

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ СТАРЧЕСТВА КАК ФЕНОМЕНА ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Е. В. Зимакова

Социокультурные традиции, выполняющие функцию передачи знаний, условно можно разделить на светские и духовные. В светской образовательной традиции задача трансляции знаний, умений, навыков — опыта предыдущих поколений последующим — возложена на систему детский сад – школа – вуз. Духовное образование также имеет системный характер и осуществляется в ряде учебных заведений различных уровней.

Однако существуют духовные образовательные традиции особого рода, не связанные напрямую с просветительской парадигмой, — традиции, сохраняющие мастерство духовной практики. Они создавались для выработки, сохранения и передачи мистико-аскетического опыта, «уникального опыта трансцендирования, превосхождения, преодоления здешнего бытия и приобщения к иному бытию»¹.

К образовательным традициям мировых духовных практик относят йогу, буддизм, дзен, суфизм, а также некоторые мистические направления (неоплатонизм) и современные психотехники. В этом ряду, но обособленно, стоит православный исихазм с древним институтом старчества.

Что позволяет исследователям рассматривать духовные школы Дальнего Востока, исламскую духовную практику, современные психотехники и православное старчество как явления однопорядковые? Передача любого духовного опыта требует особых духовно-антропологических средств. Схожесть в методике овладения названными духовными практиками, с одной стороны, и восприятие их как явлений маргинальных с точки зрения традиционной антропологии, с другой, делает их предметом исследования антропологии особого рода — энергийной антропологии. В России направление исследования энергийной антропологии разрабатывает С. Хоружий.

Однако в силу уникального смыслового наполнения, христианского мировоззрения и особенностей целеполагания православное старчество выделяется из ряда остальных духовных практик и по многим параметрам противостоит им. Универсальным для всех духовных практик является метод передачи и усвоения традиции через систему отношений «учитель — ученик», в энергийной антропологии получившей название антропологической диады. Исихастская антропологическая диада «старец — послушник» является минимальной единицей исследования феномена старчества.

Старчество как духовное руководство новоначальным иноком и как институт духовного учительства возникает одновременно с монашеством в IV в.

в пустынях Египта и Палестины и развивается в русле исихастской аскетической школы. В христианской аскезе зарождается особый тип антропологии, целью которой является обожение. Смысл обожения выражен в словах святого Иринея Лионского: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». Обожение как цель аскетики и кардиоанализ как её основной метод определяют интенцию всех витальных устремлений человека в область трансцендентного, к внутренней «границе горизонта человеческого существования»². В энергийной антропологии аскетическая практика получила характеристику «практики антропологической границы» и стала основным исследовательским понятием.

Обожение как цель аскезы является не индивидуальной задачей, осуществление которой возможно в границах жизненного горизонта подвижника. Это некая трансцендентная цель, метаяцель, полагаемая за пределами индивидуальной экзистенции и выходящая далеко за пределы эмпирического существования.

Обожение, с одной стороны, — это процесс становления человека как подлинной личности, процесс, в результате которого личность достигает своей самоидентичности; в то же время достижение самоподлинности личности в процессе её становления невозможно вне богоуподобления. Богоуподобление является неперенным условием и залогом обретения самоидентичности человека, таким образом, самоидентичность личности в христианской антропологии совпадает с понятием богоподобия: «...человек ... может быть с самим собой только при посредстве Божественной благодати, в присутствии её, при действии её: без неё он делается чуждым самому себе»³ (Игнатий Брянчанинов).

Это внутренний, глубокий процесс, выводящий человека из мира становления в мир подлинного бытия. По словам старца Силуана Афонского, время и вечность — два различных образа бытия: «Вечность — единый, непротяжённый, непостижимой полноты акт Божественного бытия, которое, будучи надмирным, непротяжённо объёмлет все протяжённости мира. Вечный по существу — Единый Бог. Вечность не есть нечто отвлечённое или отдельно сущее, но сам Бог в Своем бытии»⁴. В результате обожения, богоуподобляясь, человек совлекается от образа временного бытия и приобщается к вечности, продолжая при этом свой жизненный путь: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17: 21). В этом состоит смысл и цель исихастской духовной практики, получившей своё развитие в феномене старчества.

Цель достижения высших духовных состояний ставят перед собой и иные духовные практики. Во всех духовных практиках, где есть система отношений «учитель — ученик», находим ряд общих черт: во-первых, наличие методики духовного преобразования человека; во-вторых, вовлечённость в процесс преобразования всего состава человека (дух — душа — тело); в-третьих, устремлённость к высшему духовному состоянию, преображающему не только дух человека, но и все его уровни организации, в том числе и тело, отчего духовные практики и названы холистическими.

Однако эти общие черты представляют собой лишь скелет (метод), смысловое наполнение которого определяется в первую очередь верой, формирующимся ей религиозным мировоззрением, и ставят православное старчество отдельно

от духовных практик Востока. Прежде всего, обожение в исихазме как итоговое состояние, как цель духовной практики определяется представлением о Боге-Личности, общение с которым в процессе чистой умной молитвы происходит «лицом к лицу». Отношения Бога и человека здесь носят субъект-субъектный характер. Богоуподобление предполагает не растворение личности подвижника в Боге-Абсолюте, а сохранение его личной самоидентичности, не потерю себя, а подлинное самообретение.

В восточных же практиках достижение высших духовных состояний, например, нирваны, сопряжено с полной потерей самоидентичности, со стремлением к «имперсональному бескачественному бытию, неотличимому от небытия»⁵.

Важной отличительной чертой христианской духовной практики является также и наличие развитой системы принципов проверки духовного опыта, подробное описание возможных ошибок на пути самосовершенствования личности, отклонений в ложное духовное состояние, именуемых в православной аскетике духовной прелестью.

При сопоставлении старчества и индуистского учительства (гуру, свами и т.д.) по основным религиозным положениям: степени открытости духовной информации, природе обретения духовной силы, содержанию аскезы как пути самосовершенствования и познания, источникам чудотворений, отношению к эмоциям, взглядам на силу воли и смирение, молитвенным состояниям — становится очевидным тот факт, что христианское православное и индуистское духовные руководства являются прямой противоположностью друг друга.

Не касаясь догматических различий, отметим, на наш взгляд, один наиболее важный момент. Гармония, к которой в конечном счёте стремятся подвижники обеих религий, понимается ими по-разному. Индуист воспринимает гармонию линейно, как равенство всех человеческих начал, примирение в себе сил добра и зла, что, с православной точки зрения, ведёт к духовной пассивности и «духовному корыстолюбию», когда источник и первопричина определённых духовных состояний вообще не рассматриваются.

Различным является и отношение к страстям. В исихазме от подвижника вовсе не требуется, чтобы стремящийся к совершенству обезличивал себя через полное уничтожение своих эмоций и своей индивидуальности, как это происходит в духовных практиках Востока: «...хороши бывают и страсти в руках ревнителей о добром и спасительном житии, когда, мудро отторгши их от плотского, употребляем их к стяжанию небесного; именно, когда вожделение соделываем стремительным движением духовного возжелания Божественных благ, сластолюбие — живительным радованием под действием восхищения ума Божественными дарами... Печаль — раскаянием, направленным на испаление настоящего зла, и, коротко сказать, когда страстями этими будем пользоваться к уничтожению или предотвращению настоящего или ожидаемого зла»⁶.

Таким образом, в данном случае понятием «страсть» обозначается некая духовная энергия, которая разумом может быть направлена как на злое, так и на доброе. Естественные явления по сути своей нейтральны, но из-за неразумного их

использования они могут привести человека ко злу: «Не пища зло, а чревоугодие, не деторождение, а блуд, не деньги, а сребролюбие, не слава, а тщеславие, а когда так, то в сущем нас нет ничего злого, кроме *злоупотребления*, которое случается от нерадения ума о возделании естества душевных сил и их добром направлении»⁷. По высказыванию блаженного Диадوخа, «пользующийся целомудренно гневом по ревности к благочестию более одобрительным окажется на весах воздаяния, нежели тот, кто, по неподвижности ума, никогда не подвигается на гнев»⁸. Таким образом, бесстрашие — это вовсе не равнодушие ко всему, не безразличие и пассивность, но результат перевоспитания и очищения чувств сердца и движений мысли. В результате такого самосовершенствования индивидуальность человека сохраняется.

Немаловажной отличительной чертой является утверждение равноценности ума и сердца в человеке, стремление к объединению их сил. Синтез ума и сердца образует центр духовного начала в человеке, в отличие от эллинистического приоритета ума и исламской доминанты сердца.

Итак, в духовной практике исихазма обожение является и процессом, и итоговым состоянием. Сам же процесс, ведущий к обожению как финальному состоянию, предполагает прохождение нескольких этапов:

1. покаяние («врата духовные», метанойя);
2. борьба со страстями;
3. исихия («сведение ума в сердце», самособирание личности);
4. бесстрашие, сопровождающееся достижением «чистой молитвы»;
5. преображение человека, сопровождающееся созерцанием «нетварного света» или «Фаворского света»;
6. обожение.

Этот путь требует от подвижника максимальной концентрации внимания на той трансцендентной реальности, которая открывается подвижнику в опыте духовной практики, направленности всех волевых усилий на достижение конечной её цели. Однако сами по себе личностные усилия человека не гарантируют достижение цели. Мало того, воля человека сама по себе не только не делает человека обожённым и преображённым, но и не приобщает человека к спасению, являющемуся одним из основных концептов христианства.

В чём же состоит смысл волевых усилий подвижника? Непроизвольное внимание человека прежде всего направлено на его чувственный опыт, на реагирование в первую очередь на импульсы внешней среды, и, чтобы направить внимание на духовную реальность, необходимо постоянное особое усилие умышленного внимания. Усилие воли, таким образом, состоит в напряжённости и непрестанной регулярности интереса к духовной реальности. Воля в христианстве — это воля к вниманию, воля к восприятию истинного Бытия, раскрывающегося навстречу ищущего Его подвижника, это есть «воля направить взор на предмет религиозного опыта и при этом напрячь духовный взор, чтобы подлинно рассмотреть, увидеть то, что есть... Это есть воля открывать душу навстречу Истине, прислушиваться к тихому, не всегда различимому “голосу Божию”... И это есть воля упорствовать в признании истины, которая так легко ускользает от нашего внимания»⁹.

Сама Истина в христианском понимании воспринимается как Благодать, т. е. не как собственное достижение подвижника, которое он сам себе заполучил благодаря своим стараниям или добродетелям, а как дар, зависящий и от воли Дающего. Присутствие Божественной благодати в деле обожения является наиважнейшим условием, основной составляющей духовного совершенствования личности. От человека же требуется лишь пойти навстречу Дающему и пребывать в постоянной готовности получить этот дар, что само по себе требует немалых усилий воли, так как воля человека естественным образом направлена на иное.

Благодать как некая спонтанная энергия, не принадлежащая человеку, а имеющая своё начало в Боге, с одной стороны, и непрестанное волевое усилие человека, интенция которого направлена на духовную реальность, с другой, постепенно формируют «согласное сообразование свободной человеческой энергии с Божественной энергией»¹⁰, именуемое в исихазме синергией.

Божественная энергия в акте синергии не нарушает человеческой свободы, составляющей само существо человеческой души. То, что человек называет своим «я», составляющим центр самосознания, представляет собой способность самоидентификации, «способность “самому” определять направление своей жизни, как бы самому творить и формировать свою жизнь»¹¹ — это свобода обыденная. Истинная же, более глубокая, свобода предполагает, «с одной стороны, чтобы религиозная реальность сама собой открывалась непроизвольному, свободному, ищущему её существу нашего сознания, как открывается всякая истина, то есть чтобы для её признания не нужна была никакая насильственная логика, никакое формирование сознания; а с другой стороны, она требует, чтобы истина не навязывалась нам принудительно, всё равно хотим ли мы её видеть или нет, а открывалась лишь бы при условии, что мы сами свободно идём ей навстречу, сами готовы открыться для её восприятия... Бог не есть ни “грубый факт”, ни искусственная “гипотеза”, противоречащая нашему стремлению к истине. Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно даёт тому, кто свободно хочет Его иметь»¹². Таким образом, в христианстве синергия определяется через представление о Боге-Личности и Боге-Любви.

Полнота синергии («совершенная энергийная соединённость Бога и человека, прообразом которой служит соединённость двух энергий во Христе, по определению VI Вселенского Собора»¹³), осуществлённая в человеке, приводит его к состоянию обожения. Абсолютная полнота обожения, по учению христианской антропологии, возможна лишь в перспективе вечности, т. е. после физической смерти и воскресения. В самом же подвиге возможно максимальное приближение к «антропологической границе», обозначающееся понятием святость.

Святость — состояние обожённое, в котором происходит изменение всей психофизической данности человека, всех его уровней существования, всей его природы. В результате трансформации человеческой природы в преображённом человеке появляются новые «перцептивные модальности»: «духовное зрение» (созерцание Фаворского нетварного света), прозорливость, различение духов. Они воспринимаются подвижником не как собственные достижения, а как благодатные

дары. Огромную роль эти дары играют в деле передачи опытным старцем традиции духовного делания новоначальным послушникам.

Дар «различения духов» заключается в способности старца идентифицировать источники помыслов человека. По выражению Ф. М. Достоевского, Бог и дьявол ведут борьбу в этом мире, а полем битвы является сердце человеческое. Действия их в душах человеческих обнаруживаются в виде так называемых «тонких помыслов». Чтобы склониться на сторону одного помысла и пресечь другой, необходимо видеть источник каждого помысла. Но в состоянии видеть это только человек, достигший высокой степени духовного совершенства, т. е. старец. «Если человек не достиг сей меры, то не может различать помыслов, но будет поруган демонами и впадёт в обольщение, поверив им: потому что они изменяют вещи, как хотят, особенно для тех, кто не знает козней их»¹⁴.

Зло становится опаснее всего тогда, когда маскируется под добро. И таких моментов в духовной практике подвижников зафиксировано большое количество. Человек, совершая определённое действие, может искренне полагать, что, например, стремится помочь ближнему, а на самом деле им может руководить тщеславие или блудная страсть. Заметить глубинные мотивации своих поступков непросто даже весьма внимательному к себе аскету. Для этого бывает необходима помощь духовно одарённых людей, а именно старцев.

Ещё сложнее обстоит дело не с действиями, а непосредственно с помыслами, представлениями, образом мысли и всей ментальной областью человека, которую подвижники стремятся привести из обыденного хаоса в порядок. Особенную сложность представляет понимание источников духовных видений и откровений, нередко сопровождающих аскета в его подвигах. Вера в ложное откровение ведёт к состоянию духовной прелести и имеет негативные последствия для человека. Старцы же видят в человеке источники его помыслов, чувств, видений, откровений, поступков и по необходимости открывают их своим ученикам.

Каким образом возможно получение дара «различения духов»? — говорит Савва Фалласий: «Ум, освободившийся от страстей, делается световидным, будучи непрестанно осияваем созерцаниями всего сущего... Он видит тонкие помышления и когда бодрствует тело, и когда в сон погружается... Блажен, кто достиг беспредельную беспредельность; достигшим же его может быть только тот, кто перешёл всё предельное»¹⁵.

Ещё один дар — «дар прозорливости» — выражается в способности проникать в нравственное состояние другого человека, «читать в душах» других людей. Это дарование более редкое, чем «различение духов», также являющееся следствием бесстрастия. По объяснению И. М. Концевича, человек, созданный по образу Божию, создан для жизни и по подобию. Достигший святости получает жизнь, подобную жизни самого Бога. Бог вездесущ и всеведущ, и старцы в Духе Святом получают подобие вездесущия и всеведения. Действие прозорливости, как описывает его преподобный старец Серафим Саровский, происходит следующим образом: «Я грешный Серафим, так и думаю, что я грешный раб Божий: что мне Господь поведает, то я и передаю требующему полезного... Первое помышление, являющееся

душе моей, я считаю указанием Божиим и говорю, не зная, что у моего собеседника на душе, а только веруя, что так мне указывает воля Божия для его пользы. А бывают случаи, когда мне выскажут какое-либо обстоятельство, и я, не поверив его воле Божией, подчиню своему разуму, думая, что это возможно, не прибегая к Богу, решить своим умом: в таких случаях всегда делаются ошибки... Как железо ковачу, так я предал себя и свою волю Господу Богу: как ему угодно, так и действую, своей воли не имею, а что Богу угодно, то передаю»¹⁶. Это наитие свыше в аскетике называется «сердечным извещением».

Оптинский старец о. Варсонофий объяснял это своему духовному сыну следующим образом: «Великая благодать даётся старчеству — это дар рассуждения. Это есть величайший дар, даваемый Богом человеку. У нас кроме физических очей имеются ещё и очи духовные, перед которыми открывается душа человеческая, прежде чем человек подумает, прежде чем возникла у него мысль, мы видим её духовными очами, мы даже видим причину возникновения такой мысли. И от нас не сокрыто ничего. Ты живёшь в Петербурге и думаешь, что я не вижу тебя. Когда я захочу, я увижу всё, что ты делаешь и думаешь. Для нас нет пространства и времени...»¹⁷

Из житийной литературы видно, что все старцы периодически переживали этот «опыт вечности», на какое-то время бытийно и реально вводились в вечную жизнь. Это является причиной сверхъестественных даров старцев: старец может исцелять больных, иметь власть над нечистыми духами и изгонять их именем Христовым, как апостолы, может также предсказывать и пророчествовать. В качестве особых даров можно выделить способность «духовного утешения ближних», горячую веру и любовь, выше которой, как считается, нет ничего.

Эти новые модальности позволяют при наличии особого призвания подвижнику стать учителем новоначального послушника, т. е. старцем. Смыслом антропологической диады «старец – послушник» является осуществление процесса духовного становления личности, в результате которого он сам должен стать подвижником, а потом и учителем других новоначальных иноков. Таким образом происходит осуществление духовной традиции в православном христианстве, составляющей ядро традиции религиозной и являющейся особой областью творчества. Аскетическая практика, получившая своё развитие в православной духовной традиции, раскрывает христианское понимание человеческой личности. В феномене старчества человеческая личность в процессе становления приобщается к миру подлинного бытия и, проходя все стадии от образа Божия к Его подобию, обретает свою самоподлинность.

¹ Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. С. 37.

² Хоружий С. Антропология православия // Православная аскеза — ключ к новому видению человека. Библиотека Веб-Центра «Омега». URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/3.html> (дата обращения: 10.11.2010).

³ Цит. по: Коржевский Вадим, иерей. Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004. С. 233.

⁴ Старец Силуан Афонский. М.: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1996. С. 128.

-
- ⁵ Хоружий С. Антропология православия. Указ. соч.
- ⁶ Добротолюбие: в 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3. С. 258.
- ⁷ Там же. С. 196.
- ⁸ Там же. С. 197.
- ⁹ Франк С. С нами Бог. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 496–497.
- ¹⁰ Хоружий С. Антропология православия. Указ. соч.
- ¹¹ Франк С. С нами Бог. С. 498.
- ¹² Там же. С. 499.
- ¹³ Хоружий С. Антропология православия. Указ. соч.
- ¹⁴ Концевич И. М. Оптиная пустынь и её время. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1970–1995. С. 22.
- ¹⁵ Добротолюбие. Т. 3. С. 293.
- ¹⁶ Житие старца Серафима Саровской обители иеромонаха, пустынножителя и затворника. М., 1992. С. 162–163.
- ¹⁷ Концевич И. М. Оптиная пустынь и её время. С. 25.