И. В. Астэр

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА

Работа представлена кафедрой религиоведения.
Научный руководитель – доктор философских наук, профессор А. Ю. Григоренко

В статье анализируется суть монашества как социокультурного феномена и понятия. Определены основные характеристики, типологические особенности и формы монашеского служения. Раскрывается место православного аскетизма как целостного феномена в русской традиционной культуре, его природа и специфические особенности.

Ключевые слова: социокультурный феномен, монашество, православный аскетизм.

The essence of monkhood as a sociocultural phenomenon and a notion is analysed in the paper. The author defines general characteristics, typological features and forms of monastic service and reveals the role of Orthodox asceticism as an integral phenomenon in Russian traditional culture, its nature and specific features.

Key words: sociocultural phenomenon, monkhood, Orthodox asceticism.

Понимание и объяснение социокультурных феноменов – одно из самых актуальных направлений современных исследований. По сравнению с явлениями природы социокультурные феномены – область сложного взаимодействия целого комплекса специфических условий, обладающих внутренней детерминацией и приводящих к изменению социальной среды, которая их породила и на основе которой они эволюционируют. Как справедливо отметил П. Сорокин, специфику социокультурных феноменов нельзя ни преувеличивать, ни преуменьшать. Мы полностью разделяем концепцию социокультурного взаимодействия П. Сорокина, согласно которой личность, общество и культура понимаются как не сводящиеся друг к другу, но при этом взаимосвязанные и взаимовлияющие [16]. Поэтому такой феномен, как православное монашество, его история и современное состояние рассматривается нами в контексте религиозных, социальных и политических процессов в России. Такова цель данного исследования и его методологическая посылка.

Ведущим мотивом, определившим исследовательскую задачу, а также ее актуальность, стал наблюдающийся ныне процесс радикальной смены ценностных ориентиров и общественных идеалов. Как свидетельствуют социологи*, сегодня на смену советскому атеизму пришла религиозность (общехристианская), что, впрочем, не равнозначно восстановлению православной веры. Для большинства людей, считающих себя православными (а таковых на сегодняшний день около 60%), религия, по сути, является критерием принадлежности к своей национальной культуре, а не целеполагающим мировоззрением, определяющим жизненные установки.

В современной России доминируют ценности утилитаризма и экономического детерминизма, человек дезадаптирован, он находится в зависимости от фрагментарной виртуальной культуры, где нет места собственному мнению, но где есть постоянное ощущение страха, неуверенности и бессмысленности жизни. В обществе, где доминируют материальные ценности, где

человек является хозяином природы, оправдана аморальность, демагогия и манипуляция сознанием.

Данный процесс актуализировал поиск духовных ценностей как созидательной силы, без которых реформация жизни бессмысленна, невозможна, и вызвал интерес к идейному национальному наследию: к отечественной духовной традиции. Таким образом, перспектива построения гражданского общества, основанного на принципах гармоничного сочетания материального и духовного развития, требует выявления базовых факторов и механизма формирования и воспроизводства духовности, в том числе православного монашества как социокультурного феномена в духовной жизни русского общества**. Раскрытие данного механизма позволит наметить возможные пути реализации духовности в качестве основополагающего принципа существования человека в социокультурной сфере.

Само по себе употребление понятия «монашество» предполагает наличие некой уникальности, монашеского сословия, образа жизни. «монах» означает «уединенный» [9, с. 17]. М. Вебер считал монашество феноменом всех «религий спасения», требующих от своих последователей «духовной сопричастности божественному» при жизни с тем, чтобы обрести спасение после смерти. По его мнению, возникновение монашества на востоке обусловлено ценностными ориентирами христианства, сформировавшимися на этапе взаимодействия христианства с греко-римской культурой, которая располагала значительным запасом разнообразных аскетических доктрин [3, с. 198–199]. «Аскеза» (askesis) означает буквально образ жизни, проповедующий самоотречение и борьбу с чувственными влечениями, или путь к достижению нравственного совершенства и общению с божеством. Аскетом может выступать религиозный подвижник, отшельник, умерщвляющий свою плоть на основе всевозможных лишений, а также крайне воздержанный человек, отказывающийся от жизненных удовольствий и удобств [14, с. 73]. Причем аскетический образ жизни еще в античной этике (орфики, пифагорейцы, платоники, стоики и др.) Наряду с духовными упражнениями предполагал определенную степень асоциальности, уход от мира, уединение во имя созерцания божественного.

Таким образом, и аскетизм, и монашество не есть территориальная особенность, уникальность определенной нации или составляющая определенной религии. «Монашество – историческая форма осуществления аскетического идеала» [6, с. 34], особая форма посвящения своей жизни богу. Его феномен можно рассматривать с позиций хронологического или географического деления (средневековое, православное, восточное, западное), с позиций религии (языческое, буддистское, христианское), в социальном аспекте (уединенное и общежительное, женское и мужское). Формы монашества включают в себя отшельничество, столпничество, странничество и многое другое.

В формировании христианских монашеских общин можно выделить определенные стадии: уединенное отшельничество – «анахоретство», коллективное отшельничество – «келиотство», общее проживание монахов в общежитии – «киновиотство». Уже в первые века христианства в Египте, Сирии, Палестине и Малой Азии появились люди, желавшие «послужить богу» своим особенным образом. Они поселялись в пещерах, пустынях, других труднодоступных местах, питались дикими плодами, корешками трав, съедобными насекомыми. Этих отшельников почитали как святых праведников, поскольку они отказались от жиз-

ни в грешном мире рядом с грешными людьми и выбрали самый прямой путь к спасению [1, с. 164–169].

В поисках высшей истины некоторые восточные монахи придумывали для себя дополнительные испытания на стойкость: они брали на себя обязательство молчать всю жизнь, не менять одежду и не мыться. Таких монахов называли «подвижниками» (по «подвигу» веры, который они совершали).

Знакомясь с монашеским опытом Востока, западные христиане организовывали «келиотство»: несколько «братьев» (так называли себя монахи) объединялись для праведной жизни, поскольку со страстями было легче бороться не в одиночку, но совместно еще с одним или несколькими братьями. Количество таких келий (как правило, из 5–10 человек) стало быстро увеличиваться примерно с 500 г., когда Западная Европа подверглась разрушительным вторжениям, теперь в обителях нередко спасали не только душу, но и жизнь. Монашеские обители превращаются в убежища множества людей, все имущество становится общим – так возникают «общежития».

Уже тогда выявился свойственный христианству универсализм: общины, разбросанные по огромному пространству Римской империи, ощущали тем не менее свое единство, определяющим было единоверие. Членами общин становились люди разных национальностей. Новозаветный тезис «нет ни эллина, ни иудея» провозгласил равенство перед богом всех верующих и предопределил дальнейшее развитие христианства как мировой религии, не знающей национальных и языковых границ.

Социальный статус монахов, влияющий на престижность этой социокультурной группы, на отношения к ней других слоев населения, в различных течениях монашества отличался. Если в Индии этот статус был очень высоким и гарантировал почтительное отношение со стороны большинства населения, а значит, и готовность оказывать монахам материальную поддержку, то в Китае, России, Европе он был намного ниже и отношение к монахам варьировалось от весьма уважительного до откровенно пренебрежительного настроения.

Повсеместно в монашестве соблюдались и соблюдаются классические правила: «жизнь в послушании», «жизнь в девстве», «жизнь в нестяжании». Тем не менее направления монашества отличаются по степени аскетизма. Например, быть изможденным аскетом для буддизма не свойственно – о своем здоровье чаньские монахи заботятся не меньше, чем о духовном совершенстве, развивая то и другое в занятиях боевыми искусствами.

Монашеские обеты принимаются на всю жизнь, но есть и исключения. В Таиланде в начале XIV в. король Лугай на протяжении трех месяцев вел монашескую жизнь в одном из мужских монастырей, что положило начало уникальному тайскому обычаю, согласно которому мужчины имеют право принимать монашеские обеты на короткое время.

Практически все направления монашества затронула гендерная проблематика. У монашествующих нет ни мужского пола, ни женского, и духовные законы одинаковы для тех и других. Но, к примеру, в христианстве считается, что женщина имеет более слабое телесное сложение, ее душевная работа осуществляется иначе, чем у мужчины: женщина руководится чувствами, а не благоразумием и духовным разумом, а значит, некоторые страсти присущи женщинам в большей мере, чем мужчинам. И соответственно, в истории русских православных монастырей срок между поступлением в обитель и при-

нятием пострига (испытание прочности религиозных устремлений) для мужчин и женщин отличался: в мужских монастырях он составлял в среднем 6 лет, в женских – 26.

В буддизме наличие половой дискриминации в средние века считалась нормой: монах, посвященный в монашеский сан, обязан был следовать 250 предписаниям, монахини – 500, при этом они занимали значительно более низкое положение в монашеской иерархии. Считалось, что, если монахиня, даже прожившая сто лет после посвящения, встречала монаха, который только что получил посвящение, обязана была первой приветствовать его. Для монахинь слагались особые правила о разных церемониях, а также предписания буквально по всем вопросам – от взаимоотношений с монахами до деталей туалета и личной гигиены.

Если обобщить историческую роль монашества, то справедливым будет следующее утверждение: монашество – явление главным образом социокультурное и веками духовное восхождение человека осуществлялась благодаря ему. Цель монашества – спасение всего мира. Феномен явления монашества, наверное, в том, что вне его ни один органон ни одной духовной практики в мире создан не был. И реальных исторических примеров, когда духовная практика была бы создана без помощи монашества, просто нет.

Принимая во внимание все вышеизложенное, следует обратиться к русскому православному монашеству, представляющему собой по многим параметрам особый путь духовного оздоровления человека.

«Наилучший путь, чтобы войти в православную духовность, – через монашество», – пишет современный автор [18, p. 20]. Но прежде чем определить роль и место монашества в русской традиционной культуре, необходимо определить цель православной жизни. Николай Мотовилов в своем дневнике записал следующее поучение святого Серафима Саровского: «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святаго божьего» [15, с. 453]. Таким образом, о. Серафим указал цель христианской жизни – святость. Святость же состоит в обретении Духа Святаго. Обретение Духа Святаго связанно с должным образом жизни – благочестием. И никакое знание, даже сакральное, не может этого компенсировать, а в определенном контексте может даже навредить. Апостол Павел писал: «Знание надмевает, а любовь созидает» (1 Кор. 8.1). Сама по себе схоластическая теория, оторванная от практики, может навредить. Это справедливо и в обратной ситуации, для неправильно понятой практики. Лаконичную, но глубокую мысль по этому поводу высказал Клайв Льюис: «Аскетизм как средство полезен, как цель – опасен».

Итак, если христианин – это аскет (в переводе на русский язык «аскетизм» – подвижничество, сутью которого, соответственно, является подвиг), христианство – это практика, а не теория, то становится понятно, почему в христианской жизни всегда на первом месте пост, молитва, т. е. подвиг. Следовательно, идеал святости и подвига вырабатывается в первую очередь в монашеской среде. На Руси монахов называли «иноками», т. е. живущими не так, как другие.

История России неразрывно связана с историей православного монашества.

«Древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния мирского общества: стремление покидать мир усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы» [8, с. 19–20]. Таких людей было немного по сравнению с численностью православного русского населения, однако их влияние «перестраивало весь нравственный строй души русского человека» [7, с. 235].

Древнерусские подвижники, сделавшие духовную радость смыслом и целью бытия, словно уходили от видимого реального мира в некий внутренний мир и до конца дней занимались его совершенствованием.

Любовь к Богу, далекая от деятельной любви к людям, не могла обращаться вовне, на мир; растрачивать ее в чувстве, мысли, поступке считалось греховным. Искусство аскетизма целью имело не преображение действительности, но совершенствование души, не «доброта», но «красота духовная» отличает православного подвижника, считает П. Флоренский [17, с. 148].

Российская специфика, выражавшаяся в весьма суровых условиях существования людей, делавших привычной повседневностью многие зарубежные аскетические правила, потребовала внесения в монашеские практики определенных дополнений, особенно в русле смещения акцентов с проблем истязания плоти на задачи ужесточения приемов воспитания духа. Нужно, как учил Феофан Затворник, «умерщвлять не тело, а страсти»: плоть укрощается не через карательные орудия, а через оздоровляющее, терпеливое воздействие духовности, преданной Богу, вытаптывающей, уничтожающей чувственные мысли, путем смирения, слезного сокрушения о грешных поступках, отвращения к делам, не достойным Христа. Когда страстные помыслы порушены, земной мир перестает интересовать аскета и в конечном счете умирает для него. Место земного мира занимает Божественный мир, наполняя его совершенно новыми ощущениями [13, с. 100].

С самого момента своего возникновения русское монашество осуществляло миссионерскую деятельность, поскольку для обращения в христианство языческой Руси X–XI вв. архипастырей назначали из греков, которые не только не имели представления о жизни русского народа, но и зачастую не знали даже русского языка. Поэтому миссионерами у русских язычников были именно монашествующие [11, с. 272]. Наряду с политическими вопросами основатели первых монастырей на Руси, монахи Киево-Печерской лавры, выдвинули идею всеобщей «монастыризации» древнерусского общества, считая, что таким образом можно решить проблему утверждения традиций первоначального христианства [5, с. 305–392].

Если западный подвижник шел в мир и цель его миссионерской деятельности заключалась в проповеди Евангелия некрещеным и назидании слабоверующих, то восточный подвижник убегал от мира, думая прежде всего о спасении своей грешной души путем достижения духовного совершенства, любая другая деятельность была лишь следствием этой единственной цели – спасения души. Правда, иноки-подвижники восточного типа не спешили обращаться к миру и после того, как достигали нравственной зрелости. «Мир» сам устремлялся к ним, увидев славу их праведного жития. Исследователь русской культуры П. Н. Милюков писал: «Новая вера с самого начала перешла на Русь с чертами аскетизма; христианский идеал выдвинут был специально иноческий, монашеский... Бегство

из мира представлялось единственным средством сохранить в душе чистоту идеала. Естественно, что монашество стало казаться необходимым условием христианского совершенства» [10, с. 25]. В житиях иноков люди видели тот подвиг, суть которого сводится к одному: «Не любите мира, ни того, что в мире», а вовсе не заключается в наставлениях о том, как благоустроить земную жизнь.

Уже первые монахи, появившиеся на Руси, оказывали влияние на людей нравственными средствами, они проповедовали Евангелие путем убеждения и личного примера, поэтому их проповедь была так быстро услышана. С самых первых веков христианства на Руси «сборники житий святых, проникнутые самой возвышенной поэзией отшельнической жизни, были любимым чтением наших предков. Они заучивались наизусть и мало помалу входили в воззрения и убеждения народа» [2, с. 231–232].

Характерно, что словесная проповедь в России стала получать распространение лишь к концу XVII в., т. е. в тот период, когда Церковь в силу целого ряда обстоятельств была в кризисе. Русский историк И. К. Смолич отмечал, что «мероприятия Петра I, касавшиеся монашества и церковных владений, объясняются в основном его отрицательным отношением к христианской аскезе» и стремлением «поднять образовательный уровень как духовенства, так и всего народа» [15, с. 261]. До эпохи Петра I проповедовали примером, а проведывающий словом священник казался лицемером.

В средневековую эпоху религиозные установки являлись исходным пунктом и основой всякого мышления, а содержание наук, социокультурное развитие во многом было следствием догматики христианства. Как одна из религий спасения христианство высвободило поведение человека от норм и традиций родовой общности, поглощавшей индивидуальность, и подняло человека до высочайшего уровня святости. При этом монашество выдвинуло особый тип духовности: смысл человеческого бытия и внутреннего, духовного мира человека, идеал «быть», а не «иметь» (по терминологии Э. Фромма), свобода духа, равенство всех людей перед Богом, спасение как мотив истинной моральности, чувство греха как стимул к нравственному самоусовершенствованию***.

За рамками классического средневековья в России постепенно меняются и представления о святости, акцент все более перемещается с жестокой аскезы на милосердие, со смирения на кротость, с самоистязания на терпение. Уже с первой половины XVI в. религиозные идеалы напрямую начинают соотноситься с понятиями о социальной справедливости. Теперь важен не только и не столько подвиг во имя индивидуального спасения, но общественное значение монашеского служения.

В XIX в. особенно ясным становится то, что монастырь – это только школа, этап молитвы и размышления, путь к деланию. Теперь монахи выходят на старческое служение народу-миру. Примером может быть иеромонах Серафим Саровский. Служение старцев наложило глубокий отпечаток на всю социальную жизнь на Руси: отрицательное отношение к забавам и развлечениям, похвала слез и безмолвия, воздержание, простота в пище, питье, жилище и обстановке, любовь к богослужению, строжайшее соблюдение постов, домовые храмы, ежедневные домашние церковные службы с многочисленными поклонами – вот обычные черты жизни русского народа. (В числе духовных координат русского человека Н. В. Гоголь называл несколько источников – «Лествицу Райскую» Иоанна Лествичника и «Монастырский устав» Нила Сорского.)

Со второй половины XIX в. монастыри становятся «центрами социальной работы». Социально-благотворительная деятельность играла главную роль в жизни женских обителей и была гораздо обширнее, чем в мужских монастырях. (Если за вторую половину XIX в. численность мужских монастырей увеличилась с 464 до 503, то женских – с 123 до 325.) Многие женские монастыри выросли из общин именно благодаря своей социально-благотворительной миссии, так как обрели признание и любовь народа.

В начале XX в. благотворительная деятельность монашеских общин становится важной составляющей социальной политики государства. Отметим, что церковь и государство не были отделены и материальные проблемы церкви решало государство, а также отдельные его граждане, хотя их опять же мотивировала церковь. Женское монашество, наверное, также можно отнести к тем самым мотивированным, окормляемым старчеством и направляемым на подвиги в миру.

В советские времена система церковной благотворительности была разрушена и теперь восстанавливается с огромным трудом. Тем не менее православие в течение 1000 лет оказывало колоссальное влияние на все стороны жизни русского народа. И, по мнению целого ряда исследователей религии в традиционном и современном обществах (традиция изучения формирования менталитета как формы общественного сознания, в основе которого находятся мощные пласты бессознательного, связана с такими именами, как Э. Тейлор и Дж. Фрейзер, Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль, К. Юнг и К. Леви-Стросс, В. Пропп и М. Элиаде), архаические и мифологические характеристики коллективного мышления неуничтожимы и присущи в той или иной степени менталитету человеческого сообщества в целом. Однако новое время формирует новую мораль. Принципиально новый для РПЦ документ, принятый Юбилейным Архиерейским собором в августе 2000 г., – это «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Он является ответом церкви на требования времени и предлагает целую палитру задач и областей, в которых взаимодействие с государством могло бы служить общественной пользе. Среди них сотрудничество в области образования и воспитания, социальной работы, культуры [12].

Несмотря на то что церковь апеллирует непосредственно к нравственности человека, она не является в современном обществе нормообразующей инстанцией, какой была в средневековом обществе. На идеологическую роль в современном обществе претендует целый ряд социальных институтов: массмедиа, гражданские институты, политические партии. Православие сегодня – это символ русского своеобразия и некой духовной ценности этого своеобразия, как что-то, что может быть с гордостью противопоставлено другим, и ценность чего эти другие тоже в какой-то мере признают.

Соответственно, затруднительно на сегодняшний день обозначить тенденции развития социокультурной группы монашествующих. Новая стратегия может быть очень разной; но прежде всего она должна сделать выбор между двумя альтернативными установками, интеграции в социокультурную сферу и неинтеграции. Участие в социальной жизни еще не означает внутренней, сущностной включенности в эту жизнь, оно может оставаться чисто внешним, формальным. Чтобы вы-

полнить свою миссию в обществе, православие должно активно включиться в диалог со всеми социальными силами, которые могут способствовать возрождению так необходимых человечеству гуманистических ценностей.

ПРИМЕЧАНИЯ

* См., напр.: *Лопаткин Р. А.* Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. М., 2001. С. 7; Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каариайнена и Д. Е. Фурмана. СПб., 2000. С. 15–16.

** В последние десятилетия наметилась устойчивая тенденция расширения сети монастырей. Если в 1988 г. в России было всего лишь 20 монастырей, то уже к началу 1998 г. действующих монастырей в России стало 329, а всего Русская православная церковь на начало 1999 г. Насчитывала 478 обителей, не считая 87 монастырских подворий! В 2004 г. действующих монастырей уже 655, из них 321 мужской и 334 женских; кроме того, существует 167 монастырских подворий и 45 скитов. Практически нет ни одной епархии, в которой не действовали бы монастыри или не готовилось бы их открытие. На сегодняшний день в Санкт-Петербурге и Ленинградской области открыто 14 обителей (10 мужских, 4 женских).

*** Поэтому на Руси так почитается особый духовный тип человека – «странника». Странник полностью свободен от мирских соблазнов и благ. Он вечный путник, поглощенный решением вопросов о смысле бытия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аман А.-Г.* Повседневная жизнь первых христиан. 95–197. М.: Молодая гвардия, 2003. 322 с.

2. *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности. Leipcig, 1970. Т. 2.

3. *Вебер М.* Социология религий (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Прогресс, 1994. 705 с.

4. *Восторгов И. И.*, прот. О монашестве. М.: Гос. публ. ист. б-ка: Моск. благотвор. братство св. равноапостол. кн. Владимира, 1991. 32 с.

5. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М.: Худ. лит., 1978. 413 с.

6. *Карсавин Л. П.* Монашество в средние века. М.: Высшая школа, 1992. 192 с.

7. *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М.: Терра, 1991. Т. 1. 686 с.

8. *Ключевский В. О.* Значение Преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства // Преподобный Сергий Радонежский: Сборник / Сост. Т. А. Соколова. М., 1996. 349 с.

9. *Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб.: Алтейя, 2000. Т. 1. 252 с.

10. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 2: Вера. Творчество. Образование. Ч. 1: Церковь. Религия. Литература. М.: Прогресс, 1994. 496 с.

11. *Никольский П.* Интересы и нужды епархиальной жизни. Воронеж, 1901. 287 с.

12. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2001. 135 с.

13. Православный календарь. 1998.

14. *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998. 526 с.

15. *Смолич И. К.* Русское монашество. Возникновение. Развитие. Сущность (988–1917). М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997. 606 с.

16. *Сорокин П. А.* Социокультурная динамика // П. А. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 425–504.

17. *Флоренский П.* Освящение реальности // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17.

18. *Evdokimov P.* L'Orthodoxie. Paris, 1959.