

МИСТИЧЕСКАЯ СТАРОСТЬ КАК ДУХОВНОЕ ВОЗРАСТАНИЕ

Целью настоящей статьи является поиск ответа на вопрос: что представляет собой феномен, который в христианстве носит название мистической (духовной) старости? В чем его смысл и отличие от естественной старости человека?

Сравнительный анализ двух типов старости необходим ввиду того, что первый тип - естественная старость - свершается "по стихиям мира", второй - старость мистическая - есть единство Божественного промысла и человеческого произволения. По замечанию архимандрита Киприана, в языке восточных отцов Церкви самого слова "мистика" нет. Оно имеет западное происхождение, ему лучше всего соответствует понятие "стяжание Святого Духа" [1, с. XXXIX]. Но от слова "мистика" отказываться все же не следует. В названии статьи понятие мистической старости оказывается тождественным понятию благодатной старости, и одним из оснований для этого служит следующее утверждение: "Мистика есть особое благодатное состояние, известное благодатное достижение на пути строгого подвижничества; но мистика неотделима от аскетики и требует для себя аскетической подготовки" [2, с. XXXIX].

Действие логоса падшего Адама в осуществлении индивидуальной жизни завершается физической старостью как этапом концентрации мирской суеты. Суета, по Оригену, есть не что иное, как тело в его материальности. Старость - неспособность к постоянству изменений собственного тела при постоянстве изменений мировой материи. Но изменение тварного мира не может быть бесконечным: мир стареет и движется к концу, поскольку и земля проклята за человека. Вся тварь воздыхает, мучается, разрушается под действием этого проклятья. Священномученик Киприан, епископ Карфагенский, еще в 253 году писал: "...Мир уже устарел, он не держится теми силами, какими держался прежде, и нет уже в нем той крепости и устойчивости, какими был он богат когда-то..." [3, Т.1, с. 234]. Он перечисляет те признаки постарения мира, о которых в свое время говорил Лукреций Кар, в частности, ухудшение климатических условий, убыль урожаев и т.д., но добавляет сюда еще признаки нравственного и эстетического вырождения [4, Т.1, с. 234-235]. Имманентный мир в целом и в любой своей части имеет определенную меру бытия, разделенную на "меру возрастания" и "меру убывания". Вероятно, постарение мира и глобальная тенденция к "умалению" послужили причиной уменьшения продолжительности жизни человека: Адам прожил 930 лет, Сиф - 912, Евнос - 905, Мафусаил - 969 лет, то ныне, как и в средние века, сказано в Библии: "Дней лет наших - семьдесят лет, а при большей крепости - восемьдесят лет; и самая лучшая пора их - труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим" [Пс 89, 10]. Проблеме правдоподобности столь для нас невероятной продолжительности жизни людей в начале человеческой истории посвятил специальное исследование Августин Блаженный в своей книге "О Граде Божиим" [5, с. 62-101].

Полная мера индивидуального бытия человека распределяется на возрастные меры, ее составляющие. "Пядень твою - меру жизни твоей и простирается она дальше; персты твои указывают на пять степеней этой меры. Малым перстом начинается пядень твою и оканчивается перстом большим. Так, младенчество - начало твоей жизни, а конец старость. Малым перстом - первым возрастом младенчества начинается жизнь твою; потом идет она до второго перста - неразумного детства; после сего, человек стоит на середине, в горделивой и надменной юности, за этим следует четвертый возраст совершенного мужа; потом мера начинает умаляться; это большой перст - конец жизни... Итак, рука показывает меру человеческой жизни; персты - образ пяти степеней, по которым проходит человек" [6, с. 362].

Антропологический возраст, по Ефрему Сирину, представлен символически в самом человеке зримым образом руки, той ее части, что всегда у нас перед внешним взором. Мы никогда не действуем рукой, чтобы ее не видеть, точно так же мы растем, взрослеем и стареем, наблюдая себя в определенном возрасте. Однако смысловое содержание старческого возраста без участия

нас самих не может исполниться. Средневековые никогда не ограничивало вещи и явления их непосредственным феноменальным бытием. В противном случае они были бы бессмысленными. Своей ноуменальной сущностью в этом мире все соотносится друг с другом и с вечным бытием. Действительно, старость - это божий дар жизни как длительного сохранения единства души и тела, к которому каждое из них "привыкло", но которое по мере лет становится все более и более тяжелым, болезненным и обременительным вследствие брэнности тела. Потому стоящая на пороге смерти старость есть срок претерпевания для тела и покаяния для человеческой души, сознающей трагичность совместимости человеческой сущности и его смертности. "Человек - Божие подобие, а смерть его - смерть бессловесных. Да возвеличься, Господи, образ наш!" - восклицает Ефрем Сирий [7. С. 362].

Естественная и мистическая старость имеют различие в самой своей сущности. Первая, как уже говорилось, становится "по стихиям мира", вторая - по благодати. Первую старость мы называем естественной (природной), вторую, мистическую, благодатной старостью. Под словом "благодать", от которого и образовано понятие "благодатная старость", святые угодники мыслили Божью Помощь, воздействие со стороны Бога (преподобный Кассиан Римский), Божий Дар (преподобные Исаак Сирий и Иоанн Кассиан), Божественное Семя (преподобный Григорий Синаит). А значит, символ благодатной старости, в отличие от старости естественной, обращен к трансцендентному бытию и показан не статично, а процессуально, в становлении.

"Духовное возрастание ревнителей о спасении соответствует возрастанию Господа нашего Иисуса Христа человечеством. Когда они младенчают в новоначалии, тогда, подобно господу Иисусу, млеко питавшемуся, питаются млекою телесных добродетелей или *телесного обучения*... Когда возрастут они до возраста юношей и твердо начнут питаться пищею видения истины Божией, как имеющие чувства душевные уже обученными..., тогда уподобляются Господу, преуспевшему и возрастом и благодатию, посреди старцев сидящему и открывающему им глубокие тайны... Когда же *придут в меру возраста исполнения Христова*..., тогда бывают подобны Господу, возвещавшему всем слово покаяния, научавшему народ тайнам царствия небесного, и между тем к страданию Своему спешно приближавшемуся. Таков конец и всякого совершившегося в добродетелях, чтоб, прошедши все возрасты Христовы, вступить в прискорбные искушения в соответствие кресту Его" [8. С. 153]. В этих словах мы встречаемся с мистическим смыслом благодатной старости, открывающимся только разумению просветленного сердца. Этот символический способ описания восхождения к совершенству позволяет понять, что приближение к высшей ступени духовного возрастания - старости - совершается ради нее самой, а не ради иных онтологических целей, сопровождающих естественное возрастание человека. В богословии вид смыслов, указывающих на онтологическое возвышение человека, носит название духовного.

Сопоставление антропологического и мистического возрастания демонстрирует различие количества ступеней в осуществлении заданного пути. По классификации Ефрема Сирина, первое составляет пять ступеней, второе, согласно Никите Стифату, три. Это объясняется естественной причиной: вступление в монашескую жизнь предполагает уже развитое самосознание личности, которое, по средневековым меркам, обретается в юности. Далее, от "горделивой" и "надменной" юности возрастает индивидуальный грех, требующий пресечения его для спасения души, ибо "помышление сердца человеческого - зло от юности его..." [Быт 8, 21]. Трехступенчатость восхождения к благодатной старости имеет причину сверхъестественную: троичность является основной категорией Божественной и человеческой жизни, а также методом, приемом, способом восхождения человека к Богу. Единая и неслиянная Божественная Троица - это в то же время принцип единства и неслиянности трехсоставности человека: тела, души и духа. Единой и неслиянной представляется также вся методология аскетической практики.

Трехмерность духовного преуспевания подвижника является аскетическим канонem, основанным на трехчастности человеческой природы. Правда, личный опыт пустынной жизни и руководство новоначальными побуждали святых старцев сосредоточивать внимание на разных моментах триады. Одни делали акцент на содержании "возрастных" ступеней, другие - на цели.

Так, для Евагрия и Иоанна Апомейского главным в указании ступеней духовного возрастания была их содержательная насыщенность, где первую степень аскетике составляла деятельность (исполнение заповедей Христовых); вторая - естественное любомудрие (созерцание тварного бытия, познание логосов тварных вещей, проникновение в их сокровенный смысл); третья - богословие (созерцание света Святой Троицы) [9, с. 92]. Выделение ступеней аскетического делания по их содержанию было характерно и для Исаака Сирина. Первая ступень в его аскетической практике представляла труд со многим молитвословием и умерщвление тела посредством усиленного поста. Вторая - труд чтения и особенно коленопреклонения. Третья - труд в размышлении и молитве сердца [10, с. 93]. Никита Стифат выделяет ступени духовного делания согласно их цели. Первая ступень в его классификации значится как очистительная; вторая - просветительная; третья - таинственная (или совершенная) [11, с. 151].

Нетрудно заметить, что выделенные типологические ступени духовного возрастания накладываются и по цели и по содержанию на известную послушническую лестницу из пяти ступеней, где первые две представляют собой лишь решение принять монашеский сан. В послушнической лестнице первая ступень значится как ступень, возводящая к совершенству: отречение от мира (освобождение от вещества). Вторая ступень - подчинение (вступление в обитель с обетом исполнять монашеские уставы). Оно имеет целью обретение Христа и служение ему. Третья ступень - послушание (подчинение на деле и в жизни). Послушание действует всецело по заповедям и "устраивает лестницу из разных добродетелей и их, как восхождение, располагает в душе". Четвертая ступень "возводит горе к небесам" или, говоря философским языком, составляет опору перехода антропологической границы и продвигает к следующей, пятой ступени, которая есть любовь к Христу [12, с. 208-209]. Три последние ступени послушнической лестницы, соответствуя ступеням духовного возрастания, указывают уже на качества или добродетели, которыми должен обладать подвижник на пути к Богу.

В приведенных классификациях духовного подвига обращает на себя внимание, что в последних пунктах, символизирующих совершенство, или благодатную старость, ничего не говорится о спасении души, хотя, казалось бы, именно эту цель преследуют Божьи угодники. Вопрос стоит так: или последняя, высшая ступень, названная у Никиты Стифата совершенной, и последняя ступень лестницы, понимаемая как любовь к Христу, предполагают спасение души, или последнее не является истинной целью аскетической практики.

Мы полагаем, что состояние совершенства, или богоуподобление, относящееся к миру трансцендентному, может получить свое подтверждение лишь при разрешении души от тела, или смерти подвижника, когда будет явлено удостоверение самого совершенства через нетленные мощи. Что касается понятия любви к Христу, данного в подвижнической лестнице, то при содержательной оценке мы следуем ее собственной логике, выстроенной по линии добродетелей. Любовь здесь показана как условие спасения, но еще не само спасение. Она есть средоточие всех богоугодных добродетелей и может быть определена словами святого Ефрема Сирина, который называет ее одноличной добродетелью, заключающей в себе всю красоту и все разнообразие того, что любит Бог. "Еще подобна она совершенному и прекрасному составу азбуки, в котором буквы отделаны и украшены, но который весь делается ни к чему не гожим, если отнять у него хоть букву. Так и сия добродетель, если будет лишена одной из прочих добродетелей, вся оказывается бесполезною" [13, с. 436].

Поскольку целью аскетической практики является богоуподобление, то со стороны человека она предполагает бескорыстное служение Богу. Если мы допустим лишь наличие стремления к спасению, то это уже в качестве корысти означало бы немощь, а значит и неподобность. Принятие Бога как Любви делает возможным принятие Его и как Вечной Жизни. С другой стороны, именно сознание собственной немощи, греховности, смертности составляет условие Божьей помощи, приятие Благодати Святого Духа. Внутренняя антиномичность единства совершенства и немощи указывает, что спасение души - дело Богочеловеческое и в таком определении отпадает понятие корысти, поскольку в спасении души участвуют две "заинтересованные" стороны.

Любовь к Богу есть лишь условие спасения души. К любви подвижника неприменима категория постоянства, поскольку ее (любви) может быть "больше" или "меньше" в то или иное время. Неодинакова она и у самих подвижников. Онтологичность любви как процесса духовного делания зависит от личных качеств подвижника и от самого закона нынешнего века, где нет "совершенного совершенства", но лишь "недовершённое совершенство", ибо непреложность и неизменность есть достояние века будущего.

Святой Григорий Синаит свидетельствует, что не все, посвятившие свою жизнь Богу, достигали высшей ступени - созерцания Тринитарного Света и лишь по смерти являли свидетельства своего спасения [14, с. 220]. Кроме того, последовательное признание постоянства и равенства Божественной любви распространяет ее на каждого человека - и праведника, и грешника - дело лишь в исполненности его собственной меры. Этим, вероятно, объясняется необходимость догматических антиномий, содержащихся в Священном Писании [15, с. 117]. Антиномика позволяет сделать вывод, что спасение как таковое не является критерием совершенства подвижника, поскольку критерий предполагает нечто большее - онтологическое преложение и просветление всего состава человека, требующего триединства аскетического делания. Потому благодатная старость как результат личного усилия, подвига, в отличие от старости антропологической, может никогда и не наступить. Даже если человек всю свою жизнь посвятил служению Богу, он может так и остаться ревнителем о спасении души и получить по смерти своей спасение, но не войти в Божественное таинство.

Стяжание Благодати Святого Духа есть противоречивый процесс, основой которого является искушение. "Искушение" - одно из основных понятий христианской антропологии, проходящее в качестве главной темы в трудах католических и православных Отцов Церкви. Именно искушение составляет движущую силу к трансцендентному бытию, стало быть, в русле темы благодатной старости оно имеет ключевое значение.

Искушение - чрезвычайно многоаспектное состояние и явление. Согласно Фоме Аквинскому, "искушать" значит "испытывать" кого-то. Испытующими могут быть Бог, дьявол, человек, плоть и мир. Целью каждого испытующего является познание испытываемого, но познание иногда бывает служебной целью или средством возвышения или обмана и повержения испытываемого. Для человека, например, познание в смысле испытания Бога - это грех, "поскольку человек предполагает возможным испытывать силу Бога, как бы сомневаясь в ней". Косвенно мы можем говорить, что дьявол - причина всех наших грехов, потому что он есть тот, кто подстрекал первого человека к греху, следствие которого - склонность ко греху во всем человеческом роду. В прямом смысле дьявол не есть причина каждого греха, поскольку некоторые из них совершаются из-за свободного произволения и слабости плоти. В этом пункте Фома Аквинский соглашается с Оригеном, который полагал, что если бы даже не было никакого дьявола, люди все же имели бы желание есть, удовлетворять похоть и тому подобное, где возникает множество беспорядочного, если эти желания не обуздать разумом. Но обуздывать и направлять их уже во власти свободного произволения человека [16].

Такой подход к проблеме искушения показывает, что грех не есть в человеке нечто абсолютное и фатальное, он мыслится как склонность, предрасположенность. Склонность к болезни еще не означает ее наличие, а лишь долю ее вероятности, побуждая человека быть осторожным и бдительным и оставляя надежду на лучший исход.

Епископ Варнава отмечает, что понятие искушения не имеет устойчивого значения и определяется в зависимости от того, кто является действующим, а кто - страдательным лицом. Если Бог посылает искушение, то оно уже не искушение, а испытание кого-либо в какой-либо добродетели, и страдательным лицом в этом случае является праведник, человек, который в силах с радостью понести это искушение. Епископ Варнава отождествляет искушения от похоти и искушения от Дьявола, то есть искушения дьявольские следует понимать как искушения собственно плотские - это чистый соблазн и склонность ко всему греховному. Всякое искушение совершается не без божественного поущения. Бог испытывает наше смирение и терпение и подает силы его побороть. А из того, что искушение для одного является только испытанием, а для другого -

"рвом погибели", следует, что само по себе оно не есть искушение, то есть мы приходим к мысли, что ни Бог не искушает, ни дьявол: ничто не может довести человека до погибели, если он сам не пойдет ей навстречу [17, Т.1, с. 114-115].

Варнава делает акцент на понятии "искушение" как влечении к греху, основанном на свободе воли человека, и опускает иные аспекты, на которые указывал еще Ориген. Каждый человек, согласно Оригену, искушается сообразно с количеством своей силы или с возможностью. Но, считает он, нельзя на этом основании думать, что искушаемый обязательно должен победить: ведь и сражающийся на арене не всегда может победить, хотя по справедливому распоряжению для него выбирается равный противник. В Священном Писании не сказано, что в искушении Бог "даст и облегчение перенести", но "даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести" [1 Кор 10, 13], ибо многие ленивые не переносят, но в искушении побеждаются [18, с. 212]. Ориген обращает внимание на перекрестную направленность искушений: искушения духовные ведут к очищению плоти, а плотские отягощают дух. Искушения в пределах их общей двойственной направленности носят индивидуальный характер и различаются по своей модальности в отношении количества, качества, времени, очередности, сосуществования. Искушения не бывают произвольными, но действуют в согласии с Божественным промыслом.

Иеромонах Иларион (Алфеев), обращаясь к Священному Писанию, говорит, что в Библии мы встречаемся с несколькими видами искушений, в которых участвуют Бог, человек и дьявол. Бог искушает Авраама для испытания его веры [Быт 28, 1], испытывает свой народ "в горниле страдания", чтобы узнать, что в сердце его [Лс 48, 10], испытывает все глубины сердца и утробы людей ([Лс 7, 10], [Исх 14, 20]), испытывает все глубины сердца каждого конкретного человека [Притч 20, 27]. Дьявол искушает Адама и Еву, внушая им вкусить запретный плод [Быт 3, 1-6], трижды искушает в пустыне Иисуса [Мф 4, 1-11]. Существует и третий вид искушения, когда человек искушает Бога: так искушал Бога по своему неверию израильский народ ([Исх 17, 2], [Втор 6, 16], [Лс 77, 18]), и, наконец, четвертый вид искушения - самоискушение, когда человек "искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью" [Исх 1, 14]. При этом от дьявола и человека зависит только форма искушений, и в том и в другом случае они лишь попускаются Богом.

Вывод по всем видам искушений на предмет их истинности будет состоять в следующем: искушения от дьявола - это ложь, а плотские человеческие искушения - это воспринятая ложь в событии вкушения запретного плода. Истинными, таким образом, могут быть лишь искушения от Бога. Но тогда правомерно поставить вопрос о цели попускания Богом ложных искушений. Ответ на данный вопрос следует искать в плоскости свободы воли человека: испорченная воля воспримет грех, а здоровая послужит обличению лжи и прозрению человека, в чем и заключается ближайшая цель старческого подвига.

Во всех приведенных выше определениях нельзя не заметить отсутствия недостающего звена, именно, предмета искушения, того, чем искушается человек. Направленность внимания на предмет искушения позволяет рассматривать понятие, содержание которого выявляет заинтересованность человека как существа не самодостаточного, в отличие от Бога.

Человек должен удовлетворять свои потребности, получать пищу извне и для плоти, и для духа. Неслучайно Никита Стифат пишет о Сыне Божиим, "млеко питавшимся", и о новоначальных подвижниках, питавшихся "млеко телесных добродетелей", под которыми понимается первая ступень аскетического опыта. "Вкусите, и увидите, как благ Господь! Блажен человек, который уповает на Него!" [Лс 33, 9]. Термин "искушение" включает в себе жажду обладания, жажду иного качества бытия. Если бы не существовало стремления в человеческой душе и плоти, то как возможно было бы прельстить человека ложью? Как было бы возможно движение его вообще, выхождение за пределы самого себя, которое и есть рост, развитие и, в конечном счете, смерть? Стремление - это нечто, находящееся внутри человека, равно как и за его пределами. Это есть некая виртуальная точка встречи внутреннего и внешнего, удержание и расторжение их противоречивого единства. "Стремление в моем понимании, - поясняет А.Ф. Лосев, - ничего общего не имеет с "волей" или ее моментами (в обычном понимании психологов). Это вообще душевный поток, психическая слитность, неизменно движущаяся вперед, то неугомон-

ное и вечно напряженное алогическое становление, которым "душа", собственно, и отличается от "ума" [19, с. 442]. Стремление можно рассматривать как некий алогический поток, но именно в качестве потока оно должно обладать направленностью, или склонностью, которая так часто неосознаваема. Вот эта-то глубинная сфера бессознательного и есть место действия того, кто искушает, будь то Бог, дьявол или собственно человеческая природа.

Для подвижника не столь важны причины искушений, сколько сам факт их существования как обучающих искушений. "Не ищи причины искушений, откуда они исходят", - назидают Каллист и Игнатий [20, с. 331]. Искушение - это средство преложения катастического человека: "муж не искушенный неискусен" [21, с. 331]. При всем бесчисленном разнообразии искушений души подвижника они подчиняются неизменному закону триадичности воздействия на ту или иную силу души, работа над которой соответствует определенной ступени духовного возрастания.

Григорий Синаит свидетельствует, что против трех сил души борются "три князя злобы". На первой ступени духовного роста "князь мира сего" нападает на проходящих деятельные добродетели как "заведующий войной" против *раздражительной* части души и окружает ее чарами страстей. "Князь воздушный" нападает на упражняющихся в мысленном созерцании. Он действует на *словесную* часть души через фантазии. "Исполин неведения" воздействует на ум, восходящий к Богу через смятение и страх, вносит в него туманные фантастические образы, призрачно производя молнии, громы и бури. В этом случае происходит как бы эффект приращения искушений к соответственным силам души [22, с. 210]. Цель подвижника - приобретение навыков борьбы против всех видов искушений, ибо, по словам Григория Синаита, "навык обыкновенно претворяет природу и изменяет действие ее сообразно с произволением" [23, с. 211]. Но сколь бы ни были основательными навыки борьбы, на протяжении жизни подвижника эта борьба бесконечна, поскольку человек никогда не познает силы Божией и благодати в покое и свободе. А потому каждая новая мера приближения к благодатной старости характеризуется *законом возрастания искушений*.

Прожитые годы жизни, естественная старость становятся кульминационной точкой усиления искушений. Преподобный Исаак Сирийский говорит о необходимости особых правил служения Богу для старых и немощных, о ненужности подвергать их тому, что им не под силу, учитывая естественную меру человека, ибо и Бог прилагает к человеку меру так, что совершаемое человеком во имя Бога со страхом и трепетом даже вне обычного закона бывает как избранное приношение [24, с. 166-167]. Но для старого старца отойти от установленных правил или вовсе покинуть место своего пребывания субъективно означает принять недоброе искушение. Святой Ефрем Сирийский в поучении "Об унынии и терпении старцев" пишет о подобном искушении, суть которого заключается, в невозможности его "нести в старости правила места сего". Так испытывается терпение старого подвижника. Исход испытаний возможен двоякий: если старец "легкомыслен", то помысел его совращает; если же старец "тверд рассудком", то помысел не преодолеет старца.

В данном случае Ефрем Сирийский применяет основную категорию аскетического делания "помысел". Помыслы выступают как интенция искушений, они также имеют три источника: Бога, дьявола и человека. А, следовательно, бывают благочестивыми и греховными. Благочестивые помыслы принимаются, греховные, напротив, отсекаются. Своевременное непресечение греховных помыслов ведет к рождению прилогов. Прилог же характеризуется допущением греха и становится началом его действия. В старости низложение греховных помыслов становится возможностью обретения "венца жизни".

Святые старцы, как и прочие люди, живут по законам времени и подлежат естественному "умалению" как утраты физической силы и энергии. Восхождение по трем ступеням подвижнической жизни является процессом, имеющим обратную направленность возрастания силы и энергии, но их природа не тождественна физической, она сверхъестественна и благодатна. В этом случае, казалось бы, в духовной жизни должно отсутствовать представление и само понятие "умаление". Но так ли это?

В писаниях Исаака Сирина, напротив, мы отчетливо видим советы святого послушникам об умалении себя: "Умалаяй себя во всем пред всеми людьми, и будешь возвышен пред князьями века сего" [25, с. 303]. Здесь умаление выступает как синоним смирения. Крайней степенью смирения, или умаления, в его внешнем выражении считается *юродство*. Это явление было широко распространено на православном Востоке. Юродство - один из аскетических подвигов, который заключается в принятии на себя облика глупца или в совершении вызывающих и предосудительных действий с целью быть осужденным другими людьми. "Ибо, если человек не будет пренебрегать и почестями и бесчестиями, и ради безмолвия терпеть поношение, поругание, вред, даже побои, не сделается посмешищем, и видящие его не станут почитать его юродивым и глупцом, то не возможет он пребыть в благом намерении безмолвия, потому что, если человек однажды отворит дверь по каким-либо побуждениям, то дьявол не престанет выставлять ему на вид некоторые из сих побуждений, под многими предложениями, к частым и бесчисленным встречам с людьми" [26, с. 111-112]. Подвиг юродства принимали на себя аскеты, лишённые возможности данной формы умаления. Они надевали на себя "маску безумия" с целью получить такую возможность. Подвиг юродства также преследовал цель избежать человеческой славы.

Мы назвали две формы умаления: умаление как смирение и умаление как юродство. Но есть и третья форма умаления - это уподобление детям. "Сказано: *Господь хранит младенцев*" [Лс 114, 5]. "Младенец подходит к змее, берет ее за шею, и она не делает ему вреда. Нагим ходит младенец целую зиму, когда другие одеты и укрыты, и холод входит во все члены его; а он - нагой сидит в день холода, зимней стужи и изморози, и не болезнует. Ибо тело простоты его иным невидимым одеянием покрывает оный сокровенный Промысл, соблюдающий нежные члены его, чтобы не приблизился к ним от чего-либо вред.

...Сказано: *Господь хранит младенцев*... и не только сих малых телом, но и тех мудрых в мире, которые оставляют видение свое, опираются на оную вседовлеющую Премудрость, волю свою уподобляются младенцам, и потому научаются оной мудрости, не осязаемой от дел обучения" [27, с. 214-215]. Святые старцы в непорочности сердца своего - младенцы, рожденные от Бога, от благодати Святого Духа.

Три перечисленные формы умаления определяются категорией "немошь". Физически немощные старики опираются в немощи своей на родных по библейской заповеди: "Сын! Прими отца твоего в старости *его* и не огорчай его в жизни его. Хотя бы он и оскудел разумом, имей снисхождение и не пренебрегай им при полноте силы твоей, ибо милосердие к отцу не забыто; несмотря на грехи твои, благосостояние твое умножится. В день скорби твоей воспомянется о тебе: как лед от теплоты, разрешатся грехи твои. Оставляющий отца - то же, что богохульник, и проклят от Господа, раздражающий мать свою" [Сир 3, 12-16]. Через молодое поколение являет себя милосердие Божие. И старость в этом смысле, как особый феномен, как показательный факт человеческой немощи в его катастатическом состоянии, имеет смысл, выходящий далеко за свои собственные пределы, - это нравственный смысл, носящий в богословии название смысла тропологического.

Старец-аскет в немощи своей уповаает на помощь. Но для него эта помощь имеет не внешний, а внутренний характер благодатного воздействия. Мирские старики пассивно принимают внешнюю помощь. Святые старцы ее активно стяжают. Путем, соединяющим их с Богом, является молитва, которая определяется диалогически как собеседование с Богом.

Молитвой, имеющей особый действенный характер, в аскетике считается Умная Иисусова Молитва. Согласно Григорию Синаиту, в ней можно выделить три стадии. Начало умной молитвы связано с очистительным действием Святого Духа - безмолвие; середина - созерцание, а конец - восхождение ума к Богу [28, с. 204]. Молитвенный канон открывает путь для индивидуального многообразия жизни духа. У одних появляется дух страха, разрушающий страсти. У других бывает потрясение, или обрадование, которое называют взыгранием. У преуспевающих же в молитве Бог производит "веяние света тонкое и мирное", когда Христос вселится в сердце и таинственно воссияет в духе [29, с. 226-227].

Вторая стадия молитвенного делания, равно как и вторая ступень аскетической практики, является критической. На ней могут возникнуть безблагодатные призраки, которые следует отличать от Божественных видений. Критерий их истинности субъективен и оттого требует особого опыта и чуткости - он заключается в склонности души к добродетели или к пороку, в явности и отчетливости действия благодати и смутности призраков или, если сказать в целом, в сомнении сердца.

Григорий Синаит выделяет восемь главных предметов созерцаний: *первый* предмет - созерцание Бога как причины всего сущего, неразделенность и неслиянность Божественной Троицы; *второй* - чин и стояние умных сил; *третий* - составление видимых вещей; *четвертый* - домостроительное снисхождение Слова; *пятый* - всеобщее воскресение; *шестой* - второе пришествие Христа; *седьмой* - вечная мука; *восьмой* - Царствие Небесное [30, с. 213]. Структура созерцаний разделяет Священную историю надвое, определяя, в какой ее точке находится человеческий род - он занимает срединное стояние, поскольку четыре из названных предметов свершились, и ровно столько же относится к веку будущему. В срединной точке отражены основное противоречие мистической старости и ее сущность. Пребывание подвижника в дихотомическом стоянии, его принадлежность к земному и Божественному свету в мистической жизни сердца соединяет взаимно исключаящие для обычного человека переживания: страдание и радость. Отсюда и родились слова Исаака Сирина о том, что "нет страдания более жгучего, чем любовь к Богу". Но он сразу же добавляет: "Господи, удостой меня испытать из этого источника!" [31, с. 226].

По учению святоотеческих писателей, источником созерцания бывает не сам Бог, а бесплотные небесные сущности - ангелы. Как отмечает А.Ф. Лосев, наименование бесплотных является для них существенным. Ангелы - чисто умные, смысловые потенции. От Божественных энергий они отличаются тем, что они тварны, то есть субстанциально инобытийны, тогда как Божественные энергии субстанциально неотделимы от Бога и потому суть Сам Бог [32, с. 486]. Ангельские чины обладают триадичной иерархией, проекция которой на триадичность духовного возрастания подвижника и триадичность действия умной молитвы обнажает их внутренний диалектический смысл. Дионисий Ареопагит понимает триаду небесной иерархии как очищение, просвещение и совершение. Если применить эти категории к духовному возрастанию подвижника, то окажется, что все три ступени едины по смыслу. Прохождение последующих ступеней не отменяет предыдущие.

Для дальнейшего исследования духовного восхождения вернемся к многомерности Иисусовой молитвы. По своему внешнему содержанию она отличается краткостью и состоит из слов: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!" Но это содержание таит в себе глубокую внутреннюю мистическую диалектику, поскольку здесь в разном контексте упоминается одно и то же имя. Не менее очевидно и другое: выделение четвертого обстоятельства и обращение через него на себя Имени Божьего.

Мистико-методологическая сторона Иисусовой молитвы раскрыта иноками Каллистом и Игнатием, обратившимся к ее происхождению. "Блаженный Павел сказал: никто не может исповедать *Господа Иисуса*. Последнее речение: *Иисуса* берет святой Иоанн и ставит первым в своем изречении: иже исповесть *Иисуса Христа*. Последнее его речение: *Христа* в исповедании святого Петра помянуто первым: *Ты Христос Сын Бога*. Так составилось как триплетная и нерасторжимая вервь, Боготворная молитва наша, премудро и разумно соплетенная и сотканная" [33, с. 373]. То, что каждый из апостолов берет речение, стоявшее в конце у предыдущего и за ним добавляет свое, говорит о единстве и неразрывности смысла Иисусовой молитвы в целом, где Бог упоминается в многообразии своих свойств. Триада имени Божьего - ступеньки постижения всецелого смысла. Отсюда возникает вопрос: возможно ли, поднимаясь по этим смысловым ступенькам, воспринять его собственную энергию, а не отраженную или тварную?

В середине XIV в. в русле данного вопроса возник острый спор между сторонниками Варлаама и Акиндина и последователями епископа Фессалоникийского Григория Паламы. Первые учили, что Фаворский свет, который озарил преображение Христово, равно как и тот свет, который монахи видят во время Иисусовой Молитвы, есть лишь тварный свет, не Сам Бог, а

только его энергии. При этом они ссылались на многочисленные тексты Священного Писания и отцов Церкви о непостижимости сущности Божией. Вторые утверждали, что подобное истолкование божественного света свидетельствует о недостатке веры, ибо Бог, Который никак не является человеку, вовсе не Бог, и что в этом случае не может быть речи ни о Церкви и собственно религии, ни об откровении Божиим. Спор касался кульминационной точки молитвы - видения Фаворского Света. Он был решен постановлением Церковного Собора. Но то, что в принципе может быть воспринято монахом, не говорит, что это доступно для каждого и во всякое время. Каллист и Игнатий замечают, что "из тысячи разве один найдется, с великим хранением сподобившийся достигнуть чистой молитвы..." [34, с. 358].

Иисусова молитва творится подвижником бесчисленное множество раз, имея своей целью телесное приурочивание, которое состоит в создании функциональной богоприимчивости естества. Будучи одной и той же, она прогрессивно выступает как словесная, грудная, умная и сердечная молитва. Ее технологическая сторона, выражаясь современным языком, показывает, как энергии почерпаются свыше и возводятся в сердце подвижника. Об этом повествуют иноки Каллист и Игнатий, свидетельствуя, что сия премудрость Иисусовой молитвы была известна еще Иоанну Златоусту, полагавшему, что в Иисусовой молитве имя Сына Божия сияет во внутреннем человеке, возвеличивая в подвижнике Христа [35, с. 337]. Что касается обращения на себя имени Божьего - "помилуй мя", - то его приложили святые отцы преимущественно для новоначальных, несовершенных, ибо преуспевшим в подвиге довольно бывает и одного из воззваний: Господи Иисусе!, Иисусе Христе!, Христе Сыне Божий! или даже одного только возгласия: Иисусе!, чтобы узреть тринитарный свет.

Наконец, назовем один из наиболее важных моментов аскетической практики, который можно обозначить как четвертую, но совершенно особую форму умаления, поскольку она содержится как бы в самом "сердце" духовного делания - это состояние богооставленности, возникающее на всех этапах подвижнической жизни. Богооставленность, пишет иеромонах Иларион, есть опыт всего человечества со времен грехопадения Адама [36, с. 108]. Но если в миру она связывается с фактами, понимаемыми как наказание, то в подвижнической жизни богооставленность - это субъективное чувство отсутствия Бога. Старческое состояние богооставленности - не пассивное переживание, но, наоборот, борьба с искушениями. А поскольку существует закон возрастания искушений, то и чувство богооставленности у старцев бывает особо острым.

Период богооставленности имеет смысл порождения жажды богообщения, в контексте же борьбы с искушениями жажда мыслится не как потребность, а как сила сопротивления и воля к спасению. Богооставленность, сопряженная со смирением и страхом, имеет смысл упования на Бога и укрепления веры. И, наконец, богооставленность - это факт человеческой немощи и тяжести материи тела (хотя тело подвижника эфирно, но оно и материально). Умом и сердцем старец пребывает "на небе", но ноги его на земле.

Обитель благодати знает и основной закон подвижнической жизни - закон чередования "помощи" и "немощи", присутствия Бога и богооставленности. Подвижник - это своего рода пульсирующее начало синергии как встречи двух энергийных потоков - тварного человеческого и нетварного божественного, в котором достигается преисполненность благодатной меры, и в нем наступает пауза, порождающая новую меру. И эта пульсация продолжается до часа его исхода. Немощь есть память о смерти, символ того, чему надлежит упраздниться, помощь - символ будущих благ, что Бог приурочил смиренным. В "смертной памяти" обнаруживается общность между земным стариком и святым старцем. Но она заключается лишь в самой интенции смерти, за пределами которой мыслится различие.

Обычные старики, как правило, боятся смерти, поскольку жизнь - это Божий дар, и они не могут без страдания его утратить, блага же Царствия Небесного они не знают. Восточно-христианская монашеская традиция придает большое значение "смертной памяти", но не как пассивному размышлению, а как одному из аспектов аскетического делания. Но в святоотеческой литературе не существует единого свидетельства "смертной памяти". Точкой расхождения здесь служит понимание смысла смерти.

Одни, например, Игнатий Брянчанинов, считали, что смерть дана человеку как кара за грех, и потому смертный час - это час скорби, страха и трепета всех живущих, включая и Божьих угодников. [37, с. 107]. Другие, например, Исаак Сирий, полагали, что смерть - это следствие божественного плана, в котором под маской наказания за грех Бог скрыл свое истинное намерение - спасение человечества. "Через это очищается человек мало помалу от обычного блуждания по земным предметам : он бывает подобен змее, которая сбрасывает старую кожу, обновляется и молодеет" [38, с. 283].

Главная общность естественной и мистической старости - их принадлежность веку нынешнему. Как естественная старость есть следствие грехопадения, надлежащего упраздниться после Страшного суда и наступление вечной нестареющей жизни в Боге, так и старость мистическая, имеющая смысл благодатного духовного восхождения к Богу, утратит свой смысл, вслед за утратой ее религией, ибо в будущем веке человеку предопределено непосредственное общение с Творцом и видение Истины.

Христианская аскетика имела глобальную цель - опытное познание Божественного Промысла о мире и человеке. Только обладающие целостным духовным видением всех Богочеловеческих событий, начиная с момента творения мира и кончая страшным судом и воскрешением из мертвых, могли надеяться приблизиться к абсолютной Истине. Потому, говоря о смысле мистической старости, мы, прежде всего, имели в виду не способность старцев к исцелению, не отсутствие у них страха перед дикими зверями, не приспособленность к неблагоприятным для организма условиям внешней среды, а способность в акте духовной жизни восстановить онтологический раскол на принципах всеобъемлющей Божественной Любви, где "все во всем" пребывает нестареющим и облеченным нетлением. Мистическая старость приоткрывает завесу над одной из сторон великой тайны человека, в том числе его естественной старости, локально сосредоточившей в себе ноуменальную историю человека, неведомую для него.

Литература

1. *Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М. 1996. С.V-LXXXVIII.
2. *Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М. 1996. С.V-LXXXVIII.
3. Цит. по: *Варнава (Беляев), епископ.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4-х т. Нижний Новгород, 1995. Т.1.
4. Цит. по: *Варнава (Беляев), епископ.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4-х т. Нижний Новгород, 1995. Т.1.
5. *Августин Блаженный.* О граде Божием. Творения. СПб.-Киев, 1998. Т.IV. Книги XIV-XXII.
6. *Сирий Ефрем, святой.* Творения. Издательство "Отчий дом", 1995. Т.4.
7. *Сирий Ефрем, святой.* Творения. Издательство "Отчий дом", 1995. Т.4.
8. *Стифат Никита, преподобный.* Третья умозрительных глав сотница, - о любви и совершенстве жизни // *Добротолюбие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 144-161.
9. *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Мир Исаака Сирина. М., 1998.
10. *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Мир Исаака Сирина. М. 1998.
11. *Стифат Никита, преподобный.* Третья умозрительных глав сотница, - о любви и совершенстве жизни // *Добротолюбие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 144-161.
12. *Синаит Григорий, святой.* Наставление безмолвствующим // *Добротолюбие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 179-237.
13. *Сирий Ефрем, святой.* Подвижнические наставления // *Добротолюбие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. Т.2. С. 311-488.
14. *Синаит Григорий, святой.* Наставление безмолвствующим // *Добротолюбие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. Т.5. С. 179-237.
15. *Варнава (Беляев), епископ.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4-х т. Нижний Новгород, 1995. Т.1.
16. *Аквинский Фома.* О нападении демонов // *Человек*. 1999. №5. С. 86-99.
17. *Варнава (Беляев), епископ.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4-х т. Нижний Новгород, 1995. Т.1.

18. *Ориген*. О началах. Самара, 1993.
19. *Лосев А.Ф.* Фрагменты дополнений к "Диалектике мифа" // *Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999. С. 377-514.
20. *Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанфопулы*. Наставление безмолвствующим в сотне глав // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 303-424.
21. *Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанфопулы*. Наставление безмолвствующим в сотне глав // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 303-424.
22. *Синаит Григорий, святой*. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 179-237.
23. *Синаит Григорий, святой*. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 179-237.
24. *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина. М., 1998.
25. *Сирин Исаак, авва*. Слова подвижнические. М., 1993.
26. *Сирин Исаак, авва*. Слова подвижнические. М., 1993.
27. *Сирин Исаак, авва*. Слова подвижнические. М., 1993.
28. *Синаит Григорий, святой*. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 179-237.
29. *Синаит Григорий, святой*. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 179-237.
30. *Синаит Григорий, святой*. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 179-237.
31. Цит. по: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина. М., 1998.
32. *Лосев А.Ф.* Фрагменты дополнений к "Диалектике мифа" // *Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют. М., 1999. С. 377-514.
33. *Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанфопулы*. Наставление безмолвствующим в сотне глав // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 303-424.
34. *Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанфопулы*. Наставление безмолвствующим в сотне глав // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 303-424.
35. *Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанфопулы*. Наставление безмолвствующим в сотне глав // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т.5. С. 303-424.
36. *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина. М., 1998.
37. *Брянчанинов Игнатий*. Слово о смерти. Сочинения. М., 1991.
38. Цит. по: *Иларион (Алфеев), иеромонах*. Мир Исаака Сирина. М., 1998.