

Священник Павел Хондзинский

## ПУТЬ ВОЛХВОВ

16 июня 1849 скончалась семилетняя дочь наследника престола, будущего императора Александра II, великая княжна Александра Александровна. К святителю Филарету обратились с просьбой указать какую-нибудь молитву, которой бы могла подкреплять себя безутешная мать. Молитва, высланная императрице, позднее стала известна как «Ежедневная молитва митрополита Филарета», и под таким названием неоднократно переиздавалась как до революции, так и в наши дни<sup>1</sup>. Между тем, текст ее вовсе не принадлежит святителю. Молитва представляет собой перевод Фенелона размышления на текст Евангелия от Луки «Господи, научи нас молиться...» (Лк. 11:1). В русском издании сочинений Фенелона 1799 года текст читается так: «Господи! Я не знаю, чего просить у Тебя должно. Тебе одному известно, что для нас потребно. Ты лучше любишь меня, нежели я сам себя могу любить. О Отче! Дай сыну Твоему то, чего он сам просить не умеет. Я не смею просить ни крестов, ни утешений, а предоставляю токмо себя и открываю Тебе сердце мое. Воззри на мои нужды, кои мне неизвестны; воззри и сотвори по милосердию Твоему. Поражай или исцеляй; угнетай или восставляй меня; я чту все твои изволения, не познавая их; молчу, жертвую собою, предаюся Тебе. Нет у меня иного желания, кроме исполнения воли Твоея. Научи меня молиться; молися Сам во мне»<sup>2</sup>. Для сравнения приведем и святительский текст: «Господи, не знаю, чего мне просить у Тебя? Ты один ведаешь, что мне потребно. Ты любишь меня паче, нежели я умею любить Тебя. Отче, даждь рабу Твоему, чего я сам просить не умею. Не дерзаю просить ни креста, ни утешения, только предстаю пред Тобою, сердце мое отверсто; Ты зри

<sup>1</sup> См.: РА. 1895 № 6. С. 217.

<sup>2</sup> Фенелон Ф. Творения: В 2 ч. М., 1799. Ч. 2. С. 184.

нужды, которых я не знаю. Зри и сотвори по милости Твоей; порази и исцели, низложи и подыми меня! Благоговею и безмолствую пред Твоею святою волею и непостижимыми для меня Твоими судьбами. Приношу себя в жертву Тебе; научи меня молиться. Сам во мне молись. Аминь».

Интерес свт. Филарета к творчеству этого французского автора засвидетельствован и келейным дневником святителя. Там в записях за март 1827 года находятся следующие выписки из важнейшего для понимания богословия Фенелона сочинения «Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни».

«9/21. Среда. 40 мученик.

Надобно терпеть, себя не лаская, и укорять, не повергая в уныние, забывать свою собственность, и бдеть над собою так же, как над ближним.

(Фенел[он.] Exp[lication] d[es] max[imes] d[es] Sain[ts].)

Мы возвращаемся в самих себя, любя любовь, вместо того, чтобы любить Вселюбезного.

(Франц[иск] Сал[езийский.]<sup>3</sup> Там же.)

10/22. Четв. Муч. Кондрата.

Духовная смерть есть совершенное очищение любви, а духовное воскресение – состояние навыка чистой любви.

Там же.

11/23. Пят. Софрония Патриарха.

Святые всех времен соблюдали некоторый род таинственности, чтобы говорить о строгих испытаниях и высоком упражнении чистой любви тем токмо душам, которым Бог сообщил уже благодатное ощущение, или свет. Они давали млеко – младенцам, и хлеб – душам твердым.

Там же.

Сие осуждено Папою.

12/24. Субб. Преп. Феофана.

Малое число, сущих в ней (любви совершенно бескорыстной) душ, размышляя о себе, сие знают, в ней ли они.

Там же»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Франциск Салезийский (1567–1622) – католический святой, епископ Женевский, основатель ордена визитанок, автор книги «Руководство к благочестивой жизни».

<sup>4</sup> Филаретовский альманах. Вып. 1. М., 2004. С. 25–26.



Франсуа Фенелон

Наконец, и более ранние сочинения святителя (об этом подробнее ниже) выдают знакомство с сочинениями архиепископа Камбре. Возможно, он познакомился с ними уже в том самом издании 1799 года, имевшемся в лаврской библиотеке. Как бы то ни было, приведенных фактов достаточно, чтобы поставить по меньшей мере два вопроса: чем Фенелон привлек к себе святителя, и как знакомство с ним сказалось в собственном богословском творчестве «Филарета Мудрого». Прежде чем попытаться ответить на них, необходимо, очевидно, сказать несколько слов о самом Фенелоне.

Архиепископ Камбре Франсуа Фенелон<sup>5</sup>, воспитатель внука Людовика XIV, известен как последователь аскетико-мистического учения квиетизма. Название последнего производят от латинского *quies* – покой. Речь идет о достижении полного внутреннего покоя души, в мистическом безмолвии сердца обретающей Бога. Последнее часто давало повод к сравнению квиетизма с исихазмом<sup>6</sup>, однако нам во всяком случае не известны современные серьезные исследования на эту тему. П. Пурра (P. Pourrat), автор обширной статьи «Квиетизм» в католической энциклопедии, определяет квиетизм вообще как «любую доктрину, направленную на подавление моральных усилий»<sup>7</sup>, и обнаруживает его

<sup>5</sup> Fénelon (François de Salignac de La Moignon) (1651–1715).

<sup>6</sup> Причиной, очевидно, могли послужить высказывания свв. Отцов вроде нижеследующего: «Ибо невозможно человеку соединиться с Богом и некоторым образом стать богом, если он не прекратит деятельности – будь то посредством чувства, будь то посредством мышления, – связанной с материей» (Максим Исповедник, прп. Схолия к трактату «О божественных именах» Дионисия Ареопагита // Дионисий Ареопагит. Творения. СПб., 1994. С. 33).

<sup>7</sup> Dictionnaire de Theologie catholique. T. XIII. Paris, 1937. Col. 1537.

столько же в брахманизме и буддизме, сколько в практике месалиан и учении об умном делании святителя Григория Паламы, что заставляет усомниться в корректности результатов его исследования. Как бы то ни было, родиной квиетизма – уже в прямом значении этого слова – почитают Испанию, и его возникновение связывают с именами Петра Алкантарского, Терезы Авильской и Мигеля Молиноса. Во Франции же помимо самого Фенелона наиболее известными его представителями были епископ Женевский Франциск Сальский<sup>8</sup> и г-жа де ла Мот Гийон. Отношение официального Рима к квиетизму было (что видно и из упомянутой выше статьи) в целом отрицательным. Правда, Тереза Авильская и Франциск Сальский были канонизированы папским престолом, однако Молинос вынужден был по решению суда инквизиции отречься от 68 погрешительных пунктов своего учения и до конца жизни носить желтую одежду кающегося. Квиетические сочинения г-жи де Гийон были в 1695 году осуждены на богословской конференции в Иси. Однако после этого разгорелся спор о квиетизме между Фенелоном и Боссюэ<sup>9</sup>. Не поддерживая крайностей учения мадам Гийон, Фенелон, однако, выступил в защиту «новой мистики», считая ее прямой наследницей древнего мистического учения церкви. Именно с этой целью написана им работа «Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни». Его оппонентом тогда выступил Боссюэ, доказывавший ложность квиетических положений вообще. Спор Фенелона с Боссюэ какое-то время занимал всю Европу и окончился (кажется, столько же по политическим, сколько по религиозным мотивам) признанием некоторых пунктов учения Фенелона также ошибочными – хотя и в достаточно мягкой форме, позволившей ему до конца жизни невозбранно придерживаться своих взглядов.

В основе рассуждений Фенелона лежит учение о «незаинтересованной», или «чистой», любви, в понятие которой входит

<sup>8</sup> Знаменательно, что в упомянутой нами выше статье из католической энциклопедии Франциск Сальский не упоминается вообще.

<sup>9</sup> Bossuet (1627 – 1701) – епископ в Мо.

и представление об истинном покое и истинной молитве<sup>10</sup>. В противоположность «чистой» любовь «заинтересованная» преследует прежде всего собственные цели, желая либо избежать вечных мук, либо обрести блаженство, тогда как первая любит Бога лишь ради Него Самого, «почему только в ней и осуществляется совершенное умерщвление всякой самости»<sup>11</sup>. Отсюда следует, что душа, достигшая чистой любви, любила бы Господа и в том случае, если бы Он даже решил низвергнуть ее в ад. «Конечно, – говорит Фенелон, – предположение о том, что Бог любящую Его душу хочет сделать вечно несчастной, согласно обетованиям Евангелия объективно невозможно, однако вещи, которые с точки зрения объекта не могут быть изъяты из него, с точки зрения мотива могут полностью отсутствовать в нем. Невозможно, чтобы Бог не был блаженством преданной Ему души; однако душа может любить Его с таким бескорыстием, что ее воззрение на Бога как на раздаятеля блаженств ничем не увеличивает ее любовь, которая стремится к Нему, забывая о себе, так что она любила бы Его ничуть не меньше, если бы и не обретала в Нем своего блаженства»<sup>12</sup>.

В чистой любви, таким образом, отсутствует мотив надежды, ибо хотя любовь и надежда имеют общую конечную цель, но различаются по своим объектам: «Объектом чистой любви является благость или красота Бога, просто и абсолютно в себе самих вне отношения к нам. Объект надежды есть благость Божия постольку, поскольку она благо для нас или может быть обладаема нами»<sup>13</sup>. Отказ же от надежды в пользу бескорыстной любви как отказ от собственного блаженства и есть то неизбежное жертвоприношение, которое приносит ищущая совершенства душа.

<sup>10</sup> Для изложения содержания работы Фенелона «Изъяснение мыслей святых» мы пользуемся фундаментальным трудом д-ра Генриха Хеппе «История квиетической мистики в католической церкви» (*Heppe Heinrich, dr. Geschichte der quietistischen Mystik in der katolischen Kirche. Berlin, 1875.*), содержащим обширные выписки из книги Фенелона, как в оригинале, так и в переводе на немецкий.

<sup>11</sup> *Heppe. S. 388.*

<sup>12</sup> *Ibid. S. 389.*

<sup>13</sup> *Ibid. S. 390.*

Сознание собственной греховности не позволяет душе обрести утешение в евангельских обетованиях, которые она не смеет отнести к себе. «Выванная из себя самой, умирает душа со Христом на кресте, взывая: *Боже мой, Боже мой, почему ты меня покинул?* – и в этом невольном приступе отчаяния приносит **абсолютную** жертву своими собственными интересами в вечности, ибо в смятении и мраке, в который она погружена, само по себе невозможное (что Бог хочет прославиться, карая ее) предстает перед ней как не подлежащая сомнению действительность»<sup>14</sup>.

Итогом этого внутреннего жертвоприношения является примирение души с Богом и обретение ею новой жизни, когда она, пребывая в единении с Богом, уподобляется чистой воде, отражающей в себе образы вещей, но не возмущаемой ими. Ее молитва отныне есть молитва безмолвия<sup>15</sup>. Ее добродетель – «пассивно» следовать во всем повелениям чистой любви, что заменяет ей упражнение в отдельных добродетелях, поскольку представляет собой полноту всех добродетелей вообще<sup>16</sup>. Впрочем, и здесь душа желает быть добродетельной не ради того, что добродетели украшают человека, но ради того, что их хочет ее небесный Жених. Ибо если бы Тому нравилось ее уродство, она тут же возжелала бы и его<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Herpe*. S. 391. «При этом душа, жертвующая всеми своими интересами, исполняет для своего совершенства то же дело, которое для ее освобождения исполнил на кресте Христос». *Ibid*. S. 392.

<sup>15</sup> «Употребление Священного Писания и других духовных книг, когда в ней уже открылся непосредственный источник знания, бывает нужно ей лишь время от времени – когда ненадолго помрачается озаряющий ее внутренний свет». *Ibid*.

<sup>16</sup> «Пассивный характер созерцания вовсе не исключает, чтобы душа исполнила в нем все акты *fides explicita* (вера, обнаруживаемая во вне)». *Ibid*. 394.

<sup>17</sup> Это в сослагательном наклонении высказанное Фенелоном утверждение у других квиетистов часто принимало вовсе соблазнительный вид. Если верить свидетельству кардинала Ле Камю, епископа Гренобля, то «мадам Гийон вменяли в вину ее слова о том, что можно достичь такого единения с Богом, при котором даже предосудительные действия в состоянии бодрствования не оскорбляют Бога». (*Dictionnaire...* Col. 1576). Один же из 68 пунктов еретических заблуждений испанского основоположника квиетизма Мигеля Молиноса дословно звучит так: «Бог разрешает и хочет, чтобы нас унижить и привести к истинному преобразению, дабы у некоторых прекрасных, не одержимых душ дьявол тревожил тело и доводил

Итак: «На высотах своего совершенства душа достигает преобразования и единства с Богом (что мистики называют также *духовной ночью*). Это заключается в том, что душа 1) любит Бога ради Него Самого без посредства заинтересованных мотивов; что она 2) мыслит Его без помощи дискурсивных операций рассудка, и что она 3) творит волю Божию, не нуждаясь при этом в определенных ее формулах. Так совершается слияние души с Богом в воле последней через чистую любовь»<sup>18</sup>.

Чистая любовь есть дар благодати Божией, которая при этом, впрочем, требует и свободных усилий человека по снисканию ее. Тем же, кому подвиг этот не под силу, следует упражняться в благочестии, опустившись на предшествующую ступень «уповающей любви».

На что же, однако, непосредственно должно быть направлено аскетическое делание стремящихся к чистой любви? Более подробно ответ на это Фенелон дает в других своих сочинениях.

Он исходит при этом из резкого противопоставления абсолютного всемогущества Божия и ничтожества твари: «Из того, что мы были вчера, не следует, – говорит Фенелон, – что и сегодня еще быть должны: мы могли бы перестать существовать и действительно впали бы в ничтожество, если бы извлекающая нас оттуда всемогущая десница не препятствовала нам паки в оное возвратиться. Мы сами в себе есть ничто, и единственно то, что хочет соделать из нас Бог и на столько времени, на сколько Ему благоугодно. Ему стоит только отнять носящую нас руку, и мы в тот же миг погрузимся в ничтожество»<sup>19</sup>. Бог творит мир Своим «простым внутренним словом»,

их до телесных актов, даже в состоянии бдения, заставляя физически двигаться их руки и другие части тела против их воли. То же относится и к другим предосудительным действиям, которые, тем не менее, в этом случае не являются грехами, потому что воля не согласна с ними» (*Ibid*. Col. 1568). Вообще, Фенелон, кажется, счастливо избежал многих крайностей и заблуждений квиетизма, строгостью и безусловной моральной чистотой своих воззрений уподобляясь более всего своему предшественнику Франциску Сальскому.

<sup>18</sup> *Herpe*. S. 392.

<sup>19</sup> *Фенелон*. Творения: В 2 ч. М., 1799. Ч. 1. С. 11.

которое есть Его мысль и решение, Его воля. Но может ли тогда быть, «чтобы Он сотворил разумные твари с другою волею, нежели какова есть Его...?» Для «разумной твари», следовательно, обнаружить в себе волю Божию и есть сознательная цель жизни, однако достижение ее требует, очевидно, сознательного же и принесения в жертву воли собственной: «...Буду ли я возвышен или унижен, утешен или страждущ, употреблен к делам Твоим или ни к чему не годен; все равно буду Тебе поклоняться, жертвуя собственною моею волею Твоей воле: и мне остается только говорить с Мариею: *буди мне по глаголу Твоему*»<sup>20</sup>.

Бог же не только творит нас, но для спасения того, что Ему любезно, Сам делается человеком, «младенцем, последним из человеков, обремененным поношениями и умирающим в бесчестии и крестных страданиях»<sup>21</sup>. Это тоже Его воля, воля, которую Он явил в Своем земном бытии, и которой тем самым указал нам закон и *нашего* земного бытия; этой-то Его воле мы и должны прежде всего уподобляться своей: «И как можно нам обрести Иисуса Христа, ежели мы не ищем Его в состоянии смертной жизни Его, т. е. в уединении, молчании, в нищете и страдании, в гонении и презрении, в крестах и унижении? Святые находят Его в небе, в сиянии славы и в неизреченном блаженстве; но не прежде, как пребывая с Ним на земле в презрении, болезнях и унижении»<sup>22</sup>. Другими словами, чистое *страдательное* (в обоих смыслах) следование воле Божией и есть путь к чистой любви.

Ставшему на этот путь необходимо прежде всего разрушить любовь к себе – источник самоволия, что вовсе не обязательно достигается сугубыми аскетическими подвигами, ибо и в них можно любить себя: «Мы с исполненной мужества умеренностью отвергаем наслаждение всем тем, что есть в мире самого лестного, однако ж хотим наслаждаться сим самым умерением»<sup>23</sup>. Более того, всякий естественный дар – бескорыстие, доброжелательность, милосердие – опасен уже тем, что может дать нам

<sup>20</sup> Там же. С. 21.

<sup>21</sup> Там же. С. 35.

<sup>22</sup> Там же. С. 80.

<sup>23</sup> Там же. С. 116.

повод к самолюбванию. Поэтому к поставленной цели гораздо вернее ведет путь не подвигов, но «простого умерщвления», которое состоит «в непрестанном соблюдении верности и ношении крестов Провидения», и это «гораздо выше всех величайших строгостей, самими нами изыскиваемых, делающих жизнь отличною и суетными забавами ее искушающих. Каждый, ни от чего в порядке Божиим не отрекающийся, не проводит ни одного дня, без соучастия в кресте Иисуса Христа»<sup>24</sup>.

Важнейшим средством, способствующим достижению вышеставленной цели, является молитва. Молитве словесной, однако, Фенелон дает невысокую цену. (Впрочем, замечает: «Ведай, что твоя молитва тогда только хороша, когда ты молишься непринужденно, без жара и спокойно».<sup>25</sup>) Гораздо важнее

<sup>24</sup> Там же. С. 103. Последняя мысль часто встречается и у других представителей мистической аскетике Запада. Поэтому подчеркнем ее. Согласно ей, все дело в том, чтобы стать пассивным вместилищем воли Божией. Об этом согласно говорят и Франциск Сальский: «Самые полезные для нас – те случаи унижения, которые создаются происшествиями или условиями нашей жизни, которые мы не выбирали, но которые посланы Богом, а Его выбор всегда правильной нашего. Наиболее сильные, противоречащие нашим наклонностям, часто бывают самые полезные. Наш собственный выбор портит почти все добродетели» (*Франциск Сальский*. О благочестивой жизни. Брюссель, 1994. С. 88); и Фома Кемпийский: «Кто не желает ничего внешнего, тот обретает внутренний мир; и кто отрекается от себя внутренне, тот соединяется с Богом. Хочу Я, чтоб научился ты совсем повергать себя в волю Мою, без ропота и прекословия (говорит Христос)» (*Фома Кемпийский*. О подражании Христу. М.; Минск, 1993. С. 164); и, казалось бы, далекий от них Иоганн Аридт: «Брать крест свой и следовать за Христом (означает) без всякого противоречия и досады в безмолвии принимать на себя всякую скорбь». (*Аридт Иоганн*. Об истинном христианстве. М., 1833. Кн. 1. С. 153).

<sup>25</sup> Фенелон. Цит. соч. Ч. 1. С. 98. Кажется, и свт. Игнатий не стал бы спорить с этим утверждением: «Приноси Богу молитвы тихие и смиренные, а не пылки и пламенные» (Аскетические опыты. Репринт. М., 1993. Т. 1. С. 147). Однако, очевиден и пункт расхождения. Он именно в отвержении (у Фенелона) и признании необходимыми (у свт. Игнатия) произвольно взятых на себя скорбей: «Оставлению имени должно последовать отвержение от самого себя, в чем и заключается принятие креста, или произвольное и постоянное подчинение скорбям двоякого рода, из которых составляется крест... Одни из этих скорбей попускаются Промыслом Божиим к нашему душевному созиданию, а другие мы должны возлагать произвольно сами на себя для обуздания и умерщвления страстей своих,

ее молитва сердечная. «Превосходная молитва есть не иное что, как любовь к Богу. Превосходство сей молитвы не в многоглаголании заключается; ибо Богу без наших слов известно основание наших чувствований. Истинное моление есть моление сердца, а сердце молится желаниями. Итак, молиться есть желать токмо того, чего хочет Бог»<sup>26</sup>. Следственно, истинная молитва, как и истинная любовь, есть упразднение себя пред Богом, а потому «мы никогда так истинно не молимся, как когда думаем, что уже больше не молимся»<sup>27</sup>. И если без Духа Святого не знали бы мы, о чем помолиться, то Дух этот есть Дух — разрушитель нашей самости: «Итак, проникни в меня Боже мой! Даже до уничтожения всей моей самости. Дух — разрушитель! Ниспровергни, преврати все, не оставь никакого человеческого распорядка и разрушь все, да все созиждешь вновь... Кто даст мне такие души, которые любили бы разрушение?»<sup>28</sup> — вопрошает Фенелон, таким парадоксальным образом подчеркивая мысль о том, что только совершенная смерть самости может стать началом новой жизни в Боге.

Наравне с молитвой нужно нам и покаяние, но и последнее понимается Фенелоном в духе общей его концепции: «Мы предполагаем о себе всякое худо, какое токмо можно предположить; однако низвергаясь слепо в объятия Божии, забываем себя и теряемся, а сие-то забвение себя и есть совершенное покаяние. Ибо все обращение состоит в отвержении себя, дабы единым Богом заняться. Таковое забвение есть мученичество для самолюбия. Нам стократно лучше нравится прекословие, оуждение себя и самое мучение тела и духа, нежели забвение себя»<sup>29</sup>. Но это «слепое низвержение» в Бога невозможно без веры, а потому «нет строжайшего покаяния, как состояние истинной веры без осязательного

для умерщвления в себе падшего естества» (Аскетические опыты. Т. 2. С. 347). Хотя и здесь все не так просто: ибо принцип послушания как раз и отвергает скорби, взятые на себя произвольно, без благословения старца. Известно, впрочем, неоднозначное отношение свт. Игнатия к проблеме старчества.

<sup>26</sup> Там же. С. 65.

<sup>27</sup> Там же. С. 92.

<sup>28</sup> Там же. Ч. 2. С. 104–105.

<sup>29</sup> Там же. Ч. 1. С. 144.

подкрепления»<sup>30</sup>. Истинная же вера есть пребывание в некоем внутреннем мраке, когда мы лишены утешений Божиих. «Тогда наипаче должно предаваться Богу, когда кажется нам, что Он нас оставляет. Итак, да приемлем свет и утешение Его, когда Он подает оные, однако прилепляться к ним не должно. Ежели Он погружает нас в ночь чистой веры, то да вступаем в ночь сию, в которой все скончается»<sup>31</sup>. В конечном счете, и покаяние и вера суть отказ от своей воли и абсолютное предание себя в волю Божию. Вообще, все добро и все зло состоит в воле. Если же мы действуем не по воле своей, то нет нужды и отказываться от посылаемого нам добра или положения в свете: «Сколь бедны те, кои сами оковывают себя страстями своими, столько блаженны и свободны те, коих Сам Бог благоволит оковать собственными руками. В сей мнимой неволе они ничего не делают по своему хотению, но тем лучше: они против желания своего с утра и до вечера делают то, чего хочет Бог»<sup>32</sup>. И сама знатность есть невольничество и крест, если только мы сумеем переменить основание сердца так, что в нем не будет царствовать любовь к земным вещам: «...и тогда мы будем делать то же, что и делали: поелику Бог не нарушает ни состояния людей, ни должностей их, к коим Сам же Он призвал; но мы станем делать то для Бога, что делаем для служения и угождения миру»<sup>33</sup>. Надо уметь только погрузиться в себя и вот, «когда мы заставляем молчать все в нас сущее, дабы внимать единому Богу; то, не зная ничего, знаем все, и удостоверяемся, что мы совсем того не знали, что знать воображали»<sup>34</sup>. Тогда само вечное Слово говорит в нас и учит всему: «Се ныне Боже мой! Хочу я

<sup>30</sup> Там же. С. 93. «Разумный и ведущий истину исповедуется Богу не воспоминанием соделанных грехов, но терпением приключаящихся скорбей» (Аскетические опыты. Т. 2. С. 399). Мы не знаем, читал ли свт. Игнатий непосредственно труды Фенелона, а судя по известности последнего в первой четверти 19-го века в России, должен был бы читать. Во всяком случае, среди критикуемых им западных авторов имя Фенелона нам не встречалось ни разу.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. Ч. 2. С. 77.

<sup>33</sup> Там же. С. 4.

<sup>34</sup> Там же. Ч. 1. С. 164.

обратиться в себя и поклоняться в молчании таинству Сына Твоего, ожидая рождения Его в основании моего сердца»<sup>35</sup>.

Таков в общих чертах предлагаемый Фенелоном путь ко спасению. Мы видим, что вопросы догматические мало занимают Его, а аскетика основывается, если позволительно так выразиться, на своеобразной технике умерщвления своеволия, на искусстве жить во мраке веры: «Надобно без напряжения, без торопливости и собственного побуждения следовать ежеминутным откровениям Божиим... Сие есть дело терпения, веры и непрестанного внимания. К сему потребна чрезвычайная осторожность... сия осторожность... никаких в себе мер не предпринимает, но единственно ожидает Божия мановения»<sup>36</sup>. Путь к Богу лежит сквозь мрак богооставленности. Обретение Сущего – через познание ничтожности твари, в том числе, и «упразднение себя».

Выше мы уже приводили свидетельства того, что сочинения Фенелона были хорошо знакомы святителю Филарету. Заметим также, что в «Обзрении богословских наук», написанном в 1814 году, он рекомендует Фенелона в числе прочей аскетической литературы для домашнего чтения будущим пастырям<sup>37</sup>. Однако,

<sup>35</sup> Там же. Ч. 2. С. 100.

<sup>36</sup> Там же. Ч. 1. С. 191

<sup>37</sup> Среди разбросанных по творениям святителя отголосков фенелоновских мыслей можно указать и на такую очевидную параллель:

*Фенелон:* «Прилепляющиеся к Богу по одному удовольствию и утешению подобны народу, следовавшему за Иисусом не ради учения Его, но ради хлебов, чудесно умноженных. Они говорят со св. Петром: „Господи, добро нам zde быти; сотворим кровы три“, но они не знают, что говорят. Будучи упоены сладостями Фавора, не познают они Сына Божия и отрекаются следовать за Ним на Голгофу. Они не только ищут сладостей, но и хотят еще просвещений: т. е., когда сердце хочет приятных и трогательных чувствований, разум побуждается любопытством к созерцанию» (Там же. Ч. 2. С. 9).

*Свт. Филарет:* «Не оставляющий желаний собственной воли также не может быть последователем Христовым: ибо последование в том и состоит, чтоб избирать путь не по собственной воле, а по воле предшествующего. И не хотящий послушанию и преданности в волю Божию пожертвовать наслаждениями душевными не есть надежный последователь Христов даже и в том случае, когда он стремится к наслаждениям духовным; поелику он, напрягая все усилия к мерцанию света на крутизнах Фавора, по тому самому еще не сопровождает

чтобы ответить на поставленные нами в начале вопросы, следует, очевидно, не только отметить совпадения или упоминания, но вникнуть в те случаи, когда мысль Фенелона служит святителю, очевидно, лишь побудительным толчком для развития собственной оригинальной мысли. Быть может, наиболее выразительный пример того дает нам одно из наиболее известных ранних слов святителя: «Слово на Рождество Христово», произнесенное в 1812 году на третий день праздника в домашней церкви обер-прокурора князя А. Н. Голицына.

Речь в нем идет о двух путях, ведущих ко младенцу Христу, Который должен родиться в душе каждого из нас. Первым из них идут волхвы: «Путь волхвов есть путь света и ведения, управляемый ясным знаменем звезды, которую они видели на востоке и которая предводила их до Иерусалима и Вифлеема»<sup>38</sup>. Иным путем обретают младенца Христа пастухи: «Путь пастырей есть путь сени и тайны, путь веры, а не видения, который, по кратковременном осиянии славою Господнею, предпринимается в стражу ночную, совершается без руководителя и не обеспечивается никаким особенным знаменем, кроме удобопререкаемого знамения *младенца повита, лежаща во яслях*»<sup>39</sup>. Не очевидно ли, задается далее вопросом святитель, что путь волхвов удобнее и безопаснее? Однако ж на самом деле оказывается вовсе не так: «Вместо Вифлеема, мудрецы являются прежде в Иерусалиме: здесь проповеданные ими ведения ни к чему не служат, разве ко всеобщему смятению; они впадают в недоумение о продолжении пути своего; наставление небесного знамения становится не внятно для них, и Божественное Отроча, пред которым они желали повергнуться в благоговении, едва не повергается ими в руки нечестия»<sup>40</sup>. Напротив того, пастыри находят младенца Иисуса быстро и безопасно. И вот потому: «...прославим прославившего путь волхвов; не презрим пути

Господа к спасительной Голгофе...». (*Филарет (Дроздов), митр. Московский и Коломенский.* Сочинения [Сочинения Филарета митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи.]. Т. 1–5. М., 1873–1885. Т. 3. С. 328)

<sup>38</sup> Сочинения. Т. 1. С. 184.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же.

пастырей»<sup>41</sup>. Последующее изложение, впрочем, показывает, что путь пастырей должен быть не только не презираем, но скорее предпочитаем. «Самая высокая мудрость человеческая есть такое светило, которое поколику само идет неопределенным еще путем, потолику и не может быть надежным путеводителем, и которое чем славнее в своем сиянии, тем страшнее в своем затмении. Как можно и желать лучшего? Истинное и живое видение собственно не есть удел настоящей жизни нашей, самое блаженство ее состоит в веровании: *верою ходим, а не видением* (2 Кор. 5: 7), *блажени не видевшии и веровавшие* (Ин. 20: 29)»<sup>42</sup>. Да и данное пастухам знамение *младенца повита, лежащего в яслях*, более, чем знамение звезды: оно заключает в себе «внутреннее знамение спасительного возрождения»<sup>43</sup>, ибо, чтобы обрести Иисуса, нам надо уподобиться Его младенчеству: «Младенец почивает на руках своей матери; мыслит ее умом; управляется ее волею; питается ее пищею; живет ее жизнью»<sup>44</sup>, – так надобно и нам младенствовать в руках Божиих, полностью предавая себя Его воле. Пелены же и ясли Богомладенца суть знамения Его непостижимого смирения и истощания: «И блажен, кто благоговеет пред яслями Богочеловека так же, как и пред престолом Его Величества, – кто, повергаясь пред ними, видит их над собою в такой же высоте, как небо! Пусть он теряет весь мир, теряет себя самого в беспредельной глубине своего ничтожества: сия беспредельность есть предел сообщения с беспредельным Божеством. Пусть, по изречению Псалмопевца, *исчезает душа его: она исчезает во спасение* (Пс. 118: 81)»<sup>45</sup>. Это ряд мыслей, вполне сопоставимых, как уже заметил, вероятно, читатель, с любимыми мыслями Фенелона об отвержении своей воли и погружении в бездну собственного ничтожества, только и позволяющую соприкоснуться с бездною Божества; святитель Филарет, однако, заключает вновь напомниманием о двух путях: «Сретим любовию Христа... И если кто уже пришел к нему с пастырями, да возвращается тот всегда с ними от славных знамений

<sup>41</sup> Там же. С. 185.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 186.

<sup>44</sup> Там же. С. 187.

<sup>45</sup> Там же. С. 188.

к простоте верования, восписуя славу единому Богу. Если же кто с волхвами притек в сокровенный Вифлеем от шумного Иерусалима: *да не возвращается ко Ироду* (Мф. 2: 12) похвалиться своим обретением; да не соделается тайна Царя славы оружием миродержителя тмы века сего, который *ищет Отрочати, да погубит Е. Аминь*»<sup>46</sup>.

У Фенелона тоже есть проповедь о поклонении младенцу Иисусу – точнее даже две из известных нам – на Рождество и собственно на поклонение волхвов. И если первая вполне могла быть опосредованным источником для проповеди святителя («Слово воплощенное, Слово Отца всемогущее, молчит, немотствует, плачет, вопиет, яко младенец»<sup>47</sup>, – восклицает в ней Фенелон и в конце делает вывод: «Всецелое собственного смысла нашего умерщвление будет в нас истинного и совершенного Слова Божия премудростию»<sup>48</sup>), то естественным казалось было бы ожидать параллелей и со словом на поклонение волхвов, и действительно Фенелон говорит там о пути веры, ведущем к младенцу Иисусу, однако замечательно то, что у него им шествуют не пастухи, а *сами волхвы!* Они именно «предпринимают дальний и трудный путь, не зная, могут ли что обрести. Правда, они видят не обыкновенную звезду, но сколько ж есть и других людей, коим известно течение звезд и для коих сия звезда ничего сверхъестественного не имела? Они одни просвещены и тронуты в основании сердца. Внутренний свет чистой веры ведет их гораздо безопаснее нежели сия звезда... О колико умалились сии вельможи земные! Колико постыжена и уничтожена их мудрость! ... О волхвы! Вам самим надобно учиниться младенцами, дабы во младенце Иисусе обрести истинного Бога»<sup>49</sup>. И весь заключительный период проповеди Фенелона посвящен, собственно, развенчанию этой земной мудрости, от которой отреклись, отправляясь в свой безумный с ее (мудрости) точки зрения путь, волхвы: «Умолкни же, надменный разум, – так завершает свое слово Фенелон, – я терпеть тебя не могу!

<sup>46</sup> Там же. С. 189.

<sup>47</sup> Фенелон. Цит. Соч. Ч. 2. С. 107

<sup>48</sup> Там же. С. 110.

<sup>49</sup> Там же. С. 118.



О Боже, вечная Истина! Верховный и чистый ум, буди единственным моим разумом, просвещающим меня во мраке веры!»<sup>50</sup> Подчеркнем, что «путь ведения», которым идут волхвы у св. Филарета, Фенелоном, таким образом, отвергается последовательно и принципиально.

Однако, что следует нам думать тогда о «Слове» святителя? Написано ли оно с тем, чтобы напомнить об отсутствующем у Фенелона «пути ведения» или, напротив, чтобы утвердить «премрачный» путь веры? Или для святителя важно здесь было указать на возможность двух путей вообще?

Напомним, что «Слово» произнесено было в домово́й церкви князя Голицына — т. е. в известном смысле для избранных, в среде которых апология Фенелона, очевидно, была излишней. Увлечение западной мистикой, охватившее тогда и высший свет, и самого государя, достаточно хорошо известно и описано в научной литературе<sup>51</sup>. В тексте проповеди в то же время чувствуется некоторая двойственность или уж во всяком случае *осторожность*. С одной стороны, нельзя не прославить «прославившего путь волхвов», с другой — «Истинное и живое видение собственно не есть удел настоящей жизни нашей». Объясняется ли эта осторожность тем, что святитель рискует выступить здесь с мнением, не вполне одобряемым склонными, судя по всему, к западному мистицизму слушателями или для него самого путь волхвов вовсе не очевиден в своей спасительности? Тогда что понуждает его указать на него?

Ответ видится нам в том, что на евангельский текст Фенелон смотрит глазами аскета-мистика, ищущего в Писании подтверждения своего опыта, святитель же Филарет — глазами библеиста-экзегета, не имеющего права обойти молчанием данность евангельского рассказа. Позднее он скажет, что «никакую, даже в тайне сокровенную премудрость» не должны мы почитать чуждою для нас, но со смирением устроить «ум... к Божественному созерцанию»<sup>52</sup>. Раз Господь указал на два рода пути к Себе,

<sup>50</sup> Там же. С. 119.

<sup>51</sup> См., напр.: *Галахов А.* Обзор мистической литературы в царствование имп. Александра I // ЖМНП. 1875. Ч. 182. С. 171.

<sup>52</sup> *Филарет, митр.* Сочинения. Т. 4. С. 148.

надобно «устроить ум» именно к признанию возможности и допустимости двух этих путей. Вообще, отношение к слову Писания, да и к слову собственно, у наших авторов, кажется, достаточно серьезно разнится.

Фенелон резко разграничивает «наружное» и «внутреннее» слово. Первое, к которому он относит не только «слово пастырей»<sup>53</sup> но даже и самое Писание, было бы бесполезно и немощно, если бы в основании души не звучало слово «внутреннее»: Святым Духом вселяющееся в нас «благое и вечное Слово Отца». Слово Спасителя во дни его земной жизни имело силу только постольку, поскольку звучало из уст Самого Слова. И напротив того: «Всякое человеческое слово отягощает и развлекает, понеже внутри есть существенное Слово, которое питает основание души. В нем находит душа всякую истину»<sup>54</sup>. Только в непреступном святилище души, где совершается истинное поклонение духом и истиною, где «возносятся чистые жертвы, закаляются все собственные желания, все корыстные на себя самих обращения и всякое удовольствие самолюбия», только там «Слово, плотию ставшее, дает себя нам, яко внутреннейшее наше слово, глагол, мудрость, жизнь, бытие, наше все»<sup>55</sup>. Собственный мистический опыт, таким образом, первенствует над приобщением к опыту (мистическому же) Церкви. Поскольку именно первый является, как говорит Фенелон, истинным хлебом жизни, «коего сама достопоклоняемая Плоть (Господа) есть токмо ощутительная наружность»<sup>56</sup>.

Иное дело святитель Филарет: нам уже приходилось писать о его отношении к слову, и здесь, не повторяясь, заметим только, что с его точки зрения признать, скажем, слово Писания «наружным» и не имеющим собственной всегда присущей ему силы вовсе невозможно. Точно так же, как и человеческое слово для него не пустой звук, но проявление сопричастности человека творческому Слову Божию. Поэтому «адамантовый мост»

<sup>53</sup> В данном случае не рождественских пастухов, а пастырей церкви.

<sup>54</sup> *Фенелон.* Ч. 2. С. 111.

<sup>55</sup> Там же. С. 146.

<sup>56</sup> Там же.

творческого слова Божия<sup>57</sup> в контексте его воззрений есть, пожалуй, не только основание бытия тварей, но и основание богословия, премудрости и данного Церкви ведения.

Но если это так, и расхождение столь существенно, то чем дорог тогда святителю Фенелон?

Обратим внимание на два обстоятельства. 1) Молодой иеромонах, затем архимандрит Филарет, оказавшись в Петербурге, вынужден был вести практически светский образ жизни (вспомним его воспоминания о первом приезде в Петербург и знакомстве с тем же князем Голицыным). 2) До его знакомства с пр. Антонием (Медведевым) нам ничего неизвестно о его духовниках: кто были они и были ли вообще (не в смысле формального приема обязательной, очевидно, и тогда для духовенства исповеди, а в смысле духовного, тем более «старческого» окормления). Между тем аскетика Фенелона подразумевает как раз и пребывание в миру, и непосредственное послушание воле Божией через жертву воли человеческой, приносимую на возлагаемом самой жизнью (а стало быть и Промыслом) кресте. С этой точки зрения разве не понятнее становится нам и так огорчивший митр. Платона отказ его любимого ученика писать прошение об оставлении его в Москве, и весь облик святителя, безропотно разбиравшего тяжбы подвыпившего причта и настаивавшего на необходимости для каждого «хотя однажды в день» упразднить себя и ввести душу «в благоговейное безмолвие пред Богом»?<sup>58</sup>

В то же время святитель, как видим, прибегая, очевидно, по обстоятельствам времени и собственной жизни к *аскетической*

<sup>57</sup> «Творческое слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездною Божией бесконечности, над бездною собственного ничтожества» (Сочинения. Т. 3. С. 436). Этому месту также находится параллельное у Фенелона: «Два обстоятельства производит в нас смирение: первое, бездна бедности, откуда извлекла нас всемогущая рука Божия и над которою держит Он нас, как бы висящих в воздухе; второе – присутствие Бога, Который есть все» (Цит. соч. Ч. 1. С. 83). Нетрудно заметить, что вполне Фенелонову мысль о двух безднах: бездне Божия величия и бездне тварного ничтожества – святитель Филарет дополняет и «совершает» указанием на «алмазный мост творческого слова Божия» и разделяющий, и связующий обоя.

<sup>58</sup> *Филарет, митр.* Сочинения. Т. 4. С. 317.

составляющей учения Фенелона, остается *богословски* независимым от него. Возможно ли, однако, одно без другого? Не будет преувеличением сказать, что это – фундаментальный вопрос для истории русского богословия синодального периода вообще, на который сегодня не дан еще исчерпывающий ответ. Путь к нему указывает нам, впрочем, свт. Феофан Затворник, в своих «Письмах о духовной жизни» защищающий богословские взгляды гр. Сперанского вопреки его квиетической терминологии: «Сперанский не был ни квиетист, ни мистик, хоть и говорит словами мистиков, и даже речи свои называет мистическим Богословием. Он был человек, развивший в себе полную христианскую жизнь, и, утвердившись духом в Боге и Господе Иисусе Христе, все прочие силы души и тела обращал на служение Богу...»<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> Вот это замечательное место полностью: «Составитель предисловия к письмам графа Сперанского говорит, что в них высказался созерцательный квиетизм великого труженика. Останавливаюсь на этой фразе, дабы сказать, что нельзя без разбора употреблять это слово, выражающее неправое направление внутренней жизни, равно как и мистицизм – всякий раз, как случается встретить чью-либо речь о духовной жизни: ведь и истинная христианская жизнь есть жизнь, доставляющая глубокий покой; сокровенная и таинственная. Сперанский не был ни квиетист, ни мистик, хоть и говорит словами мистиков, и даже речи свои называет мистическим Богословием. Он был человек, развивший в себе полную христианскую жизнь, и, утвердившись духом в Боге и Господе Иисусе Христе, все прочие силы души и тела обращал на служение Богу, исполнение Его заповедей во всех обстоятельствах своей жизни, во славу Божию и спасение свое и братьев своих о Господе. Такова норма христианского совершенства, и он приближался к ней, сколько это доступно для человека, в семейном быту и на административном и гражданском поприще. Наглядное оправдание его от нареканий в квиетизме и мистицизме представляют его молитвенное обращение к Божией Матери, к Ангелу-хранителю, его говение, исповедь и причастие, чтение слова Божия и простое его понимание, а тем паче чтение житий святых. Все это такие занятия и действия, на которые ни за что не согласится самый плохой мистик и квиетист. Что язык похож на язык мистиков западных, это, вероятно, потому, что он писал к лицу, знакомому только с западными писаниями о внутренней жизни, и что сам, перечитывая эти писания вместе с тем лицом и, может быть, для него только, невольно набрался и оборотов его речи. Его же собственный язык, конечно, был язык православно-церковный, язык святых отцов и «Добротолубия», о котором он сам говорит в своих письмах. Потому-то граф Сперанский и избежал уклонений от истины, что наперед знал из этих верных источников точную характеристику сокровенной во Христе жизни, и несмотря на то, что читал полные заблуждений писа-

Это важное указание, разясняя, в чем состоит соблазн западной мистики и как он мог быть преодолен Сперанским<sup>60</sup>, не объясняет, однако, *что* все же понудило последнего обратиться к западным авторам (мотивировка свт. Феофана в данном случае представляется не вполне убедительной), а также чем руководствовался тогда сам свт. Феофан, сделавший некогда, как известно, перевод сочинения Франциска Сальского «О благочестивой жизни»?<sup>61</sup> Но не то ли же здесь, что некогда заставляло свт. Тихона Задонского «Ардта почитать»?<sup>62</sup> И не только почитать, а даже и прибегать к нему, и «проращивать» из его мыслей собственные выводы? Ведь непосредственный ответ на вопрос, как возможна христианская жизнь в условиях западной по существу культуры и «объязыченного» русского общества, нелегко было прямо обрести у отцов «Добротолюбия» (кстати, и изданного всего один раз в 1794 году Синодом и продававшегося только в синодальных лавках); ищущие же, по слову свт. Феофана, «живого общения с Богом» на Западе, очевидно, столкнулись с этим раньше и попытались

ния западников, соблюл трезвость мысли, как пишет тот же составитель предисловия, то есть здравые воззрения на внутреннюю во Христе жизнь, и умел провести верную черту между ею, как она есть, и между тем, как изображают ее лжемистики. Мистицизм и квиетизм суть болезненные порождения ложно направленной религиозности. Они являлись и возможны были только на западе, в отпадших от Святой Церкви христианских общинах... Они искали доброго дела – живого общения с Богом, но не тем путем искали; а главное, надеялись своими усилиями и как бы по праву завладеть тем, что надлежало ожидать от милости Божией и что надлежало принять как дар этой милости... Все это раскрашивалось самыми привлекательными красками и представлялось в образах прелестных в мечтательных облачных созерцаниях. Писания их увлекают, ибо говорят о дорогих сердцу предметах, но они только манят, а ничего не дают. Это отличительная черта всех их». (*Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни*. М., 1998. С. 10–13).

<sup>60</sup> Отметим также, как факт, что высокая оценка духовного облика Сперанского свт. Феофаном в корне не совпадает с довольно резкой характеристикой, которую дает ему прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 138–141.

<sup>61</sup> Ясно, что разрешение этих вопросов, расширяя круг затронутых проблем, представляет собой в то же время и необходимый контекст к аскетическим интересам свт. Филарета.

<sup>62</sup> Подробнее см. об этом: *Хондзинский Павел, свящ.* Два труда об истинном христианстве // ЖМП. 2004. № 2. С. 62–75.

дать свой, не вовсе православный, понятно, ответ, но этот западный ответ у нас и не просто прочитывался, а поверялся и очищался опытом православной святости и церковности<sup>63</sup>.

Впрочем, этот тезис должен был бы стать темой особого исследования. Мы же будем почитать свою задачу исполненной, если этой краткой статьей привлечем внимание к представляющейся нам важнейшей проблеме: столкновения и в то же время взаимопроникновения западной и восточной аскетики на путях русского богословия.

<sup>63</sup> Любопытно сравнить сказанное с выводами, к которым приходит современный западный исследователь возможного влияния пр. Макария Египетского на Иоганна Ардта: «Терминология и богословские воззрения Макария были для Ардта более чужеродными и „громоздкими“, чем ближайшие по времени и принадлежащие западной традиции тексты средневековых мистиков. И если даже интенции гомилий были ему созвучны, то далеко не всегда они могли быть процитированы дословно, но нуждались в богословской и терминологической адаптации» (*Schneider Hans. Johann Arndt und die makarianischen Homilien // Makarios-symposium ueber das Boese. Wiesbaden, 1983. S. 216*). Здесь же просим читателя еще раз вернуться к началу статьи и сравнить текст Фенелона и «молитву» свт. Филарета. Не правда ли, последняя неуловимым образом обретает под пером святителя вполне православный церковный дух?