

ОПЫТ ПРЕОБРАЖЕНИЯ У ПРП. СИЛУАНА АФОНСКОГО¹

С. С. Хоружий

Введение. «Силуанов извод» исихастского опыта

Преображение (греч. ἡ μεταμόρφωσις), как известно, не входит в круг тех фундаментальных понятий христианского богословия, которые были созданы классической патристикой и закреплены церковным сознанием в эпоху Вселенских Соборов. Богословская история этого понятия начинается много позднее. Имея христологическую природу, оно, тем не менее, не возникает в концептуальных разработках, связанных с христологическими Соборами и, в частности, в великом богословском синтезе прп. Максима Исповедника. В поздневизантийское время у прп. Симеона Нового Богослова богатейший дискурс мистики Божественного света и благодатного обожения в значительной мере является и речью о преображении, но, говоря о нем *de facto*, святой не использует сам термин «преображение»². Вероятно, причину этого замедленного формирования концепта можно видеть в известной сложности его смысловой структуры, в которой совмещаются христологический и антропологический планы — «Преображение Христово» и «преображение человека».

С ранних времен Преображение Господне воспринималось христианским сознанием в контексте Евангельского повествования (Мф. 17, 1–6; Мк. 9, 1–8; Лк. 9, 28–36) как очередное деяние Спасителя и событие, с Ним свершившееся — **И прѣвбразѣся прѣдъ ними**. Подобно другим Его деяниям, оно стало вехой в истории нашего спасения и потому — праздником Церкви. Долгое время понимание события Преображения на Фаворе ограничивалось этим прямым его содержанием, которым всегда удовлетворялось широкое сознание. И даже в Новое время можно

¹ Доклад на XV Международной конференции «Преображение Господне в православной духовной традиции», Бозе (Италия), сентябрь 2007 г.

² Ср.: «Внезапное и радикальное преобразование человека, внутреннее и духовное по характеру, но захватывающее всего человека в целом, называется прп. Симеоном разными именами — духовным рождением, мистическим воскресением, крещением Духом, обожением...» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). П., 1980. С. 348). Ясно, что описываемое «преобразование» отвечает и понятию преобразования, однако в этом ряду «имен» данного понятия нет.

видеть, как только им ограничивается Богословский энциклопедический словарь, издание которого было предпринято в России незадолго до революции: «Преображение Господне... великое событие в жизни И[исуса] Христа, когда Он, ... доказав достаточно свою божественность дивным учением и чудесами, решил еще особым необычайным способом показать ученикам славу своего Божества»³.

Столь же изначально, пусть неотчетливо, осознавалось и то, что в событии Преображения нечто произошло также с учениками Христа: они узрели Христа во славе, как прежде не могли Его видеть. Эта данная им по благодати способность знаменовала собой коренное изменение их ветхих чувств, «модальностей восприятия» в самой их природе. И постепенно, по мере углубления духовного опыта и рефлексии, зрело понимание того, что в своем внутреннем, смысловом содержании событие Преображения относилось именно к ученикам: оно произошло с ними, как *их* радикальное изменение, в то время как Спаситель в своей Божественной природе, разумеется, оставался чужд любым изменениям. Так пишет Вл. Лосский: «Для Христа никакого изменения в этот момент не произошло, даже и в Его человеческой природе, но изменение произошло в сознании апостолов, получивших... способность видеть своего Учителя таким, каким Он был»⁴. Это изменение, или претворение, действием Божественных энергий свершающееся с учениками, составляет антропологический план Преображения. В священном событии оба плана, христологический и антропологический, связаны неразрывно: *созерцание человеком нетварного Света «Преображения Христа», его осияние этим Светом, есть «преображение человека».*

Отчетливое различие двух планов события Преображения, обретение нового богатого опыта, относящегося к антропологическому плану, глубокое осмысление этого опыта и развитие на его основе цельного богословия Преображения — все это суть достижения зрелого поздневизантийского исихазма, по преимуществу исихазма афонского, а в главной части, в окончательном богословском осмыслении трудов свт. Григория Паламы. В двух гомилиях Паламы на Преображение (гомилии 34 и 35), отчасти в гомилии на Введение Богородицы во храм и др., явно и ясно выражены все основоположения богословия Преображения, начиная с ключевого соотношения христологического и антропологического планов (включая указание различия между Преображением Христа и преобразованием человека) и заканчивая установлением связи опыта Преображения с молитвенной практикой исихастов, умным деланием.

Например, свт. Григорий пишет: «Что значит “преобразился”? <...> Во время же молитвы Он <...> просиял и неизреченным образом открыл избранным из учеников неизреченный оный Свет, ... дабы явить, что молитва является подательницей сего блаженного видения, и дабы мы познали, что чрез приближение к Богу, достигаемое добродетелью, и чрез единение с ним нашего ума происходит и является оное Осияние, даемое и зримое для всех тех, которые путем усердного доброделания и чистой молитвы непрестанно простираются к Богу. <...> Созерцатель сияний и благодатей... и сам воспринимает нечто от нее [от Красоты неизреченного Света. — С. Х.], впитывая в свое зрение как бы некий яркий Свет; отсюда и лицо Моисеево просветилось при беседе с Богом. Видите, что и Моисей преобразился,

³ Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., 1900. Т. 2. Кол. 1898.

⁴ Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной Церкви // БТ. № 8. 1972. С. 116.

когда взошел на гору (Синайскую) и увидел славу Господню? Однако его преображение происходило от воздействия на него силы Божией и было, так сказать, пассивного характера, а не результатом действия внутренней, присущей ему силы, и то до той степени, до какой его допустила тогда надлежащая мера сияния истины видеть и вынести Свет Божий. Господь же наш Иисус Христос внутри Себя имел оное Сияние; поэтому ни в молитве... не имел Он нужды, но этим Он показал: *на основании чего* Святым будет приходить озарение Божие и каким образом оно будет созерцаемо ими; ибо и праведницы просветятся, как солнце... всецело став Светом божественным, как порождения божественного Света... Как утверждают богословы, Христос, преобразившись, не воспринял тогда нечто, чем не был (до того), и не изменился в нечто, чем не был (прежде), но сделал это, являя Своим ученикам, то, что Он был, открывая им глаза и делая их из слепых зрячими...»⁵

Богословие Преображения, развитое афонским исихазмом XIV в., и по сей день хранится монашеством Святой Горы и составляет основу православного понимания этого священного события. Прп. Силуан (1866–1938) всю свою жизнь оставался афонским монахом, и было бы естественно ожидать, что его опыт преображения (насколько он был ему дарован по благодати) полностью лежит в русле афонско-паламитской традиции, кратко охарактеризованной выше. Однако первые впечатления от писаний Старца оказываются неожиданно совсем иными. Кажется, что перед нами нечто совершенно отличное от аскетического дискурса XIV в. и при этом не принадлежащее нашей современности, а скорее — более древнее, возвращающее если не во времена «Апофтегм», то к эпохе прпп. Исаака Сирина и Иоанна Лествичника.

Речь исихастских богословов XIV в., как правило, — речь искушенная и уверенная, хотя и отсылающая к опыту аскезы как к последней основе, однако выстраивающая на этой основе тонкие рациональные рассуждения, сложную полемику; но главное, в центре этой полемики — высшие ступени духовного восхождения и, в первую очередь, опыт Преображения, который прямо и пространно обсуждается. В противоположность этому речь прп. Силуана предельно безыскусна, бесхитростна и чужда рассуждениям⁶. Она как будто целиком ограничена прямой передачей его сугубо личных духовных размышлений и переживаний. Кроме того, эти переживания, на первый взгляд, сосредоточены никак не на высших ступенях духовного опыта, а почти исключительно — на низших, их постоянные темы — покаяние, сокрушение, скорбь, плач, относимые классической аскетикой к начальным этапам подвига: *Духовным Вратам и Невидимой Брани*⁷. В мире, который встречает нас на страницах писаний Старца, царит стихия смирения; истовым смирением здесь проникнуто все: интонации речи, атмосфера; смирение без конца утверждается как главный долг и главное благо для души... Что же касается «преображения», то этого слова мы не найдем вообще, оно не из сло-

⁵ Цит. по: Григорий Палама, свт. Гомилия 34 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 2. Монреаль, 1974; М., 1993^р. С. 88–89, 90.

⁶ Его письменная речь безграмотна до предела, по-детски. В самом деле, преподобный едва выучился писать, как то показывают точные тексты его записей, приведенные в публикации: Гуревич А. Л. Блаженный старец архимандрит Софроний (Сахаров) и его работа над книгой «Старец Силуан» // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний: По материалам «Силуановских чтений» / Сост. А. Л. Гуревич. Клин, 2001. С. 131–132.

⁷ См.: Хоружий С. С. Насущность подвига. Феномен православной аскезы как междисциплинарная проблема // *Он же*. Очерки синергийной антропологии. М., 2005.

варя Старца. По первым впечатлениям нетрудно решить, что перед нами — то, что на Западе называют «вера угольщика», явление из богатого мира народной святости, где хранят чистую и простую веру, не мудрствуя и не притязая на высокие духовные созерцания. Как говорят⁸, таким было, например, впечатление выдающегося богослова Вл. Лосского, внесшего большой вклад в открытие исихастских созерцаний для современного сознания.

И все же первое впечатление неверно. Конечно, нельзя и незачем отрицать органическую принадлежность фигуры прп. Силуана, его духовного типа, русскому народному Православию, народной — если хотите, то и простонародной — религиозности. Но здесь надо вспомнить один из старых мотивов духовной литературы: о том, что на путях духовного восхождения ученость и образованность — отнюдь не главное, дух имеет свои особые средства возмещать их отсутствии. Поэтому случалось не раз, что простецы, не ведающие внешних наук, стяжали великую благодать и достигли высочайших вершин духовного опыта. Прп. Силуан — из сих простецов. Начнем читать его глубже и внимательнее, и мы найдем в его безыскусных записях богатый и очень своеобразный опыт, включающий в себя все классические составляющие исихастской аскезы, в том числе — ее высшие ступени. Больше того, мы обнаружим, что высшие духовные состояния, посещения благодати Божией занимают самое большое место в опыте Силуана, и об этих посещениях, их опыте и значении он говорит часто и содержательно. Наряду с другими видами благодатных проявлений мы обнаружим и опыт преображения, речь о котором тоже достаточно богата, хотя сам термин, как уже сказано, преподаваемый практически не употребляется.

Тем не менее, налицо и очень заметные отличия от привычного дискурса византийского исихазма. Прежде всего, Старец всячески избегает говорить о подвиге как о методической дисциплине, систематической практике, процессе последовательного восхождения по ступеням духовной лестницы. Вместо этого у него всегда доминирует дискурс личного общения, в котором состоят между собой любящий Господь, Пречистая Дева, кающийся во смирении человек, в котором «Дух Святой, благой и сладкий, влечет душу любить Господа, и от сладости Духа Святого душа не боится страданий»⁹. Такой дискурс, пожалуй, напоминает уже индивидуалистскую мистику западного типа, и может даже встать вопрос: соответствует ли духовность прп. Силуана исихастской традиции? Но положительный ответ не вызывает сомнений. Как мы выше сказали, опыт Старца содержит «все классические составляющие» исихастского опыта, и это полностью подтверждается описанием этого опыта у архим. Софрония (Сахарова). Согласно архим. Софронию, учение и опыт Старца строго соответствуют дисциплине умного безмолвия, имея основу в ее канонических элементах: покаяние — борьба со страстями — изгнание помыслов и воображения — непрестанная молитва — высшая чистая молитва. При этом непрестанная молитва, главный элемент исихастской практики, у прп. Силуана не только полностью сохраняет свою ключевую роль, но и выдерживается в особой, исключительной мере: «С того дня, когда по дару Божией Матери в сердце

⁸ См.: Ware K. «Kenosis» e umiltà «a somiglianza di Cristo» in San Silvano // Silvano dell' Athos. Atti del colloquio internazionale: «Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare!» Silvano dell' Athos: vita e spiritualità; Bose 3–4 ottobre 1998 / A cura di A. Mainardi. Magnano (BI), 1999. P. 63.

⁹ Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991. С. 322.

его начала действовать Иисусова молитва, до конца жизни молитва его *никогда не прекращалась*¹⁰.

Перед нами очень характерная черта духовного облика и стиля Старца. В совершенстве владея исихастским методом и обладая даром умной молитвы в необычной, уникальной форме и степени, он, тем не менее, почти скрывает эти дары, а также не открывает свою «внутреннюю лабораторию», свои (несомненно, искусные и богатые) навыки в совершении умного делания. Не стоит делать вывод, что он считал эти стороны аскезы маловажными. Скорее всего он считал их нужными и необходимыми, но само собой разумеющимися для монаха: тем, что должно уметь, должно делать, но о чем не следует распространяться, т.е. выставлять напоказ свое совершенство в этом. С его точки зрения, последнее не является полезным, так как подлинное содержание умного делания преподобный видел отнюдь не в технике и методе, но в том, что для него было более высоким и ценным: в умном делании обреталось следование двум главным заповедям Христа — о полноте любви к Богу и к ближнему¹¹. Именно исполнение этих заповедей он описывал (вполне уместно) в дискурсе любви и благодатного общения с Богом в Духе Святом.

Итак, для нас постепенно раскрывается своеобразное положение опыта прп. Силуана в исихастской традиции. При явных отличиях этого опыта от классических образцов поздневизантийского исихазма в нем заведомо нет существенных отступлений от традиции. Однако, хотя безусловная верность основаниям традиции налицо, в силу своеобразия духовных даров Старца возникает глубоко индивидуальный, неповторимый опыт, возникает — осмелимся это сказать — собственный оригинальный «извод» исихастской духовности. *Toutes proportions gardées*¹², можно вспомнить здесь прп. Симеона Нового Богослова, опыт которого также отмечен этими двумя чертами: верностью основам традиции и в то же время ярчайшим своеобразием, созданием собственного уникального «извода» традиции.

Особенности же «силуановского извода» далее отчетливо выступают в теме о высших ступенях подвига — о бесстрастии, чистой молитве, синергии, созерцании нетварного Света, Преображении и обожении. Во-первых, коль скоро прп. Силуан избегает речи о методе, о подвиге как последовательном процессе, он, тем самым, избегает раскрытия генезиса этих духовных состояний — как подвижник восходит к ним и их достигает. Вместо этого, он, как правило, «просто» характеризует их как даруемые по благодати. Вот типичный пример: «Молиться легко, потому что помогает благодать Божия. Господь милостиво нас любит и дает нам молитвою беседовать с Ним»¹³. Но зато Старец полнее раскрывает другой аспект, уже составляющий специфическую особенность его «извода»: на всех высших ступенях сохраняются изначальные установки исихаста как неотменимый, универсальный элемент подвига, а именно — покаяние и смирение, сокрушение и скорбь. Уточним, что этот аспект представляет собой совсем не нововведение преподобного, он не раз отмечался классиками традиции, от прп. Исаака Сири-

¹⁰ Там же. С. 36.

¹¹ Ср.: «Старец Силуан... тоже разделял [исихастскую] жизнь на деятельную и созерцательную, но и ту и другую рассматривал именно как хранение заповедей» (Там же. С. 125).

¹² Соблюдая все дистанции (франц.). — *Ред.*

¹³ *Софроний (Сахаров), иером.* Цит.соч. С. 273.

на до свт. Феофана Затворника (как правило, применительно к покаянию), мы же в свое время предложили его философскую интерпретацию, базируясь на энергийной, а не эссенциальной природе ступеней духовного восхождения. В силу такой природы удержать плоды любой из ступеней возможно, лишь продолжая отвечающее ей делание, т. е. в некоей сжатой, «свернутой» форме сохраняя его в составе всех последующих ступеней¹⁴.

Однако у прп. Силуана известная тема представляется совершенно по-своему. Прежде всего, из всех «неотключаемых», всегда сохраняемых исихастских установок на первое место он решительно выдвигает *смирение*. Роль смирения в учении Старца во всем его духовном облике поистине трудно преувеличить. Мы будем еще не раз говорить о нем, теперь же только укажем, что, наряду с классическими исихастскими принципами «хранения сердца» и «хранения ума», у Силуана можно выделить и особый принцип «хранения смирения», утверждаемый как необходимое условие Богообщения и стяжания благодати (стало быть, и всех высших ступеней опыта): «Душа, теряя смирение, теряет вместе с ним благодать и любовь к Богу»¹⁵. Как свт. Феофан Затворник выделял «покаяние при одних собственных усилиях» и «покаяние благодатное», так и у Силуана находим «первоначальное смирение» и благодатное «смирение Христово» — «совсем особое смирение», прямо связываемое со смирением самого Христа (см.: Мф. 11, 29), обожением и преображением: «Благодать Святого Духа делает всякого человека похожим на Господа Иисуса Христа еще на земле. Кто в Духе Святом, тот похож на Господа еще здесь <...> а ведь Господь такой кроткий и смиренный, и если бы ты увидел Его, то от многотой радости хотел бы сказать: “Господи, я таю от Твоей благодати”, но в эту минуту ты не можешь сказать ни единого слова о Боге, ибо душа твоя изменилась от обильного Духа Святого»¹⁶. Изменившись всею душой, «статься похожим на Господа» — это *ex definitione*¹⁷ и есть опыт преображения, который также, по Силуану, есть опыт смирения, коль скоро Господь, на Которого становится похож человек, «кроткий и смиренный». В другом месте преображение ставится в связь со смирением еще прямолинейнее: «Смирение есть свет, в котором мы можем узреть Свет-Бога»¹⁸.

Далее, хранимые и «неотключаемые» установки подвига отнюдь не принимают у Старца какой-либо сжатой формы, не уходят на второй план. Напротив, даже в речи о высших ступенях опыта они остаются на первом плане, и далеко не всегда можно заметить сразу, что речь ведется уже не о начальных ступенях, а о высших, т. е. о благодатном Богообщении. Это — сознательная черта, печать глубочайшего смирения. Старец не желал выделять, подчеркивать ту высоту, на которой пребывал его опыт, и утверждал, что не превосходит ничем тех, кто лишь начинает духовный путь: «Я недостойн называться монахом. Более сорока лет прожил я в монастыре и записал себя в новоначальные послушники»¹⁹. За счет этого высшие духовные состояния исихастского опыта рисуются в писаниях Старца крайне своеобразно. Заслоняясь строго хранимыми смирением, покаянием, сокрушением,

¹⁴ См.: Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 71–72.

¹⁵ Софроний. Цит. соч. С. 274.

¹⁶ Там же. С. 261.

¹⁷ По определению (лат.). — *Ред.*

¹⁸ Там же. С. 276.

¹⁹ Там же. С. 368.

они, во-первых, предстают как бы отчасти скрытыми, прикровенными, а во-вторых, проникаются, окрашиваются их духом, становятся покаянными и смиренными...

Таков тип духовности прп. Силуана — высокий духовный опыт в смиренном обличье неискушенного опыта новоначальных.

Опыт Преображения: первое обретение

Прп. Силуан практически не пользуется словом «преображение», даже когда говорит о событии на Фаворе. Зато сквозною нитью в его писаниях проходит речь о «всецелом изменении», которое свершается с человеком при обретении благодати Св. Духа. Очевидно, что преображение также принадлежит к событиям благодатного изменения; но столь же очевидно, мы не должны считать, что в учении и опыте Старца опыт благодатных изменений всегда можно рассматривать как именно опыт преображения. Опыт преображения по определению отсылает к евангельскому прообразу, он должен быть неким образом связан с событием на Фаворе, Преображением Христа — и, стало быть, внимание наше должно обращаться на те события благодатного изменения человека, что несут в себе подобную связь. Как говорит история православной духовности, эта связь может носить как прямой характер, когда подвижающийся удостоивается видения преображенного Христа, так равно и не столь прямой, когда она заключается в благодатных явлениях и созерцаниях нетварного Божественного Света. Опыт исихастской традиции содержит немало свидетельств о духовных событиях как того, так и другого рода; и в опыте прп. Силуана также присутствуют эти два рода событий. В них, как мы будем считать, и заключается тот опыт преображения, который был дан Старцу.

При внешней простоте речь Старца всегда содержит тонкие различия: в обретениях благодати он различает разнообразные степени и формы. Основные из этих различий в стяжании благодати подвижником преподобный связывает с определенным строением пути подвига. Наряду с известными, принятыми делениями и членениями этого пути (на ступени *Духовной Лествицы*, на *Праксис* и *Феорию*) он указывает и еще одно членение, на котором настаивает особо: «Старец... указывал на три существенных этапа духовного пути: первый — получение благодати, второй — потеря ее, третий — возвращение благодати или новое стяжание ее через подвиг смирения. Многие получили благодать... но никто не сохранил первой благодати, и лишь очень немногие снова стяжали ее»²⁰. Ученик поясняет это членение, вводя, в свою очередь, «классификацию» христианских подвижников на три рода. Те, кто первого рода (а он включает «подавляющее большинство» людей), «привлекаются к вере малою благодатью и жизнь свою проводят в умеренном подвиге... и лишь при конце жизни своей, в силу переживаемых страданий, познают благодать в несколько большей мере». Второй род привлекается также «сравнительно малою благодатью», но отличается ревностным духовным деланием, отчего и познает в середине пути большую благодать, а к концу пути достигает «высокой меры совершенства». Наконец, «третий, наиболее редкий род — когда человек в начале своего подвижнического пути...

²⁰ Там же. С. 158–159.

получает великую благодать, благодать совершенных. Этот последний род является <...> самым трудным, потому что никто, насколько возможно судить... не может удержать в полноте полученный дар... и после, в течение долгого времени, переживает отнятие благодати и богооставленность»²¹.

Таким образом, согласно архим. Софронию, указываемое Старцем строение духовного пути совсем не всеобщее, напротив, им наделен лишь «наиболее редкий род» подвижников. Бесспорно, однако, что сам Старец Силуан принадлежал именно к сему роду, и собственный его путь обладал описанной им троичной структурой. Больше того, в его писаниях красной нитью, повторяясь, проходят указания на то, что в его личном случае исходное получение благодати имело громадное, ни с чем не сравнимое значение, явилось великим духовным событием, которое навсегда определило его духовную судьбу. Это исходное событие прямо относится к нашей теме: в нем Старец, тогда еще молодой послушник Симеон, получил несомненный опыт Преображения. Этим событием было явление Христа.

Как сам Силуан, так и Софроний упоминают об этом событии постоянно, а однажды Силуан дал ему и прямое описание: «Я пошел в церковь на вечерню и, глядя на икону Спасителя, сказал: “Господи Иисусе Христе, помилуй мя грешного”. И с этими словами увидел на месте иконы живого Господа, и благодать Святого Духа наполнила душу мою и все тело, и душа Духом Святым познала Господа нашего Иисуса Христа»²². Дополнением этого описания служит свидетельство Старца о предельной, невместимой величине дарованной благодати — величине, заставляющей его уподобить это явление Преображению Христа: «Знаю человека, которого Милостивый Господь посетил Своею благодатию; и если бы спросил его Господь: “Хочешь — дам тебе еще больше?” — то от немощи плоти душа сказала бы: “Ты видишь, Господи, что если больше, то я умру”, ибо человек ограничен и не может понести полноту благодати. Так на Фаворе ученики Христовы пали ниц от славы Господней»²³. Надо сюда добавить и другую, уже косвенную, оценку события, которая заключена в утверждаемой Старцем иерархии даров благодати или, как он говорит, «меры любви Божией»: «Когда человек боится оскорбить Бога каким-нибудь грехом, это первая любовь. Кто имеет ум чистый от помыслов, это вторая любовь, большая первой. Третья, еще большая, когда кто ощутимо имеет благодать в душе. А кто имеет благодать Святого Духа и в душе и в теле — это совершенная любовь»²⁴. По приведенному нами описанию, такая именно благодать и была им получена в явлении Христа. Но вот что он говорит об этой благодати, которую также называет «четвертой совершенной любовью к Богу»: «...кто сохранит эту благодать, у того будут мощи, как у святых мучеников, или у пророков, или у преподобных... У того освящается тело... Кто имеет благодать Божию в полноте, [у того] сладость Духа Святого перерождает всего человека»²⁵.

Итак, вкушенная в Явлении полнота благодати несла с собой начало освящения тела и «перерождения всего человека», была *преображающей благодатью*. В описании ученика Старца, Явление еще сильнее сближается с событием Преображения Христа: «Мы знаем из уст и писаний Блаженного Старца, что его осиял

²¹ Там же. С. 27.

²² Там же. С. 407–409.

²³ Там же. С. 328.

²⁴ Там же. С. 334.

²⁵ Там же. С. 334, 313.

тогда великий Божественный Свет, что он был изъят из этого мира и духом возведен на небо, где слышал неизречаемые глаголы»²⁶. Из сказанного со всею определенностью следует, что опыт Явления представлял собой опыт Преображения в чистом виде.

«Явление Христа брату Симеону, несомненно, наиважнейшее событие его жизни»²⁷. Однажды и навсегда оно изменило весь характер ее: «До двадцати семи лет я только веровал, что Бог есть, но не знал Его; а когда душа моя познала Его, то стала с жаром рваться к нему, и теперь, горя, ищу Его день и ночь»²⁸. Живя всю жизнь плодами этого события, Силуан находит в нем многие глубокие смыслы, важные грани; и одна из них в том, что чрез это событие устанавливается некое таинственное подобие и сближение меж духовными поприщами самого Силуана и прп. Серафима Саровского, одного из столпов христианской мистики преображения (кстати, подвизавшегося в родных местах Силуана, на Тамбовщине).

У Силуана нет ни малейшего пристрастия к подсчетам, цифрам, и потому сразу обращает на себя внимание тот факт, что в двух случаях, говоря о духовном событии, он точно указывает возраст испытывавшего событие человека. Один из этих случаев — явление Христа ему самому, Силуану, другой же — явление Христа прп. Серафиму: «Преподобный Серафим был двадцати семи лет, когда увидел Господа, и душа его настолько возлюбила Бога, что он от сладости Духа Святого весь изменялся»²⁹. Таким образом, Старец фиксирует, что оба подвижника удостоились Явления на одном и том же году своей жизни; в другом месте он называет этот год «совершенным возрастом». Сейчас, в ретроспективе, мы можем пойти и дальше, поскольку соответствие духовных событий, лишь осторожно, едва заметно указанное Старцем, на самом деле значительно и глубоко. Видение прп. Серафима, данное ему на Божественной литургии в Страстной Четверг, также дошло до нас в рассказе от первого лица: «Только что провозгласил я убогий: “Господи, и услыши ны!” и наведя орарем на народ окончил: “и во веки веков”, вдруг меня озарил луч, как бы солнечного света; взглянув на это сияние, увидел я Господа и Бога нашего Иисуса Христа, во образе Сына человеческого, во славе и неизреченным светом сияющего, окруженного небесными силами... от западных церковных врат грядущего на воздухе... Я же, земля и пепел, сретая тогда Господа Иисуса на воздухе, удостоился особенного от Него благословения; сердце мое возрадовалось чисто, просвещенно, в сладости любви ко Господу!»³⁰

Событие свершилось в начале служения прп. Серафима, когда он был молодым иеродиаконем в Саровской пустыни; оно осталось одною из главных вех его духовной биографии и отражено в акафисте преподобному: **Возсіа въ тебѣ новыи бгѣвидецъ, мѣвсѣю подобный, сѣрафимѣ блаженне: непорочнѣ во слѣженіе алтарю гдню совершалъ, сподобилсѣ еси зрѣти хр҃та во храмѣ...** (икос 6). Глубокое родство двух событий совершенно очевидно, и даже в описаниях, приведенных нами, сквозит духовная общность испытывавших. Неявную параллель с прп. Серафимом Старец Силуан продолжает и далее, указывая, что и саровский подвижник, следом за познанием

²⁶ Там же. С. 25. Ср.: Деян. 9, 3.

²⁷ Там же. С. 33.

²⁸ Там же. С. 312.

²⁹ Там же. С. 302.

³⁰ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архим. Серафим (Чичагов). СПб., 1903. Т. 1. С. 56–57.

великой благодати, претерпевал богооставленность: “Преподобный Серафим... вышел в пустыню и, познав, что с ним нет *той* благодати, три года стоял на камне, зывая: “Боже, милостив буди мне грешному”»³¹.

Хотя Старец нигде и ни разу не делает явных утверждений о сходстве и общности собственного опыта, собственного духовного пути с таковыми у прп. Серафима, нет никаких сомнений в том, что он усматривал подобную общность и она немало значила для него. Мы же, со своей стороны, можем лишь признать вслед за ним безусловное наличие этой общности, равно как ее сущность и глубину.

Опыт преображения: паки-обретение, раскрывающее опыт в соборных и кенотических измерениях

Как свидетельствует прп. Силуан, человеку не удастся сохранить первообретенную благодать в ее полноте и преображающем действии. На духовном пути подвижника ожидает этап «потери благодати», и, как замечает архим. Софроний, у имевших «великую благодать, благодать совершенных» этот этап много тяжелей, нежели у прочих, ибо «после созерцания Божественного Света мрак богооставленности и приражения страстей переживается, в силу контраста, несравненно глубже и острее: знают они, *что* потеряли»³². В записях Силуана данный этап представлен с яркостью и богатством. В отличие от темы о высших духовных состояниях, здесь смирение не призывало его к особой сдержанности и скупости выражения, и речь Старца становится эмоциональна, образна и метафорична, обретает близость к народной поэзии. Он ярко и сильно описывает «скучение о Боге» — состояние скорбного поиска утраченной благодати, скрывшего Лик свой Бога, когда душа «слезно ищет... и плачет, и рыдает, и зовет ко Господу: “Боже Милостивый, Ты видишь, как печальна душа моя и как скучаю я по Тебе”»³³. Это состояние сравнивается с горем и скорбью Адама после изгнания из Рая — и так возникает духовная поэма «Адамов плач», в которой тема богооставленности получает вселенское и космическое звучание.

Период скорбных исканий и зываний был длителен, но по-своему плодотворен: он вел к новым углублениям духовного опыта. И прежде всего, Старец и его ученик выделяют в этом периоде одну важнейшую веху: получение о. Силуаном его духовного девиза, ныне ставшего знаменитым. Архим. Софроний указывает, что это событие произошло через 15 лет после явления Старцу Христа; сам же Силуан поведал о нем в своих записях прямой речью: «Однажды сижую я в келлии ночью, и бесы нашли ко мне <...> встал я, чтобы сделать поклоны иконам, а бесы вокруг меня, и один впереди, так что... получилось бы, что я ему кланяюсь. Тогда я снова сел и говорю: “Господи, Ты видишь, что я хочу Тебе молиться чистым умом, но бесы мне не дают. Скажи, что должен я делать, чтобы отошли они от меня?” И был ответ от Господа в душе: “Горделивые всегда так страдают от бесов”. Я говорил: “Господи... скажи мне, что должен я делать, чтобы смирилась душа моя?” И отвечает мне Господь в душе: “Держи ум твой во аде и не отчаивайся”... С тех пор я держу ум свой во аде... и великую пользу получил я от этой

³¹ Софроний. Цит. соч. С. 302.

³² Там же. С. 27.

³³ Там же. С. 334.

мысли: ум мой очистился, и душа обрела покой»³⁴. Многое было сказано за последние годы о смысле сего духовного правила. Нам, однако, важно сейчас лишь то, что с его получением у Силуана «усладилась душа покоем в Боге». Он это поясняет так: «Кто в сердце своем почитает себя достойным вечного огня, к тому не может приступить ни один враг... но весь ум и все сердце в Боге пребывают»³⁵. Это означает, что к исихасту вернулась исихия, а с нею явилась возможность новых духовных подвижений.

Наука умного делания указывает со всею определенностью, какие именно подвижения, какие ступени должны далее проходиться на пути духовного восхождения. Духовный путь Старца следовал, разумеется, этой науке; но его подвиг теперь включал еще особое делание, данное ему от Господа: *Держать ум свой во аде и не отчаиваться* (будем называть его для краткости «Правилом» Силуана). В силу этого, зрелый, поздний духовный опыт Старца, будучи опытом высших ступеней исихастского подвига — бесстрастия, преображения и т. д., — вместе с тем получает свою особенную окраску, налагаемую его Правилем.

Как указывают и сам Старец, и его ученик, смысл Правила — прежде всего, в смирении. Так говорит архим. Софроний: «Сущность указания Божия отцу Силуану... в том, что отныне душе его открылось... что Бог есть Смирение, и потому желающий стяжать Бога должен стяжать смирение... весь подвиг должен быть направлен на стяжание смирения»³⁶. Но опыт смирения теперь обогащается, расширяется, в нем открываются новые стороны и новые связи. Правило «держат ум во аде» значит иметь ум постоянно обращенным к судьбе умерших, к судьбе грешников; значит постигать умом и переживать сердцем свою общность и связанность с ними со всеми до единого, с их скорбной участью. Мы читаем у Старца: «Душа, вкусившая сладость любви Божией, <...> до известного времени остается покойна в Боге, а потом начинает скорбеть за народ»³⁷. Правило выводит к размышлению о судьбе всех, к озабоченности судьбой всех: «Кто носит в себе Духа Святого хотя бы и немного, тот скорбит о всем народе день и ночь, и сердце его жалеет всякое создание Божие, и особенно людей, которые не знают Бога и противятся Ему... За них он молится день и ночь, больше чем за себя»³⁸.

Так начинают складываться новые измерения духовного опыта, связующие подвижника с усопшими, грешниками, всеми смертными — *соборные* измерения. Дело подвижника — молитва, и жизнь его в этих новых измерениях прежде всего выражается также в молитве. Поздние годы жизни Старца отмечены в его опыте особенным развитием «молитвы за Другого»: за ближних и дальних, за «народы», за все творение, и особо, как сказано уже, за тех, кто сам не может или не хочет молиться. «После указания Божия: “Держи ум твой во аде” — для Старца Силуана было особенно характерным молиться за умерших, томящихся во аде, но он молился также и за живых, и за грядущих... он действительно молился за всех; молиться только за себя стало ему несвойственным»³⁹. Архим. Софроний, бывший в эти годы в постоянной близости к прп. Силуану, говорит, что эта «молитва

³⁴ Там же. С. 386.

³⁵ Там же. С. 369.

³⁶ Там же. С. 41–42.

³⁷ Там же. С. 382.

³⁸ Там же. С. 319.

³⁹ Там же. С. 46.

за мир» была Старцем развита в некую особую форму молитвенного делания, которую он описывает следующим образом: «Слова этих молитв произносятся очень медленно, одно за другим. Каждое слово с силой, глубоко захватывает все существо человека. Весь человек собирается воедино; собирается весь даже физически. Дыхание изменяется, делается стесненным или, лучше сказать, затаенным... Весь ум, все сердце, все тело до костей — все собирается воедино. Ум безвидно мыслит мир; сердце безвидно живет страданием мира. И в нем самом страдание достигает последнего предела. Сердце, вернее все существо, объято плачем, погружено глубоко в плач. Немногословны молитвы Старца, но они продолжались очень подолгу»⁴⁰.

Как мы видим, эта молитва Старца была необычайна еще и тем, что она, сохраняя всю духовную напряженность, всю силу молитвенной любви, бесконечно расширяла свои пределы, обращалась от судьбы отдельных людей к «молитве за всех», включая в круг «всех» — и усопших, и еще не рожденных, «всего Адама». А затем ширилась еще больше, охватывая не только уже род людской, но все живое, всю тварь Божию и всю вселенную. В ходе углубления, вызревания духовного и молитвенного опыта его соборные измерения, сложившись, затем непрерывно переходят, перерастают в измерения *космические*. Органическую необходимость этих космических измерений исихастского и православного опыта Старец подчеркивает не раз. Как он был уверен, «душа в Духе Святом “видит” весь мир и объемлет его своей любовью»⁴¹, и потому для обретения благодати Духа «нужно иметь милующее сердце, и не только человека любить, но и всякую тварь жалеть, все, что создано Богом»⁴². Это космическое расширение христианской любви он однажды назвал «сердечной болезнью за всю вселенную».

Как известно, подобное дополнение аскетической и христианской духовности соборными и космическими измерениями давно признано характерной чертой русской духовной традиции. Темы соборности и космичности христианства и Христа, преображения тварного бытия любовью Христовой входят в круг главных тем религиозно-философского возрождения в России конца XIX — начала XX в. Прп. Силуан был современником этого яркого движения, однако не имел никакой связи с ним и, возможно, вообще не ведал о его существовании. Тем примечательнее, что речи Старца оказываются совершенно созвучны тому, что можно прочесть у русских философов его времени: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского.

Еще тесней обнаруживается его близость к Ф. М. Достоевскому, чьим творчеством вдохновлялась культура Серебряного века. Можно почти поручиться, что прп. Силуан не читал «Братьев Карамазовых», однако мотив вселенской и преображающей силы, которую несет в себе любовь Христова, находит себе почти совпадающее выражение в записях Старца и в речах юноши Маркела, брата будущего старца Зосимы. «Умиляясь и радуясь и весь трепеща любовью», так говорил Маркел: «Жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»⁴³. Старец же пишет: «Если бы люди познали Господа <...> то ЗА ОДИН ЧАС изменилось бы лицо всего мира, и у всех

⁴⁰ Там же. С. 47.

⁴¹ Там же. С. 93.

⁴² Там же. С. 334.

⁴³ *Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы*. М., 1959. Т. 1. С. 376, 375.

была бы великая радость и любовь»⁴⁴. Во всей теме «милующего сердца», любви ко всей твари, хвалы красоте мира Божия мы найдем почти такое же совпадение с Достоевским, а чрез него — и с мыслью религиозно-философского возрождения в одной из ключевых для нее идей «преображения мира и жизни» Светом, что просвещает всякого человека⁴⁵.

Итак, хотя Старец практически не воспринял современной ему русской культуры, его духовность и опыт преображения таинственными путями оказываются близки исканиям русской христианской мысли той эпохи. Трудно здесь усомниться в том, что это говорит о реальном существовании некоего соборного единства, назвать ли его «русским сознанием», «русской душой» или еще как-либо. Нам же важно заметить, что в это «русское сознание» неотъемлемо входит чаяние Преображения, переживаемого как всечеловеческое и вселенское явление. В свете пройденной истории этому вряд ли следует умиляться, скорее надо помнить и понимать, что эти чаяния «русского сознания» им же самим с успехом забалтывались, опошлялись и предавались. Но тем ценней для нас то, что на его вершинах, как у прп. Силуана, соборность и космичность Преображения Христова была подлинным и глубоким духовным опытом.

С развитием соборных измерений в опыте прп. Силуана, в его внутреннем мире не могла не возникнуть классическая проблема мистической жизни — проблема взаимных отношений двух установок, двух духовных устремлений, выражаемых двумя заповедями Христа: о любви к Богу и любви к ближнему. Как известно, эти отношения нередко принимают форму конфликта, когда два устремления представляются человеку несовместимыми — если не в принципе, то, по крайней мере, в жизни, на практике. В этой связи ученик Старца говорит о его опыте так: «В душе человека, не познавшего совершенной любви, две заповеди Христа нередко становятся в резкое взаимное противоречие. Любящий Бога уходит от мира и погружается в некоторый духовный эгоизм... Страстно любящий человеческий мир живет его страданиями. Нося в себе скорбь о мире, он восстает на Бога... Но в Блаженном Старце можно было видеть, по образу Христа, и ту и другую любовь в их органическом единстве»⁴⁶. Это, однако, слишком сжатая формула. На отношение двух духовных установок, «двух любовей» в опыте Старца стоит взглянуть внимательнее, тем более что с ним связаны и существенные черты опыта преображения.

Нет сомнения, что прп. Силуан с равной силой отстаивает и утверждает безусловную необходимость хранения и первой, и второй заповедей Христа. Больше того, как мы уже замечали, цитируя архим. Софрония, все содержание исихастского подвига, включая и *Праксис*, и *Феорию*, он видел именно в хранении этих заповедей. О заповеди любви Божией (любви к Богу) он неустанно говорит на всем протяжении своего пути; о заповеди любви к ближнему, к «брату», он говорит особенно усиленно в поздний период, когда вполне сложились соборные стороны

⁴⁴ *Софроний*. Цит. соч. С. 382. Выделение прописными буквами принадлежит прп. Силуану.

⁴⁵ Несомненно, один конкретный источник данного совпадения — зачин 48-го Слова прп. Исаака Сирина. Именно он с проникновением говорит о «возгорении сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари», и именно в его русском переводе, вышедшем в 1854 г., употреблено было выражение «сердце милующее». Это место из прп. Исаака известно было прежде всей православной России. Оно пользовалось великой любовью, и обсуждаемая нами тема прочно ассоциировалась с ним.

⁴⁶ Там же. С. 215.

его духовного опыта. Этот дискурс заповедей у Силуана своеобразен: в нем вновь проявляется столь характерное для Старца сочетание или переплетение «начальных» и «высших» элементов аскезы.

Обычно тема заповедей выступает в аскетике в ряду тем о начальных элементах; хранение заповедей рассматривается как некая прагматика религиозной жизни, исполнение обязательных простых правил. Однако у Старца, как можно заметить, обе заповеди являются в совершенно ином качестве! Обе суть заповеди духовной любви, и с каждой связана, тем самым, своя стихия духовного опыта. По неотъемлемому свойству такого опыта в нем можно и должно возрастать, в нем есть ступени восхождения. В силу этого, как опыт первой заповеди (любви к Богу), так и опыт второй (любви к брату) может достигать полноты, вершины, где он становится подлинно мистическим опытом — опытом ощутимо стяженной благодати, опытом Преображения. На этих-то вершинах «мистики любви к Богу» и «мистики любви к брату» пребывает опыт Старца.

Таким образом, речь прп. Силуана о заповедях Христа — речь о высших духовных состояниях, об опыте благодати и преобразования. Записи Старца полностью подтверждают это. Разумеется, нет нужды доказывать причастность любви Божией к такому опыту, но для любви к брату это уже не столь очевидно, и Силуан твердо, отчетливо утверждает: «От любви к брату приходит благодать, и любовь к брату хранится она»⁴⁷. Речь его никогда не ограничивается общими тезисами, и это свое «догматическое положение» он богато конкретизирует. Приводятся живые примеры, случаи из собственной жизни, совсем простые и неотразимо убедительные. В качестве критерия подлинности и полноты «любви к брату» утверждается любовь к врагам; именно ее достижением проверяется действительное стяжание благодати, поскольку «любить врагов без благодати мы не можем»⁴⁸. И на высших ступенях этой братской любви достигается опыт преобразования, преобразенное видение реальности: «Своим избранныкам Господь дает столь великую благодать, что они любовью обнимают всю землю, весь мир, и душа их горит желанием, чтобы все люди спаслись и видели славу Господню»⁴⁹.

Но это прочное закрепление «мистики второй заповеди» как сферы благодатного опыта заставляет заново поставить вопрос о соотношении «двух любовей». Каждая на своей вершине дает опыт благодати и преобразования, но это опыт разный, разного рода, и человек не может иметь одновременно тот и другой. Если вернуться к вышеприведенному суждению архим. Софрония, то можно сказать, что мы пришли к несколько иному выводу: проблема соотношения опыта первой и второй заповеди, проблема сочетания и согласования этих видов опыта остается и для того, кто «познал совершенную любовь». Можно сказать и больше: именно для того, кто находится на высших ступенях духовного опыта, проблема обнаруживает всю свою глубину, свою природу одной из фундаментальных апорий религиозной жизни.

Поздние записи Старца ярко показывают, что он пребывал на высотах духа, что опыт его был опытом благодатной любви и что этот опыт всегда оставался двояким, включал в себя опыт двух разных родов, которые не сливались друг с другом: «Влечется к Нему душа ненасытно... разжжена любовью Господней

⁴⁷ Там же. С. 336.

⁴⁸ Там же. С. 212.

⁴⁹ Там же. С. 332.

и вся поглощена Богом <...> и мир тогда забыт совершенно. Но не всегда так дает Милостивый Господь душе; иногда Он дает любовь ко всему миру, и плачет душа за весь мир, и умоляет Владыку <...> чтобы излил Свою благодать на каждую душу и помиловал ее»⁵⁰. И потом снова: «Когда душа в Боге, то мир забыт совсем и душа созерцает Бога. А в *другое время* Господь двигает душу своею благодатью молиться за весь мир»⁵¹. Наконец, это же неисчезающее двойство устремлений, двойство опыта рисуется с большою художественной силой в поэме «Адамов плач». И важно, что нигде Старец не дает какого-либо рационального, логического решения апории. Не противопоставляясь, но равно не сливаясь и не подчиняясь друг другу, в высшем, благодатном опыте подвижника остаются — полюс полного забвения мира и твари в совершенной поглощенности любовью Божией и полюс скорби и жалости ко всей твари, вбирания всякого человека и всей твари в свою любовь.

* * *

Итак, подведем итоги. Мы видим, что путь прп. Силуана полностью отвечает указанной им самим последовательности трех этапов. По собственному его свидетельству, на этом пути в полной мере совершилось возвращение или паки-обретение опыта благодати Святого Духа: «Блажен, кто не теряет благодать Божию, а восходит из силы в силу. Я же потерял благодать, но Господь много меня пожалел и дал мне вкусить бóльшую»⁵². Проходимым этапам духовного пути сопутствовал и опыт преображения, который также проходил свою эволюцию. На первом этапе получение исходной, «напутственной» благодати 27-летним послушником Симеоном облеклось в форму духовного события, опыт которого был чистым, классическим опытом преображения. Сам Старец позднее сопоставлял это событие в его духовной природе, в его воздействии, со священным событием на Фаворе. На заключительном этапе с паки-обретением благодати приходит и паки-обретение опыта преображения. Как Старец заметил, благодать паки-обретенная была еще большей, нежели напутственная благодать; мы можем видеть, что это сказалося и на опыте преображения. Паки-обретенный опыт преображения обогащается за счет нового рода этого опыта — опыта преображенного видения реальности, которое достигается в русле мистики соборности, «мистики любви к брату», на путях скорбной молитвы и плача за «всего Адама», весь мир. Наряду с ним присутствует, будучи паки-обретен, и другой род, более традиционный опыт преображения, являющийся как увенчание совершенной любви к Богу и несущий с собою «совершенное забвение мира». Рядопологаясь, они соседствуют в зрелом позднем периоде подвижничества прп. Силуана, являя этим соседством некое таинственное решение ключевой апории мистической жизни.

Но есть и важная общая черта, придающая единство всему зрелому аскетическому опыту Силуана и сообщающая этому опыту печать уникальности. Весь подвиг Старца в этот период проходит под знаком неукоснительного исполнения полученного им от Бога правила: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся!» Как не раз уже было замечено, в своем христологическом содержании это правило глубоко кенотично. Ум подвижника не может не быть устремлен ко Христу, и, следовательно, опыт держания себя во аде этот ум также каким-то образом

⁵⁰ Там же. С. 343.

⁵¹ Там же. С. 438. Курсив наш. — С. Х.

⁵² Там же. С. 302.

претворяет в опыт устремления ко Христу и соединения с Ним. Он ищет встречи со Христом, пребывая во аде, и подобную встречу делает возможной исключительно кенозис Христа: свидетельствуемое в гимнографии Сошествие Спасителя во ад — во ѿдѣ же съ дѣшею ѿкъ бѣгъ <...> былъ еси, хр҃те⁵³ и ѿдѣ оумертвилъ еси блистѧнїемъ бж҃ества⁵⁴. Встреча со Спасителем — это всегда опыт преображения; стало быть, «Силуанов извод» исихастской духовности являет нам новый «извод», новый облик также и этого опыта: в подвиге Старца пред нами опыт своего рода «кенотического преображения». К такому выводу приходит и митр. Иоанн Зизиулас: «В случае Силуана, тема преображения, центральная тема афонской традиции <...> окрашивается кенотической христологией»⁵⁵.

В завершение нельзя не присоединиться также и к другому выводу владыки Иоанна: «В этом афонский подвижник более современен нам, нежели исихасты XIV века: в сравнении с византийцами мы сегодня куда сильнее осознаем трагедию пустоты и ничто»⁵⁶. Растущее почитание прп. Силуана во всем христианском мире доказывает, что христианское сознание уже сопричислило его к тем, чей опыт особенно нужен и ценен для нашего противостояния этой трагедии.

⁵³ Октоих, глас 4, 2-й тропарь 1-й песни воскресного канона прп. Иоанна Дамаскина.

⁵⁴ Октоих, глас 2, воскресный тропарь.

⁵⁵ *Zizioulas I. La teologia di San Silvano dell' Athos // Silvano dell' Athos... P. 124.*

⁵⁶ *Ibid.*