, всегда оставался несомненным факт малого и почти ничтожного усвоения на Руси исихастского богословия и учения Паламы. Поэтому вполне естественно, что в науке присутствует также и противоположная позиция.

Подобная позиция представлена, например, в весьма компетентных работах недавно ушедшего лингвиста, культуролога, богослова Виктора Марковича Живова (1945-2013). Живов довольно резко критикует всю линию сближений русской религиозности

эпохи преп. Сергия с исихазмом, находя, что ее сторонники «принимают на веру легкомысленные соображения Д.С.Лихачева и Г.М.Прохорова»⁴. Проводя детальные сопоставления поздневизантийского исихазма с духовностью Московской Руси, он заключает, что «в данный период в Москве исихастские сочинения остаются практически не известными ... Специфические черты исихастской духовности в Москве не усваиваются, в разнообразных новых явлениях этого периода не видно никаких достоверных следов исихастского влияния»⁵. Что же касается конкретно Сергия, то «Нет ровно никаких оснований рассматривать преп. Сергия как исихаста»⁶. Однако, вопреки всей категоричности этих суждений, и они не совсем бесспорны. За ними стоит чрезмерно формальное понимание исихазма, не учитывающее некоторых особенностей типологии духовных движений. Исихазм понимается здесь сугубо лишь в узком смысле поздневизантийской школы, культивирующей афонскую практику непрестанной молитвы и полагающей в свою основу богословие Паламы. Нет сомнения, что это – в самом деле, наиболее полная и зрелая форма исихастской духовной практики. Но всякое духовное движение существует в социуме, имея в нем отнюдь не резкие, а размытые границы: ядро строгих адептов непрерывно переходит в окружающее его сообщество приверженцев, последователей и «сочувствующих» – в «примыкающий слой» движения (мы скажем еще о нем ниже). И если не сам строгий афонский исихазм в его полноте, то его примыкающий слой определенно представлен был на Руси – и, прежде всего, в русле Сергианского подвижничества.

В итоге, позицию В.М.Живова следует все же оценить как крайность; *mutatis mutandis*, ее можно, пожалуй, уподобить той гиперкритике, которая развивалась немецкими школами в библейской науке в 19 в. и начале 20 в. Более сбалансированной является позиция В.Н.Топорова, анализ которого приводит к выводу: «Не приходится сомневаться, что он [преп. Сергий] не только слышал о Паламе и его учении, но и представлял себе главное в этом новом богословствовании»⁷. Притом явление исихазма как мистико-аскетической практики и традиции куда шире феномена паламитского богословия, и хотя преподобный Сергий не погружался в глубины богословия энергий, его мистико-аскетический опыт и молитвенная дисциплина лежали в русле этой практики и традиции. Топоров резюмирует: «Наиболее важное общее достояние Григория Паламы и Сергия Радонежского – это молчание-безмолвствование и Троичная идея»⁸. Я полагаю, что это – взвешенное, основательное суждение, и мы можем к нему присоединиться.

3.

Далее мы переходим к устроительной и учительной миссии Сергия в монашеско-монастырской жизни Руси. Как мы сказали, еще в молодые годы ему пришлось стать игуменом Лавры, основанной им в лесах «на Маковце». К чему он стремился здесь, что насаждал на этом поле своей необъятной деятельности? В.Н.Топоров писал так: «Идеалом для Сергия была первохристианская община с ее строгим порядком, упразднением собственности и равенством в бедности, общежительностью»⁹. Нельзя не согласиться с этим суждением, но надо добавить и то, что мы только что заметили: наряду с первохристианской общиной для преподобного Сергия в его трудах по выстраиванию российской монашеской жизни существовал и еще один важный ориентир: аскетическая практика и молитвенная дисциплина исихастского типа. В результате, в деятельности его самого и его учеников, а позднее под стойким продолжающимся влиянием этой деятельности начинает формироваться русский извод исихазма, в котором складываются

⁴ В.М.Живов. Видения света и проблемы русского средневекового исихазма // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира. Ред. А.М.Лидов. М., ООО «Феория». 2013. С.363.

⁵ Там же. С.356.

⁶ Там же. С.361.

⁷ В.Н.Топоров. Цит. соч. С.582.

⁸ Там же. С.592.

⁹ Там же. С.469.

свои, своеобразные отношения между тремя ведущими формами монашеско-монастырской аскезы: анахореза – идиоритмия – киновия.

Напомним, что с самых истоков монашества, в пустынях Коптского Египта, существовало разделение двух линий, монашества уединенного (анахореза) и общежительного (киновия), основателями которых были преподобный Антоний и преподобный Пахомий. При этом в науке всегда было принято считать, что практика исихазма вырабатывалась, а затем культивировалась почти исключительно в русле анахорезы. Предполагалось, что в рамках общежительного духовного способа почти невозможно встать на путь этой практики, требующий полной концентрации на внутренней жизни, и крайне трудно поддерживать ее строгую дисциплину. На следующих этапах истории православной аскезы к двум укладам добавляется третий, носящий промежуточный характер – «средний», или «скитский» путь. Это – так называемое особожительство, или идиоритмия, т.е. тождество ритмов духовной жизни членов монашеской общины: они сообща участвуют в богослужениях, но живут в отдельных келиях, вкуче составляющих «скит», и имеют также свою индивидуальную молитвенную практику. В Византии этот уклад постепенно становится доминирующим, и именно в форме идиоритмии монашество передается ею на Русь. Но здесь быстро обнаруживается явственное тяготение русского иночества к более тесной общности, к перерастанию скита в киновию. Начинают обозначаться характерные отличия русского извода исихазма, и для их понимания существенно учитывать особенности русского характера, проницательно описанные Б.Ф.Егоровым. В специальной работе, посвященной этим особенностям, автор ставит на видное место в их ряду «общинно-общественный уклад русской жизни, усиленный христианскими правилами», указывая при этом, что «общинность развивала солидарность, взаимопомощь, христианскую доброту к ближнему»¹⁰. Понятно, что в мире монашества и монастыря эта черта не могла не порождать тяготения к общежитию, киновии; *общинность влекла за собою киновию*. И мы видим, действительно, что уже в Киевский период русское монашество обустроивается в киновию, которая лишь позднее, в пору упадка, сменяется идиоритмией.

Дело же Сергия оказывается несущим в себе двоякую направленность: преподобный восстанавливает киновию, вводя в предводимой им Лавре Студийский устав, но при этом он сообщает личной аскезе и молитвенной дисциплине исихастский характер. Так складывается весьма своеобразное сочетание: в монашеском укладе, который выстраивает Сергей, связываются общежитие и молитвенное уединение, исихазм и киновия, возникает своего рода исихастски ориентированный извод киновии. И в этом сочетании противоположных, казалось бы, духовных способов можно видеть специфическое своеобразие русского исихазма. В нем постепенно создается особая обоюдонаправленная духовность, стремящаяся одновременно и к тесной общности братьев, и к глубине личного, уединенного подвига. Некоторые чуткие исследователи, к сожалению, немногие, замечали эту черту и указывали на ее ценность. Так, Адальберто Майнарди, многолетний руководитель программ по изучению православной аскетической традиции в монастыре Бозе (Италия), писал: «Полярность между одиночеством и общиной... лежит на глубине человеческой и христианской жизни», и поэтому «исключительно важен русский исторический опыт... где мы находим общение и уединение в рамках единой обители»¹¹. Еще при зарождении этого плодотворного духовного синтеза его зерна уловил и одобрил не кто иной как Филофей Коккин, ближайший сподвижник Паламы и наряду с ним ведущий деятель Исихастского возрождения в Византии. В бытность свою патриархом Константинопольским Филофей направил преподобному Сергию личное послание, где о Лавре, устроваемой Сергием,

¹⁰ Б.Ф.Егоров. Русский характер // Б.Ф.Егоров. от Хомякова до Лотмана. М., Языки славянской культуры, 2003. С. 14-15.

¹¹ Адальберто Майнарди. Встреча с братом. Христианское Предание между Востоком и Западом. Киев. Дух и литера. 2012. С.276, 275.

писал: «Аз совет благ даю вам, яко да составите общее житие»¹². Следование же в исихастском русле Филофей, неусыпный поборник исихазма, несомненно, имел в виду как нечто само собой разумеющееся.

Итак, трудами преподобного Сергия в его Лавре, а затем при посредстве учеников и по всей Московской Руси понемногу начинает создаваться и устанавливаться *русский извод исихазма*, характерное отличие которого заключается во взаимном сближении русл уединенного и общежительного монашества. Происходит своеобразная практическая демонстрация того, что общежительный способ духовной жизни тоже вполне допускает развитие всех элементов исихастской практики, включая и самое ее сокровенное ядро – школу непрестанной молитвы. И в этом раскрывались, быть может, самые существенные творческие потенции уже не только русской, но всей православной духовной традиции, актуальные и для наших дней. Глубокая диалектика, кроющаяся в отношениях одиночной и общежительной аскезы, всесторонне рассматривалась на недавней (2010 г.) международной конференции по православной духовности в монастыре Бозе. Участники ее подчеркивали, что «в восточном монашестве нет четко установленных границ между пустынножизненной и общежительной жизнью, но именно расплывчатость этой мерцающей границы является источником обогащения и благословения»¹³. Неоспоримо, что эта ценная особенность православной аскезы в большой мере обязана своим выявлением именно преподобному Сергию, и здесь – одна из самых актуальных и общезначимых частей в его наследии. Надо только добавить, что в ходе истории эта часть, увы, нередко терялась. Киновия, как ее мыслил и выстраивал Сергий, была гибкой формой, в пределах которой могла свободно развиваться, культивироваться и духовная дисциплина подлинно исихастского типа. Киновия и скит тесно переплетались, что можно видеть в практике многих учеников и последователей Сергия, таких как Кирилл Белозерский, Евфросин Псковский. Однако со временем гибкость утрачивалась. Большие, богатые монастыри делаются крупными хозяйственно-экономическими центрами, и жизнь их иноков подвергается «приземлению и омирщению» (это выражение мы находим в текстах нестяжателей начала 16 в.). Киновия и скит, а тем паче анахореза взаимно отдаляются, размежевываются, и уже Нил Сорский специально отделяет уклад своего скита от киновии. И этот опыт утрат, разделений и искушений сегодня тоже нужно иметь в виду.

4.

Возвращаясь же снова от внутреннего к внешнему, к деятельности преподобного на русской исторической сцене, мы должны наконец перейти к теме, указанной в названии лекции, к *Русской Фиваиде*. Сергий Радонежский, как всем известно, был инициатором и основателем широчайшего монашеско-монастырского движения, которое охватило огромное пространство центральной Руси (Великороссии) и Руси северной. Это движение заложило прочный фундамент духовной традиции в послекиевский период. После едва ли не полного разрушения, вызванного гибелью Киевской Руси, фундамент традиции был создан вновь деянием преподобного Сергия. И он был прочен настолько, что благодаря ему традиция сумела в будущем пережить трудные, длительные периоды новых кризисов и упадков.

Фиваида, напомним, это знаменитая область в Египте, в верховьях Нила, где с необычайной силой развилось пустынножизненное монашество в самую древнюю его пору, в 4-5 вв. И за теми обширными местами Северной Руси – прежде всего Вологодской, Костромской, отчасти Архангельской, где учениками Сергия было основано множество обителей, закрепилась формула «Русская Фиваида». Ее ввел известный религиозный писатель Андрей Николаевич Муравьев (1806-1874), который в 1855 г. выпустил книгу с таким названием, где описывал свое паломничество в тех местах. Чтобы охарактеризовать масштабы движения, я приведу всего три цифры: 7, 25 и 150. Семь монастырей в Москве и в ее округе были основаны при личном участии преподобного Сергия. 25 обителей были

¹² Цит. по: В.Н.Топоров. Цит. соч. С.471.

¹³ Адальберто Майнарди. Цит. соч. С.275.

основаны его учениками еще при его жизни. И наконец, около 150 монастырей возникло на пространствах Русской Фиваиды к середине 15 в. В плане географическом или точнее, духовно-географическом, выделяют обычно четыре главных центра Русской Фиваиды. Первый из них – это Кириллов и Ферапонтов монастыри на Вологодчине. Второй очаг, где также были важные центры подвижничества, в том числе, и тяготевшие к исихазму, – это Комельский лес на границе Вологодских и Костромских земель с речками Обнорой и Нуромой, от которых целый ряд святых остались с наименованиями «Обнорских» и «Нуромских». Третьим очагом был Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере, опять-таки в Вологодских землях. И четвертым центром, конечно, был Соловецкий монастырь. Таковы пространственные очертания Русской Фиваиды.

Однако нас сейчас больше занимают духовные очертания. Что это было за духовное явление? Прежде всего, Русская Фиваида, унаследовала и верно сохранила те черты, которые придал этому движению основатель, преподобный Сергей. Есть очень много крупных фигур, которые связаны с этим явлением. В том числе, среди них был и целый ряд строгих отшельников, которые определенно следовали духовной традиции в ее исихастском русле. К примеру, среди подвижников, в практике которых явственно прослеживается типология древнего уединенного отшельничества, – такой известный и почитаемый святой как Нил Столобенский, который подвизался в Валдайской области, на Селигере. Его подвиг – как раз из тех, не очень многочисленных в русской святости примеров, когда почти в точном виде мы наблюдаем осуществление классической исихастской анахорезы. Из этого же ряда – св. Павел Обнорский, «великий любитель безмолвия, именовавший безмолвие матерью всех добродетелей» (Г.П.Федотов). Давно уже напрямик с исихазмом сближают и «заволжское старчество», круг Нила Сорского и его учеников, подвизавшихся в округе Кирилло-Белозерского монастыря, на речке Соре, на грани 15 и 16 вв. Но в целом, духовность Русской Фиваиды не носит, конечно, законченно исихастского характера. Для нее характерна именно та «гибкая киновия», которая внедрялась преподобным Сергием: сочетание собственно киновии и исихастской практики, допускающее разные пропорции. Преподобный Кирилл Белозерский, ученик Сергия и один из крупнейших строителей Русской Фиваиды, заводит в своей обители строгую уставную киновию, где на первом плане послушание, воздержание, бедность, служение любви; но о молитвенном делании почти нет сведений. Вообще же, духовный облик инока Русской Фиваиды – почти еще *terra incognita* для исследователей. Исследования велись почти исключительно историками, и историческая база здесь создана, пожалуй, уже достаточная. Пришло время более углубленно изучить собственно религиозные аспекты феномена.

Мы же коснемся в заключение другого, также мало изученного аспекта. В феномене Русской Фиваиды, в отличие от Фиваиды древней, коптской, аскетическая традиция тесно соприкасается с определенными социально-экономическими процессами: основание обителей и их жизнь становятся частью освоения, колонизации Русского Севера. В этом большом и многомерном процессе монастырское движение выступает как одна из двух его главных составляющих. Второй составляющей была земледельческая и промысловая (охотничье-рыболовная) колонизация, тогда как другие обычные компоненты колонизации, торговая и военно-завоевательная, ввиду скудной заселенности осваиваемых земель, представлены были весьма мало (особенно завоевательная сторона). Достаточно подробные, выразительные описания русских историков, таких как В.О.Ключевский, С.Ф.Платонов, позволяют увидеть, что же за социальная реальность здесь складывалась. Наша задача – раскрыть роль духовной традиции для этой реальности или, иными словами, взаимодействие между монастырской и хозяйственной составляющими колонизации.

Как мы говорили, монастыри и скиты Русской Фиваиды могут рассматриваться как очаги исихазма – если и не всегда в полном смысле прохождения всей дисциплины Умного Делания, то, во всяком случае, в том смысле, что в них хранились основы

исихастской практики. Чтобы описать взаимодействие между этими очагами и окружающим социумом, удобно использовать вводимые в синергийной антропологии понятия *примыкающей практики* и *примыкающего слоя*. Упрощая, можно сказать, что каждая духовная практика порождает в социуме свои примыкающие практики - такие антропологические практики и стратегии, которые ориентируются на духовную практику и заимствуют, воспроизводят те или иные ее стороны, части, элементы. Они могут усваивать цели, ценности, этос духовной практики, ее задачи и установки, принципы организации существования... – вообще говоря, любые ее содержания, однако не в полном объеме, а «кто сколько вместит», в самой различной мере. Духовная практика именуется *ведущей* по отношению к ним. Совокупность всех тех, кто культивирует примыкающие практики, составляет *примыкающий слой* соответствующей ведущей практики. Вводимое здесь понятие «примыкания» антропологических практик допускает градации, ибо близость примыкающей практики к ведущей может иметь разные степени. Поэтому примыкающий слой не однороден, а скорее может мыслиться по образцу концентрических сфер: духовную практику, как ядро, окружают примыкающие практики, степень примыкания которых последовательно убывает.

Таким образом, исихастские очаги создавали в окружающем социуме свой примыкающий слой; а, поскольку Русская Фиваида простиралась на обширных пространствах Русского Севера, то этот примыкающий слой не мог не быть крупным социальным феноменом. Из кого же он состоял и что делал? Главные деятели, протагонисты происшедшей колонизации – Инок и Пахарь (он же пахарь-охотник). Инока, как сказано, мы можем считать, с допустимой вольностью, исихастом; пахарь же к иноку тянулся и прислонялся. В обычных условиях, он бы имел выбор обращаться за духовным окормлением в монастырско-исихастскую или же обычную церковно-приходскую среду, к черному или белому духовенству; на пространствах же Русской Фиваиды духовное окормление было преимущественно исихастским, и мирское население естественным порядком становилось примыкающим слоем русского исихазма. В окрестности монастыря, скита, келии отшельника возникали часовня или церковь, погост, и окрестное население с большею или меньшею регулярностью появлялось туда для церковных служб, треб, духовного руководства и совета. И в этих контактах Пахарь и его присные получали не просто христианское, но в некоей мере исихастское духовное наставничество, проникались влиянием исихазма.

В социальном же аспекте, здесь складывалась некая двойственная социальная структура. Чтобы понять ее природу и свойства, полезно сопоставить колонизацию Русского Севера с колонизацией Американского Запада. В последней крупную роль играло пуританство, а для него связь религиозных позиций с хозяйственной деятельностью была глубоко раскрыта в трудах Макса Вебера, который квалифицировал пуританство как «мирскую аскезу». Обращаясь к его анализу, мы прежде всего фиксируем важные общие моменты: оба рода аскезы несут в себе высокий духовный заряд и обнаруживают мощную энергетику не только внутреннего, духовного, но и внешнего действия – импульс экспансии, распространения, как некая галактика или взрывная волна, что расширяется силой духа. Но далее мы находим больше различий, чем сходств. В согласии с Вебером, пуританство посвящает себя отнюдь не духовной, а мирской активности, не занимается духовным окормлением и формирует не двойственные, а однородные социальные структуры, пуританские общины и поселения. Нет также оснований говорить, что исихазм порождал в своем примыкающем слое какие-либо идеи и установки, аналогичные выделяемой Вебером идее *Beruf*, концепции *мирской профессии как религиозного/духовного призвания* (хотя еще неясно, не возникало ли подобных идей в старообрядческом сознании)¹⁴.

¹⁴ Несколько подробней сопоставление с пуританской колонизацией и ее трактовкой у Вебера проведено мною в работе «От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером» (Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., Прогресс-

Однако основные вопросы об исихастском примыкающем слое остаются пока открытыми. Насколько сильным было исихастское влияние, какие стороны жизни и убеждений, внутреннего мира Пахаря и других окрестных людей оно охватывало? Формировало ли оно лишь межчеловеческие отношения или также, в какой-то мере, как в протестантстве, по Веберу, хозяйственную этику, хозяйственные отношения и стратегии? На эти вопросы, конечно, нельзя дать общего ответа, дело зависит от многих конкретных обстоятельств и факторов. Перед нами – поле открытых проблем, которые весьма заслуживают исследования. Этим очередным указанием на открытые проблемы я и закончу. Дело преподобного Сергия доныне требует нашего внимания, изучения и несомненно, продолжения.

Что же касается общего значения феномена русской Фиваиды, то его отлично охарактеризовал не раз уже цитированный нами Вл.Ник.Топоров. В своем капитальном сочинении «Святость и святые в русской духовной культуре», опираясь на данные В.О.Ключевского, он пишет так: «С 1240 по 1340 г. на Руси возникло около трех десятков монастырей, тогда как между 1340 и 1440 г. было основано до полутора десятка монастырей, возникновение которых обязано по преимуществу деятельности Сергия Радонежского, его сподвижников, его учеников. Это не просто много, даже очень много. Это – великий прорыв в деле христианизации и цивилизации Севера Руси, одно из выдающихся, длительного действия событий в русской истории, и осуществлен этот прорыв был в исторически кратчайшие сроки. Никогда позже ничего подобного на Руси не было, хотя иррадиация подобных импульсов из этого же центра продолжалась веками, вплоть до начала XX века»¹⁵.

Я рад представить этот скромный текст на темы духовной культуры Руси в сборник, посвящаемый юбилею Б.Ф.Егорова, неутомимого и глубокого исследователя русской культуры. Мне думается, что выраженные здесь позиции и идеи созвучны тем воззрениям, которые он отстаивает в своих трудах.

Традиция. 2010). Сама же важная тема об экономической этике Православия была впервые поставлена в дореволюционных трудах С.Н.Булгакова (см., прежде всего, «Народное хозяйство и религиозная личность» и «Философия хозяйства»).

¹⁵ В.Н.Топоров. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII-XIV вв). М., 1998. С.467.