

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Сергей Сергеевич Хоружий (родился в 1941 году) – религиозный философ, математик, физик, доктор физико-математических наук, академик секции «Теология и наука» Российской Академии Естественных Наук. В своих философских работах С. С. Хоружий стремится быть продолжателем русской религиозно-философской традиции. Однако он не примыкает прямо к ее последнему этапу, мысли Религиозно-философского возрождения, считая вслед за православными богословами русской диаспоры (отцами Георгием Флоровским, Иоанном Мейендорфом и др.), что плодотворное развитие традиции требует ее тесного союза с другой традицией, опытной, – древней школой православного подвига, исихазма: союза, образ которого дан в творениях великих православных учителей, святых Максима Исповедника и Григория Паламы. В 1993 году он организовал в Институте Человека Российской Академии Наук лабораторию синергичной антропологии, главный предмет исследований которой – изучение исихастской традиции.

Основные религиозно-философские труды:

Монографии:

1. *Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении.* М., 1991 (написана в 1978 году).
2. *После перерыва. Пути русской философии.* СПб, 1994.
3. *Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия.* Научный сборник под общей ред. С.С.Хоружего. М., 1995.

Статьи:

1. *Философский процесс в России как встреча философии и Православия // Вопросы философии, 1991 № 5.*
2. *Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии 1994, № 5.*
3. *Трансформации славянофильской идеи в двадцатом веке // Вопросы философии 1994 № 11.*
4. *Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995 № 9.*
5. *Перепутья русской софиологии // Новая Россия 1997 № 1.*
6. *Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы, 1997, № 5, 6.*

1. «Наилучший путь, чтобы войти в православную духовность, – через монашество»¹, – пишет современный автор. Но подобные суждения делались и задолго до современности. Одним из главных отличий православной религиозности давно и прочно признана особая, выделенная роль монашества и, шире, аскетики – аскетической жизни и тех, кто ее осуществляет. Роль высшего авторитета в вопросах веры принадлежит в протестанстве богословам, в католичестве – папе и курии, но в Православии эту роль отводят аскетам, людям мистического опыта и святой жизни. В древнем православном смысле, термины *богословие* и *теория* обозначают одно и то же: мистическое созерцание Бога и, следовательно, составляют прерогативу подвижников. Как ярко показывает институт старчества в России, верховный авторитет аскетики не ограничивается религиозной сферой, и даже сферой нравственной жизни; он распространяется на все поведение православного человека. По праву можно сказать, что сфера аскетической практики – ядро православной религиозности; и нашу начальную цитату можно дополнить еще одной, существенно усиливающей ее: «Опыт монашества... оставался всегда истинной сутью Православия»².

2. Сильнейшие аскетические тенденции в личности Владимира Соловьева общеизвестны. Александр Блок дал ему прозвание «рыцарь-монах»; один из близких друзей его написал, что он был «аскетом и по своим убеждениям и по своему призванию» (В. Л. Величко). Легко найти множество подобных свидетельств, а аскетичность его жизненных привычек стала поистине легендарной. Но близость его к аскетике далеко не ограничивается чертами личности и поведения. Идеи и принципы аскетики он разрабатывал и в своем учении. В «Духовных основах жизни» у него дан набросок аскетической антропологии, краткий, но включающий все основные темы: учение о молитве, систематику грехов и страстей, картину процесса духовного восхождения к соединению с Богом. Базируясь на тех же фундаментальных концепциях покаяния и благодати, этот набросок отнюдь не расходится с классической аскетикой, развитой отцами-пустынниками. Но в то же время позиции Владимира Соловьева в аскетике имели, как мы увидим, немаловажные индивидуальные отличия. Истоком их служит, прежде всего, его активнейший общественный темперамент – и потому главной сферой их оказывается социальная проблематика, темы о социальных установках христианина и социальных задачах христианства.

3. Мы здесь, конечно, не ставим целью фронтальное обсуждение старейшего и необъятнейшего вопроса о социальных позициях христианства или хотя бы одного Православия. Однако при избранном предмете статьи, нельзя избирать темы о социальных установках православной аскетики и монашества – темы более обозримой, но также весьма обширной и непростой. Согласно известному анализу отца Георгия Флоровского, в генезисе и ранней фазе монашества социальные аспекты определенно выдвинуты на первый план. «В пустыню уходят, чтобы строить там новое общество... В этом *социальном ино-бытии* все своеобразие монашества и его исторический смысл... Христианская история разворачивается в антиномическом напряжении между *Империей и Пустыней*»³. Непроста здесь употребленное понятие инобытия диалектично, и оно сразу выводит от внешней стороны к внутренней, которая важнее для нас. Диалектика Одного и Иного, органичная и необходимая для понимания иночества, говорит об их напряженной динамической связи, в которой взаимное отталкивание сочетается со взаимной нерасторжимостью, и бытие обоюдно раскрывается как

бытие-для-другого. В случае христианского монашества эта диалектика инаковости обнаруживает себя во многочисленных сочетаниях противоположностей, в парадоксальном совмещении предельно единичного (индивидуального, частного, «особенного») и предельно всеобщего, универсального.

Одна из самых трудных и сложных проблем православной аскетики – соотношение индивидуальных и социальных начал в аскетической концепции спасения. Главное русло православного аскетизма – так называемая исихастская традиция – школа духовной практики, основанная на специфических методах внутренней концентрации и контроля над всеми энергиями человеческого существа. Ядро исихазма составляет древнее искусство непрестанного творения молитвы Иисусовой, венчаемого сверхчувственным созерцанием Несотворенного Света. Все это – сугубо индивидуальный путь, где особо подчеркивается благодетельность, если не прямая необходимость, уединения и молчания. Ясно, что на поверхности – это крайний индивидуализм, всецело асоциальная доктрина спасения, где полностью игнорируется вся сфера общественной жизни и, кроме того, соединение с Богом, т. е. полнота истинной человеческой само-реализации оказывается недоступна для огромного большинства христиан. Но это, несомненно, поверхностная и неверная интерпретация; будь она верной, сфера аскезы никогда не могла бы играть в православном мире той роли, какую мы описали выше. И отсюда следует, что в православной аскетике должно иметься некое скрытое универсальное и социальное содержание, социальный завет, который делает Подвиг всеобщей ценностью, создает притягательность этой сферы и оправдывает ее харизму. Однако раскрытие этого завета – трудный и долгий процесс, еще не завершившийся до сего дня.

Определенная социальная сторона предполагалась в православном монашестве с самого начала, как видели мы из слов отца Георгия Флоровского. Уже в IV в. была развита мистическая диалектика монашеского уединения, основанная на внутреннем единстве инока с миром и обществом. Это единство выражалось парадоксальными афоризмами: «монах тот, кто, от всех отделяясь, со всеми состоит в единении»; «монах молится за весь мир»; «монах плачет за весь мир»; «монах чрез любовь Христову воспринимает в себя жизнь всех людей» и т. п. Все эти формулы означают, что монахи покидают социум, чтобы в подвиге создать новый *мистический социум*, также единящий все человечество, но уже новыми, новыми узами – любви и молитвы. Это понятие мистического социума, имплицитно присутствующее в аскетике, отчасти родственно концепции *Communio Sanctorum* в западном богословии.

Но здесь еще далеко нет ответа на все вопросы. Аскетический путь (подвиг) мыслится изначально как путь, наделенный подлинно онтологическим содержанием. Это – путь полной реализации человеком своего бытийного назначения, каковым в Православии твердо полагают обожение, актуальное обретение Божественной природы (хотя и не Сущности), становление человека «богом по благодати». И этот идеал, или бытийное задание обожения, с одной стороны, явно говорил о человеке вообще, о человеческой природе как таковой, но, с другой, как будто оказывался ограничен лишь избранною кастой подвижников – тех, что исключают себя из обычного общества и образа жизни и устраивают некий чрезвычайно особый способ существования. Выход из этого противоречия, на уровне принципиальном, был виден всегда: конечно же, идеал обожения следует относить не к одним подвижникам и даже не к одним христианам, но

именно к человеку вообще, к тварному бытию. Но весьма трудно провести до конца это положение как в теории, так и особенно – применительно к практике духовной жизни. Протоиерей Иоанн Мейендорф писал: «Византийская этика была заведомо «теологической этикой». Фундаментальное положение о том, что всякий человек, будь он христианин или нет, создан по образу Божию и, следовательно, призван к Богопричастию и обожению, несомненно, признавалось, но никогда не было сделано ни единой попытки построить «секулярную» этику для человека как такового»⁴. Сходно обстояло дело и с практикой. Признание всеобщности идеала обожения требовало признать относящимся ко всем и путь к этому идеалу, исихастский подвиг (хотя бы в некоторой модифицированной форме). И в эпоху зрелого поздневизантийского исихазма XIII–XIV вв., отмеченную именами святых Григория Синаита и Григория Паламы, такое признание определенно намечалось. «Исихастское учение не было ограничено исключительно монашеской средой. Григорий Синаит посылал своих учеников из пустыни обратно в город, чтобы они служили жезытыми для мирян; и Григорий Палама, в остром споре с неким монахом Иовом, настаивал, что поучение Павла «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5, 17) обращено ко всем христианам без изъятия. Примером связи исихазма с широкой культурой своей эпохи служит, в частности, современник и друг Паламы Николай Кавасила, который... никогда не был ни священником, ни монахом... Как и Палама, он считает непрерывную молитву долгом каждого: «Совершенно возможно заниматься непрерывною медитацией в своем доме, не отказываясь ни от каких обязанностей» (Жизнь во Христе, гл. 6). Исихазм есть, в принципе, всеобщий и универсальный путь»⁵.

Так пишет епископ Каллист (Уэр); но оговорка «в принципе», которую он здесь делает, существенна и никак не случайна. В точности ею же пользуется протоиерей Иоанн Мейендорф, выражая эту же мысль: «Опыт монахов-исихастов... не есть только опыт отдельных мистиков, а опыт, *в принципе*, доступный всем христианам»⁶. Между принципиальным признанием универсальности исихастского пути и действительным достижением, реализацией этой универсальности – большая дистанция, новый и непростой круг проблем. В течение многих веков православная аскеза строилась как духовная практика («умное делание», «умное художество»), рассчитанная на то, чтобы внутренний мир человека и весь уклад его жизни были всецело подчинены и непрерывно заняты ей (краеугольное требование «непрестанности» молитвы); и потому на деле не мыслимая вне монашеского образа существования, пусть «в принципе» и не ограниченная им. Она и мыслилась и была всепоглощающей, захватывающей безраздельно всего человека. Каким же образом сделать подобную практику универсальной, т. е. доступной для человека при любом его положении, любых обязанностях и связях в мире? Вопрос этот отнюдь не успел получить полного решения в классическом афонском исихазме XIII–XIV вв., однако важные шаги были сделаны.

Главная роль здесь снова принадлежит святителю Григорию Паламе. Еще в детстве он наблюдал, как его отец, придворный императора Андроника Палеолога, совмещает свою мирскую деятельность с непрестанной Иисусовой молитвой. И он развил впоследствии антропологическую и богословскую концепцию, согласно которой жизнь в миру может и должна сделаться совместимой и совмещаемой с аскетической практикой и, более конкретно, с исихастской мо-

литвой. Эта концепция, включающая глубокие идеи и наблюдения о времени, о механизмах работы сознания, описывает, как молитва становится неким вторым планом, или фоном сознания, своеобразным «внутренним звуком», непрерывным, а точнее сказать, «не занимающим времени», располагающимся вне времени. Сознание при этом приобретает специфическую двойную структуру, в которой внутренний «вневременной» слой хранит молитвенное действие, собранную устремленность к Богу всех энергий личности, тогда как слой внешний, отчасти автономный, отчасти подчиненный внутреннему, может обеспечивать обычную эмпирическую деятельность.

Этот богословский вклад сыграл значительную роль в духовном развитии Византии. В XIII–XIV вв. там происходит оживление и подъем религиозной жизни и складывается религиозное и культурное движение, стержнем которого служит мистико-аскетическая традиция. Ключевым фактором в этом процессе был именно выход исихастской традиции в мир, широкое распространение и усвоение исихастской концепции обожения и исихастской практики непрестанной молитвы. Позднее все движение получило название Исихастского Возрождения. В нем начинал формироваться новый стиль, новый тип духовной жизни, а затем, постепенно, и новая своеобразная модель культуры, отличная от западного Возрождения, которое в тот же период развивалось в Европе. Если европейский Ренессанс был по своим идеям, своей духовной направленности внецерковным и даже внерелигиозным, секулярным движением, то Исихастское Возрождение продвигалось к созданию модели христианской культуры. Однако крушение Византии оборвало этот процесс, когда он был еще далек от завершения.

Через несколько столетий те же темы, проблемы и даже почти те же процессы появляются вновь, на этот раз в России. Исихастская традиция была здесь распространена и влиятельна уже в XIV–XVI вв., в эпоху Московского царства. К ней примыкали крупнейшие фигуры русского Православия – святые Сергий Радонежский, Андрей Рублев, Нил Сорский. Затем, как и в Византии, традиция переживает долгий упадок; но с конца XVIII века начинается новый значительный подъем. Черты этого подъема близко напоминают Исихастское Возрождение в Византии. Обширный свод исихастских текстов, «Добротолюбие», становится одной из самых популярных и почитаемых духовных книг. Помимо канонической монашеской формы, практикуемой во многих обителях, исихазм выходит в мир, причем этот процесс приобретает два русла, одно из которых в народной, другое же – в просвещенной среде. В народном русле рождаются новые явления, такие как соединение, синтез исихазма и странничества (паломничества), о котором рассказывает знаменитая книга «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». В русле же просвещенном, в кругах ранних славянофилов соединение исихастской практики с мирской жизнью обсуждается и продумывается теоретически. Стратегия такого соединения получает название «монастырь в миру», и под этим именем становится одним из ведущих и глубинных импульсов современной русской религиозности. Как писал уже в 20-е годы В. Экземплярский, важнейшее отличие русского исихазма в том, что «наши старцы говорили и писали о духовной жизни в условиях обывковенного русского мирского быта».

Однако выход аскетической духовности в мир рождал и серьезные вопросы, полного решения которых не успели найти ни в Византийской, ни в Российской империи. Исихаст, который не является монахом, уже не ставит барьера между

собой и миром, эмпирическим социумом – он участвует в его жизни. Тем самым, негативистская социальная стратегия монаха, стратегия исхода из мира, должна смениться какой-то новой стратегией. «Монастырь в миру» отличается от обычного монастыря именно своим отношением к миру. Каким же должно быть это отношение? Новая стратегия может быть очень разной; но прежде всего, она должна сделать выбор между двумя альтернативными установками, интеграции и не-интеграции. Участие в социальной жизни еще не означает внутренней, сущностной включенности в эту жизнь, оно может оставаться чисто внешним, формальным. Рудименты социальной жизни, социальных связей были даже у строгих отшельников, но к ним предполагалось такое же отношение, как к любой внешней необходимости, как к плетенью корзин, которым традиционно занимались отшельники: отношение безучастное и машинальное, не затрагивающее духовно-душевной сферы. И для «монастыря в миру» эта асоциальная установка была открыта по-прежнему – просто расширился круг тех связей и тех активностей, которые человек принимал как формальную необходимость, сохраняя к ним чисто машинальное отношение. «Плетенье корзин» могло стать деятельностью отца семейства, земледельца, придворного, как у Константина Паламы... сегодня – клерка, бизнесмена, компьютерщика... Альтернативой этому была позиция реальной социальной включенности, заинтересованности, активности, конструктивного и творческого участия в социальной жизни. Ни в Византии, ни в России не было дано сколько-нибудь глубокого анализа этой религиозно-социальной дилеммы, и не было сделано открытого и обоснованного выбора в пользу одного из ее полюсов. Но в то же время и в Византии и в России на практике была явная тенденция к преобладанию установки асоциальной, установки социального равнодушия и пассивности. Человек при этом участвует в социальной жизни, однако по-настоящему активным, динамическим, творческим он является только во внутренней жизни.

Об этом своеобразном квиетизме православного сознания немало писали. В России и Византии он принимал свои, несколько различающиеся формы. Совсем недавно журнал «Новая Европа» опубликовал один из последних текстов протоиерея Иоанна Мейендорфа, где он метко сближает данный феномен, в его русской модификации, с манихейством. «Одна из черт русской культуры... это умение, тенденция жить как бы одновременно в двух мирах, некий дуализм по отношению к истории, манихейское представление о том, что в этом мире все несовершенно, но есть тайники души, откуда исходит свет, где ощущается истина: они свободны, независимы от исторического процесса... Манихейство, дуализм по отношению к истории наслонился на Православие... В России, действительно, совесть и свобода легко сдавали позиции в общественном бытии и переходили в чисто личную сферу»⁷. Сходные наблюдения не раз делались в русской общественной мысли; но стоит отчетливее выделить кроющиеся здесь структуры и парадигмы сознания.

Уход от мира, отвержение мира – исходный импульс и краеугольная установка аскезы (хотя «мир» тут может пониматься весьма различно). Единособранность личности во всецелом устремлении к Богу имманентна мистическому акту и составляет даже не элемент, а самое существо исихастской практики. Употребляя условный, но понятный язык, скажем: структура исихастского сознания включает в себя вертикальное напряжение и фокусирование и горизонтальную катартическую селекцию, проработку, отграничение. Социальные свя-

зи, социальную активность, кажется естественным считать чисто горизонтальными энергиями, которые не имеют никакой вертикальной, единственно ценной проекции и потому подлежат если не отсечению, то полной перемене при катартической проработке. Один из искушеннейших подвижников наших дней, знающий и видящий неправоту этой тенденции, не может тем не менее не отметить: «Служение людям, как показывает опыт, связано с необходимостью входить в их скорби, в их страдания, в их борьбу со страстями и слишком часто примитивными нуждами. К сожалению, это не помогает пребыванию в созерцании и безмолвной молитве»⁸. Именно так возникает описанная «манихейская редукция» православно-исихастского сознания, находящая себе место не только в культуре, о которой говорит отец Иоанн Мейендорф, но и в сфере самой аскезы, как индивидуалистический стиль подвижничества, глобализирующий и гипертрофирующий мотивы отчуждения, осуждения и страха.

Этот стиль, этот индивидуалистический уклон хорошо известны, но стоит заметить, что более характерны они как раз не для русской, а для византийской духовности. Автор-иезуит, у которого трудно предположить приукрашивание русского Православия, пишет: «Русская религиозная совесть никогда не удовлетворялась зрелищем личного спасения одной индивидуальной души, она всегда была озабочена общим спасением... Достоевский прекрасно выразил эту мысль, говоря, что «все отвечают за всех». Здесь перед нами – своего рода духовный коллективизм... Черты этого духовного коллективизма, этой жажды общего спасения для всего народа, для всего человечества, для всей вселенной, присущи всей русской мысли – и верующей и неверующей... Нет большей ошибки как представлять себе русских святых... занятыми исключительно спасением собственной души. Даже самые мистические из них никогда не относятся с безразличием к судьбе ближнего и к судьбе мира... Русская мистика всегда была очень активной... Этим она отличается от куда более созерцательной и куда более пассивной мистики византийской»⁹.

Однако, как мы отлично знаем, с «духовным коллективизмом» теснейше сопряжена другая опасность, когда главный упор в нем переходит на второй термин – и «духовный коллективизм» вырождается в почти или всецело безрелигиозный социальный активизм. Такое явление хорошо известно в истории западных социалистических движений, вплоть до сегодняшней «теологии освобождения»; в России же, осуществившись, как у нас подобает, в самой радикальной, максималистской форме, оно породило пресловутый тип сознания русской интеллигенции, какою она описана у множества авторов в своем классическом дореволюционном периоде. Отнюдь не желая углубляться в его разбор, мы лишь хотим подчеркнуть его тесное родство с аскетическим сознанием – родство как генетическое, так и структурное. Сознанию и всему множеству энергий личности здесь также присуща единособранность, подчиненность одному устремлению; но вместо превосходения тварного падшего естества, это устремление – только абсолютизируемая тяга к социальному переустройству: устремление становится из вертикального горизонтальным, утрачивая свою трансцендирующую, онтологическую природу. Далее, другою чертою сходства является присутствие в интеллигентском сознании следа или корелата аскетической установки отвержения мира. В известной мере эта установка присутствует здесь и непосредственно, в своем прямом виде; об аскетичности русской интеллигенции писали немало. Но гораздо важнее в структуре этого сознания –

установка безусловного осуждения, вражды и непримиримости к власти, к наличному социальному устройству (революционерская установка). В ней нетрудно увидеть прямой аналог тотального отвержения и осуждения мира в осуждавшемся выше «манихейском» извращении аскетического сознания. Разница между преобразующей катартической проработкой и этим тотальным отвержением принципиальна.

Теперь связи всех трех затронутых типов сознания делаются ясны. Два фанатизма, «революционно-интеллигентский» и «манихейско-аскетический», выступают как два искажения, две редуцированные формы целостного аскетического сознания – искажения, которые взаимно противоположны, но в то же время структурно изоморфны друг другу. В первом случае отсекается Бог: вся вертикаль человеческих энергий отсекается или, если угодно, переориентируется, переворачивается горизонтально, при этом утрачивая свою бесконечность, трансцендентную устремленность. Во втором случае отсекаются мир, ближние и любовь к ним; а тогда индивид оказывается лишь изолированным индивидом, субъектом, и все его устремления – чистою субъективностью, «психологией». Соединение с Богом заведомо недоступно ему, ибо «не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4, 20). Эти слова апостола в патристике развиты в строгий тезис: «Мы... не считаем любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное, но признаем ее всю целком за единую и ту же самую, ибо ею мы обязаны Богу и она сочетает людей друг с другом»¹⁰. Итак, и в этом случае, вопреки всей субъективной Богоустремленности, налицо *оконечение* человека. В традиционных терминах аскетики – в том обобщенном смысле, который придан им в наших работах¹¹, – перед нами два *страстных состояния*, изоморфных друг другу, хотя одно из них – крайнее социопоклонство, другое – крайнее соционенавистничество. Как перверсии подлинного аскетического сознания, оба они нашли для себя почву в историческом Православии.

4. Мы как будто далеко уклонились от Соловьева и его взглядов, будь то в аскетике или в социальных проблемах. Но Владимир Соловьев – особая, узловатая фигура в истории русского религиозного сознания; и все перверсии и перипетии этого сознания, что мы обсуждали, имеют к нему, на поверку, прямое касательство. Недаром его философским девизом было всеединство: он стремился соединить всё, объять в синтезе все полярные, противоборствующие начала русского духа, и в первую очередь – богоустремленность христианства и социальный пафос интеллигенции. В истории христианства он увидел, прежде всего, «манихейскую» тенденцию, социальный индифферентизм. И он не только избрал для себя установку социальной активности, но и выступил с резкой критикой традиционной социальной пассивности Православия. Это выступление его стало громким событием. 19 октября 1891 г. Соловьев прочитал в Москве свой знаменитый реферат «Об упадке средневекового мирозерцания», где крайне отрицательно охарактеризовал социальные позиции христианства и его роль в общественной жизни во все эпохи истории, кроме раннего, доконстантиновского периода. В частности, он здесь осуждает и христианскую аскетику, расценивая ее как «односторонний индивидуализм» и даже «псевдохристианский индивидуализм», в котором «задачею поставили только индивидуальное спасение... ограничили дело спасения одной личной жизнью»¹². Такое ограничение он объявляет ошибочным и утверждает, что главные задачи христианства

лежат именно в общественной сфере. «Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовать жизнь человечества»¹³, – пишет он, явно подразумевая при этом социальную жизнь. И в качестве главного лозунга он выдвигает, в заключение реферата, социальное христианство – задачу «создать христианство живое, социальное, вселенское».

Реферат Соловьева полемичен и может оставить впечатление, что аскетический путь, задачи внутреннего делания вообще чужды автору и отодвигаются им далеко на второй план сравнительно с задачами внешней, социальной деятельности. Такое впечатление иногда могут оставить и другие тексты его. Как заметил пронизательно Розанов, «в образе мыслей Соловьева была бездна «шестидесятых годов»¹⁴, – а самой яркой чертой всего духа этой эпохи был именно пафос общности, общественного служения – тогда как углубленная занятость своим внутренним миром считалась прямой безнравственностью – а возможно, и симптомом душевной болезни... И все же более внимательный взгляд заставляет признать впечатление неверным. В «Духовных основах жизни», как мы заметили выше, на первое место у Соловьева ставится именно аскетическая проблематика, труд внутреннего переустройства души к соединению с благодатью. Эта проблематика открывает сочинение; а когда затем автор переходит к социальным аспектам христианской жизни, то вовсе не утверждает никакой им подчиненности или второстепенности рассмотренных ранее внутренних аспектов. Вместо этого он рисует необходимую и закономерную связь, сочетание и равновесие внутренних и внешних задач. «Соединяя с Божеством свою волю, полагая в истинной молитве начало благодатной жизни, религиозный человек не может остановиться на этом начале... он должен просветленный и обновленный сойти к миру, вступить в новую религиозную связь с людьми... Личность, внутренне освобожденная благодатью, должна прилагать эту свободу к делу созидания христианского общества»¹⁵.

В этих положениях Соловьева намечается определенный принцип духовной жизни – своеобразный *принцип равновесия*, равной важности и необходимости аскетических (внутренних, индивидуальных) и социальных начал, аскетической и социальной активности христианина. Полный, суммарный взгляд убеждает нас, что и в теории, и на практике, в собственной жизни, Соловьев утверждал именно этот принцип равновесия – такую стратегию христианского существования, которая была бы динамической и творческой, преобразующей равно по отношению к внутренней (духовно-душевной) и внешней (социальной) реальности. И эта стратегия отнюдь не была его произвольным новшеством. В богословском плане в ней можно видеть отражение (или приложение) упомянутого выше новозаветного и патристического тезиса о нераздельном единстве и тождестве любви к Богу и к ближнему. Не столь уж чужда, неведома была она и практике Церкви, вопреки запальчивым инвективам реферата. Как бы корректируя эти инвективы, протоиерей Иоанн Мейендорф напоминает: «Нет сомнения, что византийское общество – так же как и средневековое христианское общество на Западе – стремилось ввести христианские начала в законодательные тексты и государственную практику... Государство и Церковь, несомненно, заботились о благосостоянии общества в очень широкой мере... Православная Церковь осудила эсхатологию ухода от мира, которая оправдывала бы безразличие и бездеятельность»¹⁶ (хотя, с другой стороны, он же замечает: «В старом русском христианстве идея социальной справедливости была немислима как

система, как идеология; она проявляла себя лишь в личном выражении»¹⁷). И даже сам Соловьев в своем реферате не может не выделить особо деятельность святителя Иоанна Златоуста, который одновременно был одним из великих аскетических учителей и крупнейшим зачинателем социального христианства. Есть основания считать, что защищаемая Соловьевым стратегия зародилась еще в IV веке, сразу же вслед за выходом христианства в социальную жизнь, и святитель Иоанн Златоуст был одним из ее творцов. И можно рассматривать «принцип равновесия» как существенный вклад Соловьева одновременно в аскетическую и социальную проблематику Православия.

Принцип совмещения и равновесия аскетической и социальной активности полностью поддерживал Достоевский. Идеинная близость Достоевского и Соловьева – немалозначащий факт русской культуры, и стоит подчеркнуть, что корень и общая почва этой близости – именно их общая убежденность в равной важности внутреннего и внешнего христианского делания, в необходимости сочетания обоих. Не без влияния Соловьева «принцип равновесия» сделался одной из ведущих идей позднего творчества Достоевского. Эту идею выражает образ Алеша Карамазова, и, как известно, одним из прототипов Алеша был Соловьев. Совместное дело Соловьева и Достоевского обещало стать плодотворным развитием аскетической идеи «монастыря в миру». Однако оба они успели только наметить в начатке новую стратегию христианского существования. Достоевский умер, не завершив «Братьев Карамазовых». В трудах Соловьева его принцип остался только беглым проектом.

Но едва ли эта судьба «проекта Соловьева – Достоевского» объяснима только случайностями их биографий. Будь так, проект, как и многие другие идеи Соловьева, был бы подхвачен и развит далее его многочисленными последователями, чего, как мы ниже увидим, отнюдь не произошло. Дело еще и в том, что в проекте крылись апории, крупные и принципиальные проблемы, которые Достоевский и Соловьев не только не успели разрешить, но даже не вскрыли, не выявили с достаточной ясностью. Вернемся к приведенной выше цитате из «Духовных основ», намечающей «принцип равновесия». По Соловьеву, положив «начало благодатной жизни», человек, вслед за этим началом, «должен сойти к миру», включиться в «дело созидания христианского общества». Но, согласно исихастской традиции, «начало благодатной жизни» есть начало «феории», мистического созерцания Бога, соединения энергий человека с Божественною энергией, благодатью. И за этим началом работа внутренней концентрации человека, собирания и устремления себя к Богу, отнюдь не должна прекращаться, ибо стяжание благодати – принципиально непрестанный, постоянно поддерживаемый и возобновляемый духовный труд. Благодать не дается во владение, в собственность человеку, чтобы он мог, так сказать, спрятавши ее в нагрудный карман, приступить к важным общественным делам. Как высоко ни поднялся бы человек, он всегда может пасть – такова одна из первейших заповедей христианской аскезы.

И потому в соловьевском принципе обнаруживается апория. Возможно ли соединить стяжание благодати с творческой, созидательною деятельностью в мире? Уже вывод о совместимости умного делания с простым пребыванием в миру, рождение идеи и практики монастыря в миру, было значительным продвижением традиции, и достигнуто оно было в пору ее высшего подъема, в период Исихастского Возрождения. Теперь же речь идет о следующем, и гораздо

более проблематичном шаге. Нужда в нем реальна, насущна, и Достоевского с Соловьевым нельзя не признать совершенно правыми в их истовой устремленности к нему. Однако их проект оказался пока не под силу России.

При этом выводе сами собой напрашиваются сравнение и вопрос. Мы не можем не вспомнить опыт Западной Церкви – а вспомнив, не удивиться его несхождению. И в католичестве, и в протестантстве Церковь ведет самую широкую социальную деятельность, но мы отнюдь не слышим, чтобы сочетание этой деятельности с устремлением к Богу, с молитвенной жизнью выступало бы острою проблемой и рождало апории. При этом в католичестве имеется и древняя, разветвленная монашеская традиция. В ней существуют высокоразвитые школы медитации и молитвы, и в ней же ведется живая, деятельная социальная работа. Не следует ли отсюда, что представляющееся нам труднейшей проблемой, апорией на грани неразрешимости, давно и просто разрешено в инославии? Ответим: не следует. Ибо здесь-то и обнаруживают себя глубокие различия типов духовности и типов мистической жизни. Задание и суть православного подвига – обожение, а обожение, становление человека богом по благодати – радикальнейший, максималистский религиозный идеал. Он-то, с его непостижимой высотой, и создает всю специфику и всю апорийность исихазма, а следом за ним и всей православной духовности. Католическое монашество и католическая молитва не знают мистики обожения. Для них благодать тварна, непрестанность молитвы не имеет принципиального значения, и подвиг стремится не столько к актуальному соединению со Христом, жизни во Христе, сколько к «подражанию Христу», нравственному следованию и уподоблению Ему. И нет причин всему этому не быть совместимым с какою угодно социальной активностью.

Из сказанного выступают кое-какие новые связи в соловьевских воззрениях. Мы видим, что тяготение философа к католичеству естественно сочетается с тем любопытным обстоятельством, что, выдвинув принцип равновесия, он сам долгое время не сознавал всей его глубины и апорийной природы. Что он действительно их не сознавал, достаточно ясно видно из его текстов, где требования не ограничиваться «псевдохристианским индивидуализмом» и инвективы в его адрес повторяются походя, без всякого следа рефлексии. Здесь у него обнаруживается некая духовная поверхностность – и такой вывод может удивить, а возможно, и возмутить иных, поскольку, вне всякого сомнения, мыслитель был подлинным мистиком и аскетом. Но вывод делается не столь удивителен, если мы попробуем поточнее определить духовный тип Соловьева. Бесспорно, он был и мистиком, и аскетом – но очень важно заметить, что эти стороны у него существовали раздельно: *его мистицизм не был аскетическим, а его аскетизм – мистическим*. Исихастская же традиция – неразрывное единство мистики и аскезы, и именно за счет этого она предстает собой высокоразвитое искусство внутренней жизни, где есть свои законы и дисциплина, есть строгие критерии подлинности и проверки опыта. Что же до Соловьева, то я не хочу делать категорических суждений: речь идет о глубинных вещах, которые сам философ отнюдь не стремился обнародовать. И все же его софийное визионерство, его медумическое письмо, его образ жизни, при всей аскетичности лишенный строя и дисциплины, хаотически расшатывавший естество, создавая опасную незащищенность, предрасположенность к «прелести»... – во всем этом и еще во многом другом никак невозможно не видеть расхождений и с духом, и с буквою православной аскезы. Каким бы ни был тип соловьевского мистицизма, это заведомо

не исихастский тип. Исихазму, насколько известно мне, он посвятил лишь однажды полстраницы в энциклопедической статье «Мистика»; и умное делание определяется там типичной формулой католической критики: «особый психо-физический метод для произведения экстатических состояний».

Необходимо только добавить, что, как в большинстве важных для него тем, в теме о «принципе равновесия» у Соловьева заметна существенная эволюция. Особое место в ней занимает последний период. «Три разговора» и особенно «Повесть об Антихристе» рисуют новую историческую перспективу, где «равновесие» если и осуществимо, то разве в эсхатологическом горизонте. В истории же, какой она предстает здесь, дело социального христианства не увенчалось успехом, и христианское общество не было создано, но зато была создана его подмена – Антихристом, которому и отдается теперь роль поборника социальных преобразований и улучшений. Явно и несомненно, за этой сменой перспективы кроется новый духовный этап, принципиальное углубление духовного и мистического опыта, о котором мы знаем слишком мало.

5. Было бы неверно сказать, что проект Соловьева – Достоевского был предан забвению с кончиною его авторов. Но удивительно, как мало откликнулась на него следующая эпоха – Серебряный век, притом что он усиленно создавал обоим мыслителям славу учителей и пророков. Аскетика не пользовалась его пониманием и вниманием, а принцип равновесия не был созвучен его возбужденной атмосфере... Конечно, получило немалое распространение социальное христианство – или точнее, разные формы и проявления внецерковного, часто дилетантского, религиозного активизма («новое религиозное сознание», идея «Союза христианской политики» С. Булгакова и т. п.). Однако к проблеме сочетания мистического Богообщения и социального творчества это едва ли имело отношение. Связь с этой проблемой сохраняют разве что немногие духовные явления в нашем веке. Ближе других деятелей Серебряного века к ней подошел Вячеслав Иванов. В статье 1915 г. «Живое предание» он писал об образе Алеша Карамазова: «Алеша – символический собирательный тип... тип людей нового русского сознания, напророченный Достоевским... представителей такого умонастроения назвать бы – алешинцами»¹⁸.

Нельзя еще не добавить, что проблемы православной духовности по-своему переживались, осмысливались, а порою и получали творческое развитие непосредственно в церковной среде, независимо от кругов философии и культуры. Идеи монастыря в миру продолжали жить и воплощаться в практике даже в период большевистских гонений. Более того, эти гонения, уход в катакомбы дали идею новый толчок, сделали ее по-новому актуальной. Проповедь и реальное осуществление монастыря в миру – главный стержень деятельности виднейших московских пастырей Алексия и Сергия Мечевых в 20–30-е годы. В жизнеописании отца Сергия Мечева мы читаем о его отце: «Батюшка отец Алексей часто говорил, что его задачей было устроить «мирской монастырь» или «монастырь в миру», что вовсе не для одних только иноков открыт путь спасения, что он должен быть достоянием всех христиан, что надо в миру жить «премирно», пользоваться им, по слову апостола, как бы не пользуясь»¹⁹. Отец Алексей создавал «паству-семью... связанную внутри себя узами любви. В ней каждый человек живет как обычный мирянин и член общества, но в душе работает Богу, стремится к святости, обожению»²⁰. Дело его продолжил отец Сергий, который старался приспособить основы умного делания к жизни монастыря в миру и в

проповедях своих не раз говорил: «Где бы ты ни находился и в какой бы суете ты ни жил, ты можешь начать службу Богу, ты можешь быть исихастом»²¹. Конечно, при советских условиях в приходской жизни у Николы в Клениках, в опыте каткомбной церкви не могло идти речи о подлинном социальном творчестве, о решении задачи, поставленной Соловьевым и Достоевским. Но именно здесь лежали пути и подходы к нему, здесь надо было искать «алешинцев», по слову Вячеслава Иванова. Вновь и вновь животворящее начало в Церкви – подвиг мучеников.

В настоящий период одна из главных задач христианства в России – сформировать социальную платформу Церкви. Задача трудна и нетривиальна, ибо прецеденты ее решения практически отсутствуют: в большевистский период социальная работа Церкви полностью была под запретом, тогда как в период монархии Церковь сама почти всецело предоставляла социальную сферу государству (за важным исключением области просвещения). Прямое заимствование западных образцов едва ли может быть успешным, ибо религиозная жизнь в России имеет свои специфические отличия. Одно из важнейших таких отличий – это именно огромное значение и авторитет древней мистико-аскетической традиции, ее принципов и ее живых носителей. Только та социальная платформа Церкви будет приемлема для русского религиозного сознания, которая в полной мере учтет особую роль, харизму этой традиции. И это значит, что идеи Соловьева и Достоевского становятся по-новому актуальны. К завещанной ими трудной проблеме сочетания богоустремленной аскезы и творческого социального действия еще неизбежно придется вернуться.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ P. Evdokimov. *L'Orthodoxie*. Paris, 1959, p. 20.

² Прот. Иоанн Мейендорф. Церковь, общество, культура в православном церковном предании. В кн.: Православие в современном мире. Н.-Й., 1981, с. 226.

³ Г. В. Флоровский. *Восточные Отцы V-VIII вв.* Париж, 1933, с. 141 (курсив автора).

⁴ J. Meyendorff. *Byzantine Theology*. Mowbrays, 1974, p. 226.

⁵ Callistos Ware. *The Hesychasts*. In: *The Study of Spirituality*. Cambridge University Press, 1986, p. 255.

⁶ Прот. Иоанн Мейендорф. Свят. Григорий Палама. Его место в предании Церкви и современном богословии. Цит. соч., с. 155 (курсив мой. – С. X.).

⁷ Прот. Иоанн Мейендорф. О расколе. *Новая Европа* № 4, 1994, с. 68–69.

⁸ Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985, с. 17.

⁹ Иеромонах Иоанн (Кологривов). *Очерки по истории русской святости*. Брюссель, 1961, с. 11–12.

¹⁰ Преп. Максим Исповедник. Послание Иоанну Кубикуларию о любви. Творения, т. 1. М., 1993, с. 151.

¹¹ С. С. Хоружий. Диптих безмолвия. М., 1991; *Исихазм и история. Человек*, 1991, № 4, 5.

¹² В. С. Соловьев. *Собр. соч.*, изд. 1, СПб., б.г., т. 6, с. 355–356.

¹³ Там же, с. 354.

¹⁴ В. В. Розанов. На панихиде по Вл. С. Соловьеве. Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991, с. 341.

¹⁵ В. С. Соловьев. Цит. изд., т. 3, с. 306, 378.

¹⁶ Прот. Иоанн Мейендорф. Церковь, общество, культура в православном церковном предании, с. 223, 230.

¹⁷ Он же. О расколе, с. 69.

¹⁸ Вячеслав Иванов. *Собр. соч.*, т. 3. Брюссель, 1979, с. 347.

¹⁹ Жизнеописание священномученика неряя Сергия Мечева, составленное его духовными детьми. Надежда, вып. 16. Базель-Москва, 1993, с. 82.

²⁰ Там же.

²¹ Иерей Сергей Мечев. Проповеди. Цит. изд., вып. 17, с. 163–164.