

Русские старцы: эстетика благообразной красоты

Д. Ю. Дорофеев✉

Санкт-Петербургский горный университет, Санкт-Петербург, Россия

✉dandorof@rambler.ru

Введение. В статье обосновывается применение эстетической характеристики к рассмотрению образа русских старцев. Для этого предлагается отойти от традиционного понимания эстетики только как философии искусства и красоты и рассмотреть ее как познание уникальной выразительности сущности чувственно-воспринимаемого феномена. Выдвигается положение, что феноменальный образ человека есть следствие его образа жизни, и образ русских старцев, учитывая особый способ их существования, характеризуется своей самобытной эстетикой благообразной красоты.

Методология и источники. Автор показывает взаимодействие и взаимосоотнесенность «внешнего» и «внутреннего» в человеческом образе. Для этого исследуется содержательная близость античного феномена калокагии и христианского феномена благообразия, каждый из которых, однако, воплощает принципиально разное понимание человека (соответственно космологически-пластическое и личностно-визуальное). Подчеркивается принципиальное для православной антропологии и мистики понимание света в исихазме и единство Истины, Любви и Красоты. Особо подчеркивается положение П. А. Флоренского, что явленная истина есть любовь, а осуществленная любовь есть красота. Общей методологической основой работы являются философско-антропологическая, феноменологическая и культурно-герменевтическая установки в исследовании эстетики человеческого образа на примере благообразной красоты русских старцев.

Результаты и обсуждение. Феномен старчества рассматривается в широком контексте православной и особенно русской истории и культуры, для которой он признается важнейшим архетипическим образом. Рассматриваются его главные составляющие и специфические характеристики. Особо подчеркивается роль в его возникновении и развитии св. Нила Сорского и св. Паисия Величковского. Образ русского старца оценивается как аутентичное воплощение практического осуществления православной мистики любви, света и красоты. Подчеркивается особое значение визуального образа человека в русской культуре. На материале широкого обращения к истории русского старчества, особенно XIX–XX вв., раскрывается особый тип духовной аскетики, антропологии и образовательной коммуникации. Определяемый опытом постоянной любви образ благообразной красоты старцев (таких как, например, Лев, Макарий, Амвросий Оптинские) признается в православии как живая икона Бога, признается способность посредством одного лишь его визуального восприятия преображать и совершенствовать людей, и приводятся характерные свидетельства воспоминания о воздействии эстетики этой благообразной красоты.



Заключение. В завершение статьи автор исследует специфический характер восприятия русских старцев, выделяя визуально-эстетический компонент этого восприятия и подчеркивая значение красоты их душевно-феноменального благообразия как эстетического воплощения любви к людям.

Ключевые слова: русские старцы, православие, благообразие, эстетика человеческого образа, Истина-Любовь-Красота, П. А. Флоренский, мистика света, исихазм.

Для цитирования: Дорофеев Д. Ю. Русские старцы: эстетика благообразной красоты // ДИСКУРС. 2020. Т. 6, № 4. С. 5–21. DOI: 10.32603/2412-8562-2020-6-4-5-21

Финансирование: работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ (проект № 20-011-00385а «Иконография античных и средневековых философов в православных храмах: специфика визуальной репрезентации человека в русской культуре»).

Конфликт интересов. О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось.

Поступила 03.07.2020; принята после рецензирования 08.08.2020; опубликована онлайн 26.10.2020

Russian Elders: Aesthetics of Good-Imaged Beauty

Daniil Yu. Dorofeev✉

Saint Petersburg Mining University, St Petersburg, Russia

✉ dandorof@rambler.ru

Introduction. The paper substantiates the application of aesthetic characteristics to the examination of the image of Russian elders. It is proposed to move away from the traditional understanding of aesthetics only as a philosophy of art and beauty and consider it as a knowledge of the unique expressiveness of the essence of a sensually perceived phenomenon. The position is put forward that the phenomenal image of a person is a consequence of his lifestyle, and the image of the Russian elders, given the special way of their existence, is characterized by its original aesthetics of good-imaged beauty.

Methodology and sources. The author shows the interaction and interconnectedness of the “external” and “internal” in the human image. To do this, we study the substantial proximity of the ancient phenomenon of kalocagathy and the Christian phenomenon of good-imaged, each of which, however, embodies a fundamentally different understanding of man (cosmological-plastic and personality-visual). The author emphasizes the fundamental for Orthodox anthropology and mysticism understanding of light in Hesychasm and the unity of Truth, Love and Beauty. The provision of P. A. Florensky, that the revealed truth is love, and the realized love is beauty. The general methodological basis of the work is a philosophical-anthropological, phenomenological and cultural-hermeneutical attitude in the study of the aesthetics of the human image on the example of the beautiful beauty of the Russian elders.

Results and discussion. The phenomenon of elderly is considered in the broad context of Orthodox and especially Russian history and culture, for which it is recognized in the most important archetypal type. Its main components and specific characteristics are considered. Particularly emphasizes the role in its occurrence and development of St. Nile of Sora and St. Paisiya Velichkovsky. The image of the Russian elder is regarded as an authentic embodiment of the practical implementation of the Orthodox mysticism of love, light and beauty. The special importance of the visual image of a person in Russian culture is emphasized. Based on the material of a wide appeal to the history of Russian senility, especially the XIX–XX centuries, a special type of spiritual asceticism, anthropology and educational communication is revealed. Defined by the experience of constant love, the

image of the noble beauty of the elders (such as, for example, Leo, Macarius, Ambrose Optinsky) is recognized in Orthodoxy as a living icon of God, the ability is recognized through its visual perception to transform and improve people, and characteristic evidence is recalled about the effects of aesthetics this beautiful beauty.

Conclusion. At the end of the paper, the author explores the specific nature of the perception of Russian elders, highlighting the visual and aesthetic component of this perception and emphasizing the importance of the beauty of their spiritual and phenomenal well-being as an aesthetic embodiment of love for people.

Keywords: Russian elders, Orthodoxy, goodness, aesthetics of the human image, Truth-Love-Beauty, P. A. Florensky, mysticism of light, hesychasm.

For citation: Dorofeev D. Yu. Russian Elders: Aesthetics of Good-Imaged Beauty. DISCOURSE. 2020, vol. 6, no. 4, pp. 5–21. DOI: 10.32603/2412-8562-2020-6-4-5-21 (Russia).

Source of financing: the work was supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research (project No. 20-011-00385a «The iconography of ancient and medieval philosophers in Orthodox churches: the specificity of the visual representation of man in Russian culture»).

Conflict of interest. No conflicts of interest related to this publication were reported.

Received 03.07.2020; adopted after review 08.08.2020; published online 26.10.2020

Введение. Возможно, кого-то покоробит эстетическая характеристика русских старцев, большая часть жизни которых прошла в аскезе, попечении о совершенствовании своей души, молитве, смирении, монашеской отрешенности и не была связана с заботой о красоте своего внешнего, телесного образа, как не определялась она обсуждением проблем искусства. И действительно, читая их духовные наставления, поучения, письма, мы не найдем в них актуализации каких-то частных или общих проблем искусствovedения или призыва заботиться о своей внешности, зато постоянно будем встречать указания на первостепенную важность исполнения христианских заветов, чтения трудов Святых отцов, «работы» над своей душой, победы над страстями, гордыней, тщеславием и другими пороками, которые удаляют человека от Бога и мешают проявлению любви. Однако все это, на наш взгляд, не означает неправомерность применения эстетического подхода к образу русского старца, просто требует его конкретизации и определения.

Для начала выйдем за границы традиционного, взятого «из школьных учебников» понимания эстетики как философии красоты и искусства, которое утвердилось сравнительно недавно, 200–250 лет назад. Для этого обратимся к языковому источнику этого понятия, древнегреческому *aesthesis*, означающему «чувство, чувственное восприятие и ощущение», а в форме прилагательного – «чувственно воспринимаемый образ» [1]. Чувственное восприятие и в Античности, и в Средние века, и даже еще в XVIII в., у А. Баумгартена и И. Канта, рассматривалось как познавательный акт, пусть и низший сравнительно с рассудочным, разумным или умозрительно-созерцательным, т. е. «эстетика» была разделом познания, хотя и особым. Исходя из этого, «эстетическим» может характеризоваться любой чувственно воспринимаемый образ, отношение к которому включает в себя элемент познания, чисто человеческую установку (поэтому восприятие животного и человека принципиально различно по своему статусу). Для человека, независимо от того, сознает он это или нет, все, воспринимаемое в повседневной установке, имеет эстетическое измерение (его стараются редуцировать, например, в парадигме естественно-научного познания, но

даже там это полностью сделать не удастся). И в первую очередь это касается образа самого человека. Поэтому, когда мы говорим об эстетике образа и особенно человеческого, подразумевается установка, направленная на выявление уникальной выразительности данного индивидуально-конкретного феномена, его, пользуясь понятием Дунса Скота, *haecceitas* [2]. В этой перспективе эстетика образа русских старцев означает рассмотрение именно того, как этот феноменальный, телесный, чувственный образ воспринимается, а не специально культивируется в определенный имидж, что отличает позицию в отношении самого себя особого рода эстетизма, дендизма и современного индивидуалистического тренда на самолюбование.

Русские старцы в наименьшей степени задумывались о том, как они выглядят, или о том, как их воспринимают другие, ведь они были предельно естественны и свободны в том, кем и как они являются. Их существование было подчинено максимально полному осуществлению таких основополагающих православных ценностей и устоев, как любовь к Богу и людям, смирение, покаяние, бес-страстие, послушание, самоумаление. Все это было возможно в определенном образе жизни, чаще всего монашеском, сердцевиной которого были молитвы, богослужение, аскетические практики, постоянное активное самосовершенствование в заботе о своей душе и наставительное общение с людьми. И естественно, такой способ существования, который велся на протяжении многих лет и даже десятилетий, не мог не выражаться в определенном образе этих людей, являвшемся непроизвольной манифестацией их жизни, пронизанной соответствующим отношением к Богу, себе, другим людям, природе, миру в целом. Этот образ предельно личностен и неповторим, хотя он может нести в себе и некоторые объективации (например, бороду или монашеское одеяние), но и они являются эстетическими экзистенциалами, в феноменальной форме свидетельствуя о способе существования.

Целостный образ человека, как он чувственно воспринимается другим, всегда есть плод, в основном непроизвольно полагаемый, его образа жизни, и чрезвычайно характерно, что одно слово – «образ» – характеризует здесь и самого человека, и способ его существования. Удивительно, насколько полно воспринимаемый феноменальный образ человека выражает его глубинную суть, которую можно спрятать под красивыми фразами или чередой искусственных, «напоказ» совершаемых поступков, но которая со всей открытостью (естественно, для того, кто способен ее увидеть) являет себя в этом образе. Облик старцев был тем, что люди воспринимали прежде всего, и он не мог обмануть их, поскольку был совершенно особого рода, в нем несомненно была своя одновременно духовная, но при этом чувственно воспринимаемая красота, зримый след их жизни и самой сущности. Пытаясь определить одним словом суть красоты этого образа, я не смог найти ничего лучше почти непереводаемого на другие языки понятия благообразия. Поэтому мы будем говорить не просто об эстетике, а об эстетике благообразной красоты русских старцев.

Методология и источники. «Благообразие» объединяет собой два слова: «благо» и «образ», т. е. внутреннее (душу) и внешнее (чувственное тело). Эти понятия хоть и являются различными составляющими человека, но имеют взаимно обуславливающую их связь. Это было хорошо известно еще древним грекам, оставившим нам так же непереводаемое на все европейские языки понятие *calocagathia* – «калокагатия», сформированное из двух слов: *calos* (красота) и *agathos* (добро, благо), – но являющееся целостной характери-

стикой максимально совершенного, по классическим меркам древнегреческого полиса, человека, о которой активно размышляли Биант, Солон, Сократ, Платон, Аристотель [3, с. 100–111] (в этом смысле «благообразие», как кажется, – наиболее точный по смыслу из всех возможных перевод греческого термина на русский язык). Напомню, речь идет здесь не просто об эстетической характеристике, но об особой добродетели человека, благодаря которой его внутренняя нравственная красота находит прямое выражение в красоте чувственной, внешней, телесной, так что последняя выступает как подобающая (*to prepon*) первой и своим прекрасным чувственно воспринимаемым образом свидетельствует о добродетели [4, с. 297–298]. Конечно, нужно учитывать и особенности древнегреческого мировоззрения, которое определяло понимание человека, в том числе калокагатийное, пластически, как соматически оформленное, что позволяло видеть выразительность и совершенство во всем теле, не выделяя, а то и откровенно умаляя в своей значимости лицо с его выражением глаз (недаром именно классическая скульптура пластически воплощает древнегреческую антропологию, и образцы калокагатии мы видим в статуях тираноубийц Гармония и Аристоклитона работы Крития и Несиота или в Дорифоре Поликлета).

Методы компаративистского, историко-культурологического, антропологического, религиоведческого, эстетического анализа помогают понять значение специфики благообразия красоты русских старцев сравнительно с древнегреческими образцами. Ведь христианское видение красоты было, при всем влиянии на него античных канонов, иным, не космологически пластическим, а личностно визуальным. Оно делает эстетическим и онтологическим центром понимания и изображения человека глаза, взгляд, в котором феноменально раскрывается устремленная к Богу личность человека и который, будучи пристально устремлен на нас в иконах, мозаиках или фресках, призывает нас к тому же. К этому следует добавить и присущее православию исихастское понимание Света как феноменально проявляющейся энергии Бога, приводящей к преображению или обожению (*theosis*) всей целостной телесно-духовной природы воспринимающего этот Свет человека. Важно подчеркнуть, что подобное учение, известное нам сейчас прежде всего по сочинениям св. Григория Синаита и св. Григория Паламы (XIII–XIV вв.), пронизывало, пусть и не в таком систематическом виде, дух мысли всего святоотеческого наследия, начиная с I Вселенского Собора [5, с. 73–275]. Обожение человека – это приобщение светоносным энергиям Бога, который есть Любовь (1 Ин. 4:7–16) и есть Истина (Ин. 14:6), и, следовательно, человек пронизывается любовью и истиной, что воплощается не только и даже не столько в нравственных поступках, сколько во всем его образе, светящемся красотой своей духовной лучезарности и благообразия. И средоточием этой красоты, чувственно манифестирующей причастность божественной любви и истине, является, конечно, выражение глаз, взгляд – именно он более всего приковывал к себе, поражая какой-то неведомой силой «невечернего света» всех, кто лично непосредственно соприкасался с русскими старцами, поэтому на нем почти всегда особо останавливаются те, кто пишет воспоминания об этих встречах (впрочем, ощутить его можно даже глядя на фотографии старцев) [6, с. 35, 40, 49, 76–77, 106, 111–113, 125, 128–129, 140–143, 147–148 и т. д.].

Итак, очень важно учитывать единство Истины, Любви и Красоты в православном понимании, которое и позволяет найти смысл, вкладываемый в эстетику благообразия. Отец Павел Флоренский в четвертом письме своего главного сочинения «Столп и утвер-

ждение Истины...», имеющем характерное название «Свет Истины», обосновывает и развивает это православное триединство в отношении как Бога, так и открытого, уподобляющегося Ему человека [7, с. 70–108]. Явленная истина, говорит Флоренский, есть любовь, а осуществленная любовь есть красота, которая воплощает себя в светоносном образе. Именно эта связь истины, любви, красоты и образа позволяет обретать человеку посредством молитв, аскетизма, созерцания личностные отношения с Богом и людьми. Очень важно для нас замечание Флоренского, что аскетика подвижников, в том числе старцев, создает не «доброго» человека (каким может быть и атеист), а прекрасного, т. е. пронизанного светом духовной красоты [7, с. 99].

Русский мыслитель приводит примеры пророков и святых, которые, достигнув открытости Богу и приняв Дух Святой в сердце своем, просияли в самом прямом и строгом смысле слова, т. е. излучали всем своим телесным образом, особенно лицом, неземной свет. Особенно подробно Флоренский останавливается на известном эпизоде, случившемся с св. Серафимом Саровским и описанном Н. Мотовиловым в воспоминаниях, когда русский старец вдруг внезапно просиял перед ним так, что смотреть на него было невозможно, так как «из глаз Ваших молнии светятся. Лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли!» [7, с. 102]. Перед нами именно опыт обожения, т. е. непосредственного приобщения Святому Духу, и проявляется он в неземной красоте и прежде всего в пронизывающем все естество человека божественном свете, который преображает не только того, от кого исходит (в нашем случае св. Серафима), но и того, кто его воспринимает (Н. Мотовилова). Конечно, это именно мистический опыт в его высшем проявлении, который доступен даже не всем великим пустынножителям и аскетам, но я хочу здесь подчеркнуть, что отблески этого «света не вечернего» пронизывают весь образ и особенно глаза старцев и в повседневной будничной жизни, позволяя всем воспринимающим его, хотя бы на этом эстетическом уровне, приобщаться великим православным таинствам и тем самым давать шанс (который каждый использует по-своему) на совершенствование и развертывание своей личности, что также неизбежно найдет проявление в изменении эстетического облика этого человека.

Все это позволяет активно использовать эстетическую персонологию православной антропологии как основу применения феноменологических и герменевтических методов для рассмотрения фундаментального значения человеческого образа. Такой подход может быть обозначен как эстетика человеческого образа, и в настоящем исследовании он применяется для исследования феномена благообразной красоты русских старцев, позволяющего еще с одной стороны раскрыть самобытность отечественной культуры.

Результаты и обсуждение. Каждая культура выдвигает одного или нескольких представителей, неважно – реальных или литературных, которых можно назвать ее образным архетипом, воплощением ее целостной души в уникально личностном образе, персонализированным аналогом того, что Гете понимал под явлением первофеномена, раскрывающим всеобщее в конкретно единичном. Так, для Античности в качестве таких образов могут выступать Одиссей и Сократ, а для Западной Европы – Микеланджело и Фауст. В России с ее духом соборности одним из таких архетипов, культурных первофеноменов и микрокосмов может быть назван не только и даже не столько конкретный человек, сколько целое явление – явление русского старчества.

При этом, конечно, нужно иметь в виду, что феномен старчества имеет и общеправославные истоки и основания, и его невозможно понять, не обратившись к истории византийского монашества [8, с. 30–132]. Поэтому при желании и русское старчество можно возвести к деятельности Антония и Феодосия Печерских, Сергия Радонежского, т. е. тех святых, которые наделили монашество высшим авторитетом и благодаря кому оно стало широко распространено (так, к концу XIV в. на Руси было уже более 300 монастырей). И все же просто отождествлять монашество и старчество было бы неправильно. Очевидно, что в феномене старчества нашла выражение особая форма православной духовности, кристаллизация которой произошла во многом благодаря византийскому исихазму. «Умная молитва» (так называемая «Иисусова молитва»), внутренняя самососредоточенная созерцательность, аскетизм как способ целостного, духовно-телесного совершенствования и преображения человека, предельно личностная христология и антропология, обожение как результат открытости божественному свету и пронизанности им, любовь к Богу и людям как высшая и взаимосвязанная ценность и заповедь – все эти принципы исихазма являются и столпами старчества, только осуществляемыми не теоретически, в виде мистикобогословских учений, а практически, в повседневной жизни, озаряемой и определяемой мистическим опытом. Конечно, всегда нужно понимать условность разделения в православии спекулятивно-теоретической и практически-аскетической мистики [9, с. 17], однако тех, кто соединял бы эти две составляющие, как, например, Василий Великий, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама, очень немного. И старцы отличаются тем, что они не рассуждали о мистическом опыте в сложных философско-богословских категориях, а воплощали его собой, в своей жизни, образе, взгляде, проникнутом смирением, особой возвышенной простотой и душевной любовью к людям. Неудивительно, что таких старцев можно найти в разных православных странах. Так, мне сейчас вспоминается св. Нектарий Эгинский (1846–1920), который провел последние годы своей трудной жизни на греческом острове Эгина, где до сих пор с теплотой рассказывают о том, как он, уже старый, сгорбившись, передвигался на ослике по горной местности, чтобы помочь нуждающимся в его молитве и любви.

И все же, несмотря на все сказанное, старчество представляется мне в первую очередь воплощением духа именно русского православия. Подробное обоснование этого утверждения – тема отдельного историко-культурного и философско-богословского исследования. Здесь же отмечу лишь, что Россия подхватила дух византийского православия в самое трудное время, когда Константинополь был завоеван турками, и смогла развить и раскрыть его так, как это не смогли сделать сами греки. И здесь выделяются два этапа: первый связан с концом XV – началом XVI вв., когда произошла встреча исихазма с русской культурой, временем ее духовного ренессанса, одним из наиболее значимых следствий которого был абсолютный приоритет живописного визуального образа над языковым литературным как способа понимания и осмысления человека, свидетельство чего мы и находим у Феофана Грека, Даниила Черного, Дионисия и особенно – в «психологической умиротворенности» и тихой, даже безмолвной «эмоциональной созерцательности» Андрея Рублева [10, с. 93–96]. Второй этап связан с концом XVIII в., когда после вызвавших сильнейший кризис православной и в первую очередь монастырской жизни радикальных реформ Петра Великого и последующего доминирования западноевропейской просветительской установки духовные традиции начали оживать, закладывая семена будущих богатых всходов.

Символом и вдохновителем первого этапа был св. Нил Сорский (1433–1508), второго – св. Паисий Величковский (1722–1794). Оба они по праву могут считаться основателями русского старчества, и ключевую роль в этом сыграло их пребывание в монастырях Афона, этого средоточия православного исихазма. Именно опыт жизни в афонских монастырях с их знаменитым строгим уставом богослужений и прямым доступом к богатому святоотеческому наследию, большая часть которого была еще неизвестна на Руси, позволил им преобразить и оживить русские монастыри и начать широкую издательскую деятельность. Так, роль собранной, переведенной и распространенной Паисием Величковским «Филокалии», знаменитого сборника православной аскетики IV–XV вв. – «Добротолюбия», являющегося, как об этом свидетельствует греческое название, любовью к красоте, и вовсе трудно переоценить для развития русского старчества. Получается, что именно исихазм, одно из самых фундаментальных философско-богословских учений, будучи воспринят русскими монахами, смог повлиять на расцвет молитвенно-созерцательного опыта и формирование на его основе особого целостного визуально-эстетического образа человека, благообразного и благолепного. В России отстраненные умозрительные рассуждения всегда вызывали – иногда оправданно, иногда нет – некоторое недоверие и опасения (что и определило неоднородно-драматические судьбы философии и философа на средневековом этапе истории нашей страны [11, с. 4–32]), зато издревле было полное доверие к конкретному человеку, заслужившему своей жизнью, чтобы в нем видели непосредственно зримое, осязаемое, чувственно воспринимаемое явление истины. И вот таким воплощением высшей истины явился для русского народа старец.

Само слово «старец», в том его смысле, какой закрепился за ним к началу XX в., невозможно аутентично перевести на другие языки. Те смысловые коннотации, которые сошлись в нем, воплощают нечто большее, чем форма православной святости, определенный образ жизни, приобретенный годами молитв, чтением евангельских, святоотеческих, богослужебных книг, аскетических практик, жизненный опыт, – они воплощают какую-то основополагающую религиозную, антропологическую, ценностную, мировоззренческую парадигму или, пользуясь понятием шпенглеровской концепции, морфологический гештальт русского духа. Правда, такое значение было обретено не сразу, пройдя долгий путь формирования. Всем очевидно, что слово «старец» обозначает старого человека – это значение и сейчас в словарях чаще всего указывается первым. И действительно, оно происходит от праславянского *starъ*, от которого и произошло древнерусское и старославянское *старъ*. Старцами чаще всего называют старых, умудренных опытом и имеющих авторитет людей, и в этом наименовании, в отличие от «старика», уже слышится уважительное, почтительное отношение к ним. Хотя, разумеется, формально-возрастных критериев такой идентификации нет и быть не может – в конце концов, важно не сколько, а как прожил человек, чтобы иметь право вразумлять и наставлять людей. Поэтому неслучайно на сайте Оптиной пустыни, знаменитой своими старцами, статья о том, что такое старчество, открывается словами прп. Петра Дамаскина: «Не всякий, кто стар летами, уже способен к руководству; но кто вошел в бесстрастие и принял дар рассуждения»¹. И тем не менее это значение важно, поскольку оно является условием обретения богатого духовного опыта

¹ URL: <https://www.optina.ru/140811/> (дата обращения: 21.07.2020).

старца, получить который невозможно априори, а только прожив достаточно долгую жизнь, которая, может, и не богата на внешние события, но зато полна внутреннего религиозного самопознания, переживаний, страданий и сострадания и, главное, общения в любви с Богом и людьми. Поэтому все, кого можно и принято называть старцами, прожили длинную жизнь и почти всегда умирали, когда им было уже за семьдесят.

В связи с этим очень характерно, что многие старцы проходили в своей жизни этап странничества, которое, во-первых, является образом жизни, способствующим обретению уникального жизненного опыта благодаря особому самоощущению в пути и восприятию мира, постоянному общению с новыми людьми и местами; во-вторых, представляет собой своего рода послушание, даже подвиг опыта смирения и самоумаления во имя Христа, когда земные дороги предстают лестницей, по которой осуществляется восхождение к Богу; и в-третьих, позволяет, даже не принимая формально монашеский чин, оставаться монахами в миру, всей своей жизнью и образом, полагаемыми прежде всего «Иисусовой молитвой», воплощая любовь к Богу, человеку и природе. Все эти черты странника близки и старцу, что не делает, конечно, тождественными феномены старчества и странничества, но раскрывает их близость друг другу и позволяет оценивать последний также как образный архетип русской культуры (это, впрочем, подлежит исследовать отдельно). Кстати, возрождение феноменов странничества и старчества приходится на одно время – конец XVIII в., и в XIX в. оно активно связано с главной цитаделью старчества Оптиной пустыней [12, с. 324–345]. И неслучайно наиболее выразительное и проникновенное признание об основах подвига русского странничества, первая часть «Откровенных рассказов странника духовному отцу своему», приписывалась Амвросию Оптинскому, самому известному старцу XIX в.; вне зависимости от справедливости такой идентификации, она очень характерна, так как показывает, что для русского сознания странник и старец стоят рядом друг с другом, являясь духовно близкими явлениями.

Однако есть важное различие между ними. Если для самих странников их «хождения» – это способ жизни, то для старцев странничество было этапом на пути их духовного становления, который или осуществлялся между монастырями, или приводил их окончательно в тот или иной монастырь. Образ жизни старцев – монашеский не только *de facto*, но и *de jure*, и, естественно, он не такой «маргинальный», как образ жизни русского странника в прямом и самом строгом смысле слова (в этом смысле странник более близок юродивому, еще одному архетипу русской культуры, хотя очень показательно, что некоторые старцы – например, Лев Оптинский (Нагалкин, 1768–1841) или Макарий Оптинский (Иванов, 1788–1860) – также воспринимались как «полуюродивые», сознательно скрывая таким образом свою духовную мудрость и прозорливость). Как показывают биографии старцев [13], почти все они были монахами, многие под конец жизни приняли Великую схиму, став схимонахами, хотя встречаются среди них и представители «белого священства», как, например, св. Алексей Бортсурманский (Гнеушев, 1762–1848) и св. Алексей Московский (Мечёв, 1859–1923), или даже (хотя редко) формально светские люди, жившие монахами в миру. Дух православного монашества и даже отшельничества (недаром старчество процветало в пустынях – Оптиной, Глинской, Площанской) был питательной и вдохновляющей силой для русских старцев. Неудивительно, что старцем вплоть до середины XVIII в. называли старшего по возрасту и обладающего для монастырской братии духовным авторитетом монаха. Уже с XVI в. и до сих

пор в русских монастырях существует должность-послушание «соборного старца», который исповедует, наставляет, а если надо, то и надзирает в первую очередь монахов данного монастыря, являющихся рядовыми старцами, а также в случае необходимости – приходящих мирян (именно это значение после основного возрастного приводит Владимир Даль в словарной статье к слову «старец»).

И все же «старец» в том смысле, как это слово стало пониматься в духовной среде примерно с середины XIX в., не сводится к формальному монашескому чину, должности или наложенному послушанию духовника – вообще, надо сказать, что никакие формальные критерии, как, например, возраст, звание, даже пол и т. п., не могут быть определяющими для явления старчества. «Старец» – это скорее неформальное (но тем более ценное) признание народом в лице представителей самых разных сословий духовной силы, истины и красоты человека, признание, которое формируется годами, а то и десятилетиями внешне однообразной монашеской жизни. Когда, в какой момент жизни человек становится старцем, определить невозможно, да и сами старцы не называли себя так и не любили, даже сердились, когда их так называли другие – ведь в этом уже звучало их, смиряющих себя во всем, духовное возвышение. Поэтому «старец» – это еще и оценка – высокая, возможно, высочайшая – духовного совершенства человека, которое может проявляться в пронизательности, сердцеведении, исцелениях, прозрениях, других чудесах, но прежде всего в уникальном способе общения с теми, кто приходит к нему за помощью и кто, в конечном счете, признает и утверждает в нем старца. Старец является старцем, а не просто единократным исповедником или наставником, для того, кто полностью, во всем и навсегда отдается его руководству, постоянно открывая ему все глубочайшие тайны своего сердца. Это предполагает огромную духовную ответственность принимающего эти исповеди. Митрополит Трифон (Туркестанов) в своей дипломной работе 1895 г., по сути, в первом сочинении, системно исследующем феномен старчества, справедливо говорит, что «не всякому должно говорить помыслы, кому бы не случилось, но открывать старцам духовным, имеющим рассудительность, не на того обращая внимания, кто преклонных лет, а на того, кто украшен духовным ведением, делами и опытностью, дабы вместо пользы не получить вреда к усилению страстей своих» [8, с. 117–118]. Условием же для этого является полное доверие, основанное на любви к старцу.

Такого согласия нельзя добиться искусственно – ведь нельзя искусственно вызвать любовь народа, а именно это чувство определяло его отношение к старцам и было ответом на их любовь к ним, которую нельзя было не почувствовать при общении с ними. При этом нужно понимать один «институциональный» момент. К старцам приходили и приходят не только за наставлениями, советами, помощью, но и за благословением, на исповедь, причащение, покаяние – точнее говоря, одно нераздельно связано с другим. Но чтобы все это иметь возможность, право и власть осуществлять, старец должен иметь священнический сан. Поэтому чаще всего старцами становятся из священников и иеромонахов, т. е. пройдя длинный путь окормления паствы в ежедневных богослужениях. Это, кстати, еще одно обстоятельство, которое отличает старцев от странников, юродивых и стариц.

Итак, расцвет русского старчества как явления наступил в XIX в., когда начали давать свои всходы наставления и труды Паисия Величковского через деятельность его учеников, постепенно, но неуклонно приобщавших русские монастыри святоотеческому наследию,

практическим принципам исихазма и афонскому чину богослужений, без сокращений и зачастую ежедневному. Связан этот расцвет был, прежде всего, с Оптиной пустыней. Именно в это время благодаря деятельности таких, становившихся знаменитыми на всю Россию старцев, как Василий Пловчанский, Лев (или Леонид) Оптинский, Макарий Оптинский, Амвросий Оптинский, стало складываться новое значение слова «старец», как наиболее полно выражающее и характеризующее этих мужей. Мы смело можем сказать, что именно они своей жизнью и образом создали новый смысл этого слова. Правда, это происходило медленно, в трудном преодолении многих косных и консервативных обычаев и привычек, часто мало общего имеющих с духом православия, но распространенных в религиозном сознании эпохи и монастырской практики. Так, например, в вышедшей в 1832 г. книге А. Н. Муравьева «Путешествие по святым местам русским» понятия старца и старчества еще не встречаются, да и сама Оптина пустынь не входит в число «святых мест русских» (он посетил Оптину лишь в 1851 г.). Еще одним характерным примером того, что новое понимание старчества с трудом входило в языковой обиход, является то, что А. Г. Достоевская, рассказывая в своих «Воспоминаниях» (которые писались в конце XIX – начале XX вв., а были изданы в 1925 г., уже после смерти автора в 1918 г.) о поездке мужа в Оптину пустынь в 1877 г. к о. Амвросию, трижды на протяжении одного абзаца называет последнего старцем и каждый раз берет это слово в кавычки, видимо, желая подчеркнуть особый, новый, еще не устоявшийся в литературном письменном языке смысл этого слова [14, с. 323].

Так как же определить феномен старчества? Ответ на этот вопрос непрост, поскольку, как мы уже отметили выше, формальные критерии, при всей их значимости, не являются здесь достаточными и определяющими, хотя их, несомненно, нужно учитывать. Не каждый святой является старцем, и не сразу можно четко сказать, чем он отличается от, например, такого подвижника, каким был архиепископ Лука Крымский (Войно-Ясенецкий, 1877–1961). Русский старец – это уникальное явление, которое не сводится к своим атрибутам и которое необходимо рассматривать целостно, как единый образ. В основе этого образа лежит не признанная святость, не принадлежность к священническому или монашескому чину, не формально строгое исполнение монастырского устава и религиозных аскетических практик – все это важно, но является скорее следствием, а не причиной. Старец создается особым образом жизни, в основе которого лежит преодоление своей самости и произвольной воли, полное подчинение себя Богу, стремление к непрестанной внутренней молитве, способность, благодаря духовным упражнениям, к созерцательной прозорливости и практической мудрости. Это такой повседневный жизненный опыт, который позволяет приобщиться Истине и стать полностью свободным, будучи преображенной Святым Духом личностью.

Все это, однако, присуще и другим святым. Можно здесь указать на особое самоумаление, которое характеризовало старцев, позволяя им быть проводником Бога. Так, например, никто из них не занимал высокие должности в церковной иерархии, они почти всегда отказывались от предлагаемой должности игумена, настоятеля братии. Перед нами пример духовного авторитета, никак не подпитываемого какими-либо формальными условиями, а складывающегося исключительно силой личности. И главным в этом личном образе являлась любовь, которая была не отдельным проявлением или актом, а самой сутью жизни

старцев и воплощалась не только в их действиях и внутреннем состоянии, а в их чувственно воспринимаемом феноменальном эстетическом образе. В нем полнее и нагляднее всего старец воплощал гимн любви ап. Павла (1 Кор. 13). С. С. Аверинцев как-то отметил, что средневековые «доказательства» бытия Бога, по сути, являлись «показательствами», феноменально, на уровне чувственного восприятия свидетельствуя о Творце и являясь поэтому «аргументацией от эстетики» [15, с. 33–34]. Так вот, именно образ старца является «показательством» и живой иконой Бога, и потому определяющим для его «идентификации», если уж об этом говорить, может быть как раз эстетический, «иконологический» критерий. Этот критерий трудно формализовать и иногда даже объяснить, но он очевиден при соприкосновении, как личном, так иногда даже только письменном. Например, архимандрит Тихон (Шевкунов) описывает на основе своих воспоминаний жизнь Псково-Печерского монастыря, ставшего во второй половине XX в. центром русского старчества, представляя портреты многих достойных монахов. Но, пожалуй, только о. Иоанна (Крестьянкина, 1910–2006) можно назвать старцем, чей образ наследует и продолжает благообразную красоту о. Амвросия Оптинского [16, с. 39–255].

Разумеется, старцы не рождались такими, каждый шел к этому своим жизненным путем, который, хотя они часто имеют общие составляющие, у каждого был абсолютно уникальным. Такая жизнь, полностью направленная к единению с Богом, т. е. Истиной («Я есмь истина», Ин. 14:16), в какой-то момент и дает человеку божественный дар любви, поскольку Бог и есть Любовь и кто не любит, тот не познал Бога (1 Ин. 4:7–8). Вспомним еще раз Флоренского: явленная истина есть любовь, а осуществленная любовь есть красота. Подлинное приобщение человека истине как раз и проявляется в любви, которая истекает у старца на любого человека. Русские старцы хотя очень ценили сосредоточенное молитвенное уединение, которое традиционно давал монастырский скит, и тянулись к нему, но, видимо, признавали, что, сподобившись дара любви, теперь несут святой долг – изливать эту любовь на нуждающихся в ней людей, приобщая тем самым людей к истине. А еще они не из-за долга, а по-человечески, без пафоса, душевно, сердечно любили, жалели, прощали людей; здесь не было ни малейшего проявления фарисейства, никакого самодовольства и внешней показательности своего аскетизма. Ведь в православии любовь к Богу и любовь к человеку никогда не отделены друг от друга, но если традиционные анахореты, пустынники и отшельники, молятся за людей, всех людей, все человечество, так сказать, заочно, абстрактно, «априори», то старцы, живя и в общежительных монастыре и пустыни, и даже в скиту, находятся в центре общения с конкретными людьми, пришедшими к ним за помощью, советом и утешением, в которых они не могут им отказать.

Поэтому наставничество, духовное вразумление и отрезвление, просто душевное сердечное общение – все это для старцев было непосредственным выражением их любви к людям, от которых поэтому они не могли (хотя, возможно, иногда и хотели) спрятаться в своем отшельническом уединении, а, напротив, открыто шли навстречу паломникам, невзирая ни на свое состояние (часто болезненное), ни на их социальный, финансовый или образовательный статус. И им неважно было, пришел к ним малообразованный крестьянин или Н. Гоголь, И. Киреевский, К. Леонтьев, Л. Толстой или Ф. Достоевский. Если не брать богослужений, то большая часть дня старца, многие часы были посвящены именно такому общению – как в личных разговорах, так и в ответах на многочисленные

письма, которыми был усыпан стол кельи. И так на протяжении многих лет, а то и десятилетий, вплоть до смертного часа. Конечно, такая активная созерцательно-практическая коммуникация шла для многих вразрез с традиционными монашескими установками, зачастую понимаемыми как воплощение замкнутого отрешенного молитвенного одиночества, и потому вызывала серьезные конфликты в монашеском сообществе. Довольно часто такая позиция старцев вызывала раздражение, непонимание, критику, ревность и даже ненависть среди монастырской братии – эта ситуация прекрасно описана Ф. Достоевским в романе «Братья Карамазовы» на примере отношения о. Феропонта к о. Зосиме, прообразом которого был Амвросий Оптинский. Были и более драматические ситуации: так, на о. Иоанна (Крестьянкина) в 1950 г. сразу три священника написали доносы, по которым он был арестован. Все это можно рассматривать как цену за пронизанное любовью духовное наставничество.

В связи с этим важно понимать особенность отношений русских старцев с приходящими к ним сравнительно, например, с отношениями античного философа или дзен-буддистского учителя с их учениками. Отмечу здесь лишь главное. Если не брать тех случаев, когда к старцам приходили из любопытства или случайно (хотя даже такие встречи оставляли глубокое впечатление и часто меняли людей), то мы можем говорить об отношениях родства, духовного родства, делающего людей духовными сыновьями и дочерьми старца. Эти отношения, предельно личностные, открытые, доверительные, но при этом вертикальные, предполагающие полное послушание старцу и, в случае необходимости, его строгие внушения, основаны на максимальном личностном созвучии, своего рода синергии, которая может быть только у действительно близких людей. Как старец смиряется перед Богом, так и простой человек должен смириться перед старцем, полностью следуя его указаниям. Поэтому послушник сам выбирает для себя старца, т. е. того человека, кому он может полностью открыться иверить себя, и часто бывает, если он понимает, что такого созвучия с конкретным старцем нет, то переходит к другому. И такие отношения пронизаны именно любовью как высшей личностной характеристикой.

Поэтому пронизательность, прозорливость, сердцеведение, способность исцелять и разными другими способами помогать людям, включая совершающиеся чудеса, – все эти составляющие феномена старчества есть следствия этого дара любви. И старец, сам пройдя необходимую школу послушания и не считая ее законченной для себя, в общении с пришедшими к нему изливает на них свою любовь, принимает их душу, волю, разум, всю целостную личность – в свою (как сказал как-то Иоанн Лествичник, «старцами делаются из послушников»). Это как проявляется в личном общении, так и передается заочно, например, в письмах-наставлениях – скажем, у Макария Оптинского после его смерти вышло шеститомное собрание писем, у Амвросия Оптинского – пятитомное собрание. А осуществленная любовь, как мы помним, есть красота, красота особого рода, являющаяся манифестацией любви и ее осуществлением, истечением – одним своим визуальным чувственно воспринимаемым образом. Эта благообразная красота пронизывает весь образ старца, делая его действительно светоносным, лучезарным, и прежде всего она проявляется в глазах. И именно она чаще всего уже при первом визуальном соприкосновении, когда еще не сказано ни слова, поражает, и уже на этом, феноменально-эстетическом, уровне начинает духовно про-свещать, пре-ображать, образ-овывать пришедших к нему людей.

Один взгляд этих глаз уже свидетельствовал о любви, и этот эффект только усиливался в ходе проникновенного вербального общения и даже телесного контакта (например, в молитвенном благословении, когда рука с крестом ложится на голову или на болезненную часть тела).

Ощутить эту духовно-душевную благообразную красоту старцев позволяют немногие сохранившиеся портреты и достаточно большое, начиная примерно с середины XIX в., количество фотографий. Мы видим на них лица людей, обладающих большим духовным жизненным опытом: спокойные, умиротворенные, кроткие, благостные и благолепные в своей простоте и твердости, добрые без сентиментальности, часто улыбающиеся, прощающие и любящие глазами, источающими тихий лучезарный свет. Но мы, конечно, не хотим создавать собирательный образ старцев, каждый из которых имел свою личностную индивидуальность, в которой, однако, просвечивает и общая для всех них благообразная красота, создаваемая ежедневной практикой любви к людям. Каждый при желании может вынести из этой визуальной коммуникации, даже через восприятие простой фотографии, свое личное наставление и переживание, которое далеко не всегда можно и нужно адекватно передать в слове – как говорится, лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать.

Однако несомненную ценность имеют письменные свидетельства тех людей, которые непосредственно встречались со старцами, имели опыт личного духовного общения с ними и стремились выразить то особое, зачастую неизгладимое впечатление, которое произвел их образ. К счастью, таких воспоминаний, которые хорошо бы собрать, систематизировать и осмыслить, довольно много, но мы не можем не привести здесь наиболее характерные в контексте нашего исследования. Вот, например, что пишет Николай Бердяев о св. Алексее Московском (Мечеве, 1859–1923): «Он совсем особенный, он какой-то светящийся, в нем все особенное – внешность, походка, манера говорить, обращаться с людьми, он ни на кого не похож» [6, с. 255]. А вот уже вспоминает о своей встрече с прп. Симеоном Псково-Печерским (Желниным, 1869–1960) в 1952 г. Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл: «И вдруг в эту комнату вошел старец в светлом сером подряснике с удивительно светлым лицом. Я как сейчас помню его лучистые светлые глаза, источающие, действительно, свет. Вся его внешность источала этот свет. И как-то в комнате сразу стало светло. И что самое главное – радостно. И вот тогда я понял, что такое святой человек. Святой человек – это не тот, кто хмурит брови и шарахается от других, а тот, кто живет в любви и образ этой любви в виде света Фаворского носит на своем лице и на своей внешности» [6, с. 307].

Для меня очень важно, что эти (да и многие другие, подобные им) слова, характеризующие впечатления от соприкосновения со старцами, относятся не к одним лишь глазам и лицу, хотя они, конечно, как средоточие и основная форма манифестации духовной жизни прежде всего выделяются, но ко всему целостному образу личности, визуальная составляющая которого неотделима от акустической (язык, речь) и пластической (тело, походка). Это и неудивительно, ведь являющееся следствием определенного образа жизни, пронизанного любовью к Богу и людям, постоянной молитвой, созерцательным самопознанием, постепенное, незаметное, осуществляющееся шаг за шагом образование и преобразование касается всего человека, всего его образа, а не какой-либо его части, не ограничиваясь лишь внутренним состоянием, а проявляясь во всей чувственно-воспринимаемой форме человека. Ведь то, кем является человек, кто он есть, какую жизнь он ведет, не мо-

жет не проявиться в том, как он является, т. е. в его феноменальном образе – именно поэтому эстетика человеческого образа имеет фундаментальное философско-антропологическое значение. И эстетическим образ старца может быть назван как в силу того, что он являет собой свет особой, благообразной красоты (с которой традиционно связана эстетика), так и потому, что (вспомним изначальное значение греческого термина *aesthesis*) он является чувственно воспринимаемым.

Заключение. В завершение хочется отметить еще один аспект: как воспринимается эта красота. Благообразие старцев в конечном счете – результат пронизанности их Св. Духом, а исходящее от них сияние, почти всегда отмечаемое лично встречающимися с ними, – следствие приобщенности Фаворскому Свету и способ Его трансляции (что особо подчеркивает и патриарх Кирилл в приведенном фрагменте). Но очень важно, что эта благообразная красота может быть воспринята, оказывая на них свое благотворное воздействие, даже теми, кто не только не готов сам к открытости Фаворскому Свету, но и к православию, христианству еще не пришел. Однако свет благообразия старцев доступен всем, он не делит людей на подготовленных или неподготовленных, для него нет некой определенной меры духовного совершенства, необходимой для его восприятия, не говоря уже о других способах дифференциации; он изливается на всех, кто с ним сталкивается, кто соприкасается с этим образом, воспринимает его – а дальнейшее влияние света этой красоты зависит уже от самого человека. Многие приходили к старцам только для того, чтобы увидеть их; поэтому так важно уметь видеть, и не случайно прп. Лев Оптинский наставлял: «Старайся хранить свои чувства, и особенно зрение...». Однако вот что еще важно: практически все, кто видел старцев и, особенно, общался с ними, отмечают особое состояние умиротворения, покоя, некоего освобождения от мучающих страстей и забот, светлой радости, которое они обретали в результате этих встреч, а иногда и просто через восприятие их на расстоянии и даже лишь посредством чтения их писем. Можно сказать, что красота благообразного образа старцев учитывает слабость и несовершенство этих людей, но фарисейски не откидывает, не отсылает их от себя, а погружает в пространство духовно-эстетического истечения льющегося на них света.

А ведь светоносная красота, в своей полной открытости и непосредственности, может производить и другой эффект у воспринимающих ее. Так, например, Платон отмечает, что созерцание божественной красоты человеческого лица, через которую просвечивает красота сама по себе (идея красоты), вызывает у воспринимающего ее страх и трепет (Федр, 251a), а такие же чувства вызывает, по Гете, встреча лицом к лицу с первофеноменом [17, с. 222–223]; наконец, обращаясь к истории христианства, вспомним, как испугались апостолы, когда на горе Фавор увидели преображенного, сияющего светом Христа (Мф. 17:1–6; Мк. 9:1–8; Лк. 9:28–36), да и когда старцы сами открывались или были застигнуты в таком свете, то вызывали у неподготовленных людей страх, поскольку сталкивались хотя и с феноменально воспринимаемой, но трансцендентной инаковостью, столь отличной от реалий дольного мира. Во всех этих случаях красота открывалась во всей своей абсолютной светоносности и была доступна только тем, кто сам приобщался ей, сам просветлялся. Именно об этом говорит Серафим Саровский в ответ на полные страха и трепета слова Мотовилова об увиденном свете: «Не уstraшайтеcь, Ваше боголюбие! И Вы теперь сами так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе Вам ведь

нельзя было бы и меня таким видеть» [7, с. 102]. Здесь чувство некоего трепета от соприкосновения со столь явной, близкой, чувственно очевидной лучезарной божественной инаковостью сочетается с чувством радости, блаженства, сладости, о чем упомянул и ап. Петр на горе Фавор (Мк. 9:5) и в чем подробно, отвечая на вопросы св. Серафима, признавался Н. Мотовилов.

Не всем дано созерцание такого яркого лучезарного света, но все достойны того, чтобы им был дан шанс. Поэтому благообразная красота старцев в повседневной жизни как проявление их бесконечной любви ко всем людям была открыта всем, она только уже через одно ее восприятие позволяла получить святую поддержку и опору и начать собственный путь к Богу и к себе. И, конечно, она была иной, чем не прикрытое ничем сияние божественных световых энергий – мирной, тихой, смиренной, душевной, радостной. Гете как-то отметил, что если непосредственное соприкосновение с первофеноменом вызывает у человека страх и ощущение своей неадекватности, то, когда он «оживотворен вечной игрой эмпирии», радует нас [17, с. 223]. Можно сказать, что в благообразной красоте русских старцев светоносная трансцендентность Фаворского Света «очеловечивается» полной любовной душевностью образа, изливаясь и нисходя через него на всех людей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. О чувственном восприятии // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / пер. Е. В. Алымовой. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 100–136.
2. Биbihин В. В. Ранний Хайдеггер о Дунсе Скоте // Мартин Хайдеггер: сб. статей / отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 163–185.
3. Лосев А. Ф., Шестаков В. В. История эстетических категорий. М.: Искусство, 1965.
4. Платон. Хармид // Платон. Диалоги / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1986. С. 66–326.
5. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
6. Бондаренко В. В. Святые старцы. М.: Молодая гвардия, 2020.
7. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Правда, 1990.
8. Митрополит Трифон (Туркестанов). Древнехристианские и оптинские старцы. М.: Мартис, 1996.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
10. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970.
11. Громов М. Н. Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010.
12. Сидоров С. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу: О странниках Земли Русской. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2002.
13. Великие русские старцы. Жития, чудеса, духовные наставления / под ред. игумена Аристарха (Лоханова). М.: Ковчег, 2002.
14. Достоевская А. Г. Воспоминания. М.: Правда, 1971.
15. Аверинцев С. С. Поэтика византийской литературы. М.: Coda, 1997.
16. Архимандрит Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012.
17. Гёте В. И. Учение о цвете / пер. с нем. В. Лихтенштадта. СПб.: Азбука, 2019.

Информация об авторе.

Дорофеев Даниил Юрьевич – доктор философских наук (2011), доцент (2006), профессор кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета, 21-я линия, д. 2,

В. О., Санкт-Петербург, 199106, Россия. Автор 110 научных публикаций, из которых 5 – персональные монографии. Сфера научных интересов: современная философская и визуальная антропология, антропологическая эстетика, философия и антропология коммуникаций, теория и история персонализма, античная и средневековая философия. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1583-4545>. E-mail: dandorof@rambler.ru

REFERENCES

1. Aristotel' (2004), "About sensory perception", *Aristotel'. Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamyati* [Aristotle. Protreptic. On sensual perception. About memory], Transl. by Alymova, A.V., SPbGU, SPb., RUS, pp. 100–136.
2. Bibikhin, V.V. (2004), "Early Heidegger on the Duns Scoti", *Martin Khaidegger: sb. statei* [Martin Heidegger: collection of papers], in Dorofeev, D.Yu. (ed.), RKHGI, SPb., RUS, pp. 163–185.
3. Losev, A.F. and Shestakov, V.V. (1965), *Istoriya esteticheskikh kategorii* [History of aesthetic categories], Iskustvo, Moscow, USSR.
4. Platon (1996), "Kharmid", *Platon. Dialogi* [Platon. Dialogues], Transl. by Sheinman-Topshtein, S.Ya., Mysl', Moscow, RUS, pp. 66–326.
5. Kiprian (Kern) (1996), *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy* [The anthropology of St. Gregory Palamas], Palomnik, Moscow, RUS.
6. Bondarenko, V.V. (2020), *Svyatye startsy* [Holy elders], Molodaya gvardiya, Moscow, RUS.
7. Florenskii, P.A. (1990), *Stolp i utverzhdeniya istiny* [Pillar and affirmation of truth], vol. 1 (1), Pravda, Moscow, USSR.
8. Trifon (Turkestanov) (1996), *Drevnekhristsianskie i optinskie startsy* [The ancient Christian and the Optina elders], Martis, Moscow, RUS.
9. Losskii, V.N. (1991), *Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoi tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology], Tsentr «SEI», Moscow, USSR.
10. Likhachev, D.S. (1970), *Chelovek v literature Drevnei Rusi* [The Man in the literature of Ancient Rus], Nauka, Moscow, USSR.
11. Gromov, M.N. (2010), *Obrazy filosofov v Drevnei Rusi* [The images of the philosophers in Ancient Rus], IF RAN, Moscow, RUS.
12. Sidorov, S. (2002), *Otkrovennye rasskazy strannika dukhovnomu svoemu ottsu. O strannikakh zemli russkoi* [Frank stories of the wanderer to his spiritual father. About the Wanderers of the Russian land], Pravoslavnyi Svyato-Tikhonovskii institut, Moscow, RUS.
13. *Velikie russkie startsy. Zhitiya, chudes, dukhovnye nastavleniya* [The great Russian elders. Life, miracles, spiritual guidance], (2002), Kovcheg, RUS.
14. Dostoevskaya, A.G. (1971), *Vospominaniya* [Memories], Moscow, Pravda, USSR.
15. Averintsev, S.S. (1997), *Poetika vizantiiskoi literatury* [The Poetics of Byzantine literature], Coda, Moscow, RUS.
16. Tikhon (Shevkunov), (2012), *«Nesvyatye i svyatye» i drugie rasskazy* ["Unholy saints" and other stories], Izd-vo Sretenskogo monastyrja, Moscow, RUS.
17. Goethe, V.I. (2019), *Theory of Colours*, Transl. by Likhtenshtadt, V., Azbuka, SPb., RUS.

Information about the author.

Daniil Yu. Dorofeev – Dr. Sci. (Philosophy) (2011), Docent (2006), Professor at the Department of Philosophy, Saint Petersburg Mining University, 2 21 line, V. O., St Petersburg 199106, Russia. The author of 110 scientific publications, of which 5 are personal monographs. Area of expertise: modern philosophical and visual anthropology, anthropological aesthetics, philosophy and anthropology of communications, theory and history of personality, ancient and medieval philosophy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1583-4545>. E-mail: dandorof@rambler.ru