

Святой Григорий Палама и православная мистика

протопресвитер Иоанн Мейендорф

Православия светильниче,
Церкве учителю и утверждение,
монахов доброто, богословов поборниче непреоборимый,
Григорие чудотворце,
Фессалонитская похвале, проповедниче благодати,
молися выну спастися душам нашим.

Это песнопение православная Церковь поет святыму Григорию Паламе за богослужением второго Воскресения Великого Поста; она воздает почесть человеку, который за несколько десятилетий до падения Византии включил в вероучительный синтез древнюю созерцательную монашескую традицию восточного христианства – исихазм.

Исихастское монашеское движение восходит к Отцам-пустынникам. Его нельзя считать единственной православной мистической традицией, которая всегда принимала различные формы, в том числе и в наше время. И самого Паламу, в частности, можно называть учителем православной мистики только в той мере, в какой он выходит за пределы какой-либо одной школы духовной жизни и обновляет – в глубочайшей его сущности – живое восприятие Тайны христианства.

Ко времени Паламы восточное монашество уже имело за собой долгую историю. Великие его учителя оставили ему огромный свод писаний. Оно прошло через испытания и соблазны. Авторитет его у современников Паламы был огромным. Сам он безоговорочно и целиком воспринял это наследие и своей задачей сделал выявление его непреходящих вероучительных и духовных основов и, что особенно важно, в момент, когда Византии впервые коснулся дух гуманистического Возрождения и когда христианский Запад переживал одно из своих самых коренных изменений. Означало ли, однако, уничтожение новым временем многих ценностей, считавшихся в Средние века незыблемыми, сокрушением самой сущности

христианства? Останется ли в этом новом обществе, обретшем автономию разума и творчества, место для сверхприродной жизни, дарованной Христом и выходящей за пределы всякого человеческого достижения?

На эти вопросы Палама своими трудами дал положительный ответ. Потому-то восточная Церковь увидела в победе его учения в Византии XIV в. торжество не какого-либо частного мистического учения, но победу самого Православия. И это церковное одобрение выделило из чисто монашеской традиции то, что имеет непреходящее и всеобщее духовное значение.

Духовная традиция восточного монашества

Возникновение монашества

Ранняя христианская община не знала монашества как постоянного установления. Этот факт на первый взгляд кажется удивительным: новейшие исследования все более убедительно доказывают существование тесных связей между Церковью первых веков и иудейством времени Христа, особенно с пророческой его традицией. В иудействе уже давно были и свои монахи, и свои пустынники. Своими нападками на конформизм господствующей религии пророки создали определенную духовность *пустыни*. Следует отметить, что для людей Ближнего Востока самым тяжким проклятием является лишение воды; пустыня есть земля опустошенная, обиталище одних лишь диких зверей; вся природа там враждебна человеку, подчинена сатане, врагу Божию. Но там же особенно проявляется мощь Иеговы, ибо без нее у человека нет надежды на спасение: там Иегова и есть Бог-Спаситель.

«Где Господь, Который вывел нас из земли Египетской, вел нас по пустыне, по земле пустой и необитаемой, по земле сухой, по земле тени смертной, по которой никто не ходил и где не обитал человек?» (Иер. 2, 6).

То, что Бог провел Израильский народ по пустыне, было величайшим Его благодеянием; вернуть его туда обратно – желание сатаны.

«Долгое время дух (нечистый) мучил его, так что его связывали цепями и узами, сберегая его; но он разрывал узы и был гоним бесом в пустыни» (Лк. 8, 29).

Древний ритуал «козла отпущения», изгонявшегося в пустыню и оставлявшегося там на погибель, означал отдачу искупительной жертвы злому духу Азазилу (Лев. 16, 8). Евреи, таким образом, видели в пустыне обиталище демона, и Новый Завет полностью принимает это понятие: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя» (Мф. 12, 43).

Почему же в предхристианском еврействе было так много пустынников? Почему Иоанн Предтеча и Сам Иисус уходили в

пустыню, вдаль от избранной общины, вдаль от храма – знамения того, что Бог хранит Израиль? Почему Сын Человеческий позволил диаволу искушать Себя сорок дней в пустыне¹?

«Бог ведет Свой народ и Своего Сына, а позже пустынников и отшельников (в пустыню), – пишет протестанский автор, – не для того, чтобы они бежали от мира, а наоборот, чтобы привести их в самое его средоточие, дабы там, в самом трудном месте, явить Его победу и Его права... Когда Иисус удалялся в пустыню, как правило после сотворения какого-то чуда (Мк. 1, 35; Лк. 4, 42; 5, 16), то не только для обретения одиночества и покоя, но и, скорее, чтобы прийти туда, где Он должен и воздать Богу всякую славу».

Если Сотворение Мира началось в саду, где «произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи» (Быт, 2,9), то искупление открылось в пустыне.

«Начало Евангелия Иисуса Христа Сына Божия, как написано у пророков (Исаия):

вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим,
который приготовит путь Твой пред Тобою.

Глас вопиющего в пустыне:
приготовьте путь Господу,
прямыми сделайте стези Ему.

Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов» (Мк. 1, 1–3).

Пустыня, таким образом, является архетипическим символом мира, враждебного Богу, подчиненного сатане, того мертвого мира, которому Мессия принес новую жизнь. И как пришествие Его впервые было провозглашено Иоанном Крестителем в пустыне, так и христианские монахи видели в своем бегстве в пустыню борьбу с властью Лукавого и провозведение Второго Пришествия.

Может показаться странным, что ранняя Церковь, будучи продолжением иудейства, где «монашеская» идея оставалась живой реальностью, так долго ждала появления последователей Иоанна Крестителя. Дело в том, что там

целиком вся Церковь была Церковью странствующей, Церковью, бежавшей в пустыню от мира. Тайнозритель Апокалипсиса выразил это в образе жены: «Родила она младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и Престолу Его. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней» (Откр. 12, 5–6). И блуждание евреев в пустыне точно также прообразует Церковь, искушаемую сатаной между Пятидесятницей и вторым пришествием. «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море... Но не о многих из них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне. А это были образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как были они» (1Кор. 10, 1,5–6).

Но в IV столетии для христианства началась новая эра, и вот тогда по стопам немногих отдельных отшельников древнего времени прошли многие тысячи. В это время, перед лицом Церкви, которая обрела в покровительстве императора доселе не изведенную безопасность и была почтена богатством и привилегиями, они хотели сохранить христианскую общину в том образе, который она должна иметь до Пришествия Господня, – образа «жены, бежавшей в пустыню». Как пишет Луи Буйе, «великим нововведеньем III и IV столетий в действительности было не монашество, а скорее мирская жизнь новообращенных масс... Теперь христиане становятся эдилами, преторами, даже-хотя это и не имело большого значения – фламинами Юпитера... С епископами стали обращаться не как с вожаками разбойников, а как с важными сановниками, причем даже такие язычники, как император Аврелиан, в деле Павла Самосатского. Люди, потерявшие в результате недавних преследований руку, ногу или глаз, непринужденно восседали в каретах божественного Августа. И вся Церковь следовала этим руслом».² «Христиане начали с ухода из мира, поскольку не были ему нужны. Затем же так приспособились к этому разрыву, что уже не захотели мира, когда сам мир стал примиряться с ними».³

Итак, монашество возобновило в Церкви пророческое служение, которое знал и ветхий Израиль. Оно служило противовесом Церкви, погрузившейся в обывательскую дремоту, Церкви, которая так легко вбирала в себя греко-римские народные массы и без угрызений совести пользовалась щедротами «благочестивейшего императора». На всем протяжении истории православного Востока именно пустынники, столпники, год за годом стоявшие на своих столпах, большие монашеские общины, которые, подобно Студийскому монастырю в Константинополе, проповедывали в среде самого города идеалы монашества, вызывая уважение императоров и почитание христианского народа, спасали Церковь от полного смешения с Империей. Свидетельство их по сути своей было не ветхозаветным, а новозаветным, поскольку Ветхий Завет отождествлял избранный народ с нацией и Государством. Перед лицом теократических притязаний христианской Империи монахи утверждали, что Царство Божие есть Царство будущего века в Истории; оно не есть социальная или политическая реальность, но само присутствие Бога.

И Восточная Церковь признала в монахах своих подлинных глашатаев. Церковь приняла их богослужение, их духовный путь, их образ святости. В VI в. она даже постановила, что епископат должен избираться только из среды монахов (в законах Юстиниана декретируется обязательность целибата епископов, что еще не означало их обязательного монашества. – В.А.). В течение Средних веков монахи на Востоке составляли элиту христианского общества.

И все же монашеский образ жизни знал искушения и опасности. Ведь отшельник, бежавший в пустыню и годами живущий там без таинств, или монастырь, который внутри Церкви составлял особую общину – не отделялись ли они на деле от христианской Соборности? Не раздробляли ли они народ Божий? Не подменяли ли они индивидуалистическим благочестием ту общинную духовную жизнь, которая и есть сущность христианства? Не становились ли духовные подвиги Отцов-пустынников человеческими средствами стяжания благодати, при которых сама благодать уже не является

безвозмездным даром Божиим? Несомненно, все эти отклонения в истории монашества бывали, тем не менее ясно и то, что после некоторых поисков Церковь сумела побороть эти отклонения как в плане институциональном, так и в плане вероучения. В институциональном порядке Церковь подчинила монахов власти местного епископа, таким образом они включались в то ядро христианской жизни, каким является поместная Церковь. Характерно, что Восток всегда противился попыткам создать религиозные ордена, «изъятые» из власти местного епископата... В плане вероучительном – после длительного периода рассуждения и анализа – Церковь осудила религиозный индивидуализм и спиритуализм, который иные монашеские течения вносили в христианскую мистику. Эти вероучительные тенденции будут рассмотрены далее.

Евагрий Понтийский († 399) и чистая молитва

Родившийся в Понте (Малая Азия) и ученик великих Отцов-каппадокийцев, Василия и двух Григориев, Евагрий был первым интеллектуалом, решившимся на пустынножительство в Египетской пустыне. Он не удовольствовался подражанием аскетической практике и образу молитвы своих учителей, но попытался включить их в метафизическую и антропологическую систему, вдохновленную неоплатонизмом. С учением Евагрия пустынножители обрели языкalexандрийского христианского «Дидаскалиона». Особенно ощутимо это проявилось в учении Евагрия о молитве.

Добровольно уходя от общинной жизни Церкви, целиком посвящая себя борьбе с бесовскими силами, проявляющимися очень часто через телесные нужды и плотские страсти, монахи видели в новозаветных заповедях о молитве самый верный способ остаться причастными благодати искупления.

«Сей род не может выйти иначе, как от молитвы» (Мк. 9, 29.)

«Непрестанно молитесь» (1 Фесе. 5,17).

Наедине с Богом монахи, вполне естественно, рассматривали личную молитву как важнейший положительный элемент духовной практики, необходимый венец всех подвижнических деланий. Поскольку они оставили все виды деятельности, которые составляют конкретно в мире «созидание Тела Христова»: миссионерство, учительство, благотворительность, поскольку они зачастую оставляли даже регулярное участие в таинствах, единственное, что у них оставалось и что составляло цель их жизни, была молитва. В молитве они осуществляли плоды своего крещения, и в молитве они познавали Бога.

Евагрий первым систематизировал учение монахов о молитве. Вот некоторые выдержки из его *Глав*, дошедших до нас под именем преподобного Нила Синайского (авторство Евагрия было установлено И. Хаусхерром):

3. Молитва есть беседа ума к Богу.

5. Прежде всего молись о даре слез, дабы плачом умягчить сущую в душе жесткость и исповедав на себя беззаконие Господеви (Пс. 31, 5), получить от Него оставление грехов.

9. Стой доблестно и молись усердно, отрекаясь приражения житейских попечений и всяких помыслов; ибо они возмущают и тревожат тебя, чтобы поколебать твою твердость.

10. Когда демоны увидят, что ты имеешь усердие и ревность молиться как должно, то влагают тебе мысли о нужности чего-либо, а спустя немного опять возбуждают воспоминание о том, подвигая и ум на взыскание того; и ум, не находя искомого, досадует и скорбит. Потом, во время молитвы, они напоминают уму, о чем он помышлял и чего доискивался, чтобы молитва ума, расслабленного этими мыслями, осталась бесплодною.

11. Подвизайся ум твой во время молитвы устроить глухим и немым, и ты сможешь молиться.

14. Молитва есть произрастение кротости и безгневия.

15. Молитва есть проявление радости и благодарения.

16. Молитва есть врачевство печали и уныния.

28. Молясь, не ограничивайся одними внешними молитвенными положениями, но вводи ум свой в чувство духовной молитвы, с великим страхом.

31. Не молись, чтобы было по желаниям твоим, ибо они не во всем бывают согласны с волею Божией.

34. Не рассеянная молитва есть высшее разумение ума.

35. Молитва есть восхождение ума к Богу.

37. Молись, во-первых, о том, чтоб очиститься от страстей, во-вторых, о том, чтоб избавиться от неведения, и в-третьих, о том, чтоб избавлену быть от всякого искушения и оставления.

38. Ищи в молитве своей только правды и Царствия, то есть добродетели и ведения, и прочее все приложится тебе (Мф. 6, 33).

43. Если ум твой еще блуждает во время молитвы, то он молится не как монах, но еще мирянин есть, украшающий

внешнюю скинию.

52. Молитвенное состояние есть бесстрастное устройство, высочайшее любовию восхищающее на мысленную высоту любому удрустующий ум.

67. Когда молишься, не придавай Божеству какого-либо облика, и не попускай, чтобы ум твой преображался в какой-либо образ (или себя представлял под каким-либо образом, или чтоб в уме твоем печателся какой-либо образ); но невещественно приступи к невещественному – и сойдешься с ним.

71. Невозможно тебе молиться чисто, вплетаясь в вещественные дела и волнуясь непрестанными попечениями: ибо молитва есть отложение (всяких сторонних) помышлений.

83. Псалмопение усыпляет страсти и укрощает позывы телесной невоздержности; а молитва настроивает ум к свойственному ему умному деланию.

84. Молитва есть приличное достоинству ума делание или, лучше, настоящее его употребление.

110. Не развлекающимся держи око свое во время молитвы и, отречившись от плоти и души, живи умом.

113. Инок молитвою делается равноангельным, вожделевая видеть лицо Отца, Иже на небесех (Мф. 18, 10).

119. Блажен ум, который во время молитвы бывает невеществен и нестяжателен.

124. Монах тот, кто, от всех отделясь, со всеми состоит в единении.

125. Монах тот, кто почитает себя сущим со всеми и в каждом видит себя самого.

150. Как зрение лучше всех чувств, так молитва Божественнее всех добродетелей.

153. Когда, стоя на молитве, будешь выше всякой другой радости, тогда (зной, что) истинно обрел ты молитву.⁴

Эти несколько Глав, давшие последующим поколениям монахов основы духовной жизни мистического склада и соответствующего ей языка, отражают самую сущность призыва монаха, как оно было выражено святым Макарием:

«Монах (от греческого мονος – один) именуется монахом по следующей причине: днем и ночью он беседует с Богом и не думает ни о чем, кроме божественного, ничем не обладая на земле».⁵

К сожалению, их значение было не только положительным. Благодаря им – и всем трудам Евагрия – монахи христианского Востока научились пользоваться языком неоплатонизма, который, разумеется, был языком их времени и, следовательно, был неизбежен, но таил в себе опасность отклонения духовности пустыни в направлении, чуждом Евангелию. Сам Евагрий был посмертно осужден Пятым Вселенским Собором (553 г.). Сочинения его, однако, продолжали переписывать и распространять, ложно приписывая их святому Нилу Синайскому. Будучи учеником Оригена, не заменял ли Евагрий пророческое монашеское служение рассудочной духовностью, интеллектуалистическим спиритуализмом? Неоплатоническое представление о естественной божественности человеческого ума («нус») приводило его к пониманию монашеской аскезы не как свидетельства, приносимого самим веществом, о присутствии в нас Царства Божия, но как разноплощадия ума, который предается в молитве «свойственному ему деланию»... Евагрий умудрился написать свой трактат «О молитве», лишь изредка ссылаясь на Священное Писание и ни разу не упомянув Иисуса, воплотившегося Сына Божия! Поэтому традиции православного монашества пришлось произвести серьезные исправления в учении Евагрия. Вобрав в себя его понимание непрестанной умной молитвы, православная традиция превратила ее в «молитву Иисусову». Ибо разве не личность Христа является в конечном итоге единственным критерием и единственной нормой христианской духовной жизни?

Макарий и мистика сердца

Учителем Евагрия в египетской пустыне Скити был святой Макарий Египетский. Судя по тем немногим изречениям, которые до нас дошли, именно он является одним из первых учителей «монологической», однословной молитвы – постоянного повторения короткой фразы, основным элементом которой является имя Божие, «Господи».

«Некоторые спросили авву Макария, говоря: как нам должно молиться? Старец отвечает им: не нужно многословить, но часто воздевать руки и говорить: Господи, как Ты хочешь и как знаешь, –помилуй! Если же нападает искушение, говори: Господи, помоги! И Он знает, что нам полезно, итак поступает с нами»⁶.

В первоначальном своем виде «Иисусова молитва» – это, наверное, «Господи, помилуй», и постоянное ее повторение в восточном богослужении восходит к Отцам-пустынникам.

Имя св. Макария связано, с другой стороны, с «Духовными беседами», весьма значительным сочинением, которое принадлежит не самому Макарию, а анонимному автору конца IV в. В настоящей главе мы поговорим об этом произведении великого духовного писателя, которого в дальнейшем будем именовать Макарий. Отметим прежде всего, что резкое отличие его от Евагрия заключается в его антропологии. Евагрий, по существу, следовал Платону и видел в человеке ум, заключенный в темницу материи: тело не может иметь места в духовной жизни, не может его иметь даже Слово воплощенное. Макарий же включает свое учение о непрестанной молитве в рамки монистической антропологии, которая была непосредственно внушена Библией и имела определенный отзыв у стоиков: человек – цельное существо и входит в общение с Богом как цельное существо.

В течение последних тридцати лет раздавались утверждения, будто Макарий принадлежал к secte мессалиан. Основанием для этого служил внутренний анализ его сочинений: некоторые пассажи их звучат дуалистически, а

антропология автора «Бесед» «материалистична». К счастью, в наше время появляется все больше и больше противников этого тезиса. Так, В. Йегер (Werner Jaeger) пишет: «Гораздо более вероятным представляется, что те свои верования, которые ученые сравнивают с немногим известным нам о мессалианской секте, Макарий интерпретировал в более духовном смысле и черпал их не в еретической секте, а в некоей общемонашеской традиции».⁷

Действительно, мессалианство и неоплатонизм – две крайности, два противоположных соблазна духовной традиции христианского Востока. Но Макарий, несомненно, отдавал меньше дани первому, нежели Евагрий – второму.

Мистика Макария целиком и полностью основана на Воплощении Слова. Монашеская жизнь для него – не восстановление «делания, свойственного уму», а более полное осуществление в нас крещальной благодати; непрестанная молитва монаха не ставит цели освободить дух от оков плоти, но она позволяет человеку уже здесь, на земле, войти в эсхатологическую действительность, в Царство Божие, в общение с Богом, охватывающее его дух и тело. Весь человек в целом – и телом, и душой – был создан по образу Божию, и весь он призван к божественной славе. Платонический интеллектуализм Евагрия выключает человека из видимой истории, включая его в «потусторонность», некоторым образом пространственную и совершенно чуждую материи. В мистике же Макария, наоборот, Царство Божие пронизывает весь видимый мир, чтобы освободить его от власти сатаны и уже теперь осветить предвосхищением славы будущего века. Поэтому для Макария единственный центр духовной жизни монаха – Христос: уже пришедший, еще грядущий и ныне пребывающий в таинствах Церкви.

«Беспредельный и недомыслимый Бог, по благости Своей, умалил Себя, облекся в члены тела сего и укрыл Себя от неприступной славы. По снисхождению и человеколюбию преображаясь, плототворит Он Себя, входит в единение, восприемлет святые, благоугодившие и верные души, и, по изречению Павлову, бывает с ними в един Дух (1Кор. 6, 17),

душа, так сказать, в душу, и ипостась в ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить в обновлении и ощущать бессмертную жизнь, и соделалась причастницею нетленной славы ».⁸

В своем последовательном христоцентризме автор «Духовных Бесед» очень далек от мессалианского дуализма, в котором Бог и Сатана сосуществуют в человеке как две равные силы.

«Когда человек преступил заповедь, диавол всю душу его покрыл темною завесою. Посему, приходит, наконец, благодать и совлекает все покрывало, так что душа, сделавшись уже чистою и восприяв собственную свою природу, это неукоризненное и чистое создание, всегда уже чисто и чистыми очами созерцает славу истинного света и истинное Солнце правды, воссиявшее в самом сердце ».⁹

Еретики – мессалиане, эти восточный пелагиане, знали только один путь борьбы с сатаной: молитву как чисто человеческое усилие, которое привлекает благодать, но по происхождению своему не зависит от божественного воздействия. Для Макария освобождение человека происходит через Крещение. Молитва и вообще вся духовная жизнь – только средства, стимулирующие произрастание того семени, которое вложено в него «баней возрождения».

«Божественный Дух Утешитель, данный Апостолам, а через них – единственной и истинной Церкви Божией..., различным и многообразным способом, соразмерным вере, сопребывает от часа крещения с каждым, кто приступает к этому таинству ».¹⁰

«Христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама небесного, новое рождение, чада Духа Святого, светоносные братия Христовы, подобные Отцу своему, духовному и светоносному Адаму ».¹¹

«Как человек, который приобрел большое имение, имеет рабов и детей, иную пищу дает рабам, а иную собственным своим детям, родившимся от семени его, – потому что дети наследуют отцу, и, будучи подобны отцу своему, едят с ним вместе: так и Христос, истинный Владыка, Сам все

сотворил, и питает лукавых и неблагодарных; чад же, которых породил от семени Своего, которым уделил благодати Своей и в которых вообразился Господь, преимущественно пред прочими человеками питает собственным Своим покоем, Свою пищею и снедию, Своим питием, и Себя самого отдает им, пребывающим в общении с Отцем своим, как говорит Господь: ядый Мою плоть, и пий Мою кровь, во Мне пребывает, и Азе нем (Ин. 5, 56), и не узрит смерти».¹²

«Какую славу ныне еще имеют святые в душах, такою и обнаженные тела их покроются и облекутся, и будут восхищены на небеса; и тогда уже и телом и душою во веки будем упокоеваться с Господом во царствии. Бог, сотворив Адама, не устроил ему телесных крыл, как птицам, но уготовал ему крыла Святого Духа, то есть крыла, которые даст ему в воскресении, чтобы подняли и восхитили его, куда угодно Духу. Сии-то крыла еще ныне сподобляются иметь души святых, воспаряющие умом к небесному мудрствованию. Ибо у христиан другой есть мир, иная трапеза, иные одеяния, иное наслаждение, иное общение, иной образ мыслей; почему и сильнее они всех людей. Силу же всего этого еще ныне сподобляются они во внутренность души своей принимать через Духа Святого; почему, в воскресение и тела их сподобятся вечных оных духовных благ, и причастны будут той славы, каковой опыты еще ныне изведали души их».¹³

Эта последняя цитата ясно показывает, что для Макария цель христианской жизни, и в особенности монашеской непрестанной молитвы, состоит в выявлении той закваски благодати, которая уже теперь действует в христианах, подготовляя в них пришествие Царствия. Особым вместилищем этой благодати является сердце.

«Так можно и в Христианстве человеку вкушать благодать Божию; ибо сказано: вкусите и видите, яко благ Господь (Псал. 33, 9): вкушение же сие есть в несомненности действенная сила Духа, совершающая служение в сердце. Ибо те, которые суть сыны света и служения Новому Завету в Духе Святом, ничему не научаются от людей, как научаемые

Богом. Сама благодать пишет в сердцах их законы Духа... Сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца; тогда царствует она над всеми членами и помыслами; ибо там ум и все помыслы, и чаяние души. Почему благодать и проникает во все члены тела».¹⁴

Представление о сердце как о центре организма и вместилище разума получит, как мы увидим, особое развитие в восточнохристианской мистике. Здесь же «мы только отметим, что мысль Макария действует в мире, совершенно чуждом миру Евагрия, и включает духовную жизнь пустыни и непрестанную молитву в понимание человека – человека, все существо которого, возрожденное в таинствах, приобщается благодати. Некоторые положения этого учения, несомненно, могли бы быть сформулированы более точно, но то основное, что его вдохновляет, явственно отличаясь от грубого материализма, в котором упрекали мессалиан – «видения божественной сущности телесными глазами», – имеет огромную заслугу создания в монашеской традиции противовеса исключительному преобладанию евагрианского интеллектуализма.

Иисусова молитва

Евагрий и Макарий определили все те основные элементы, которые мы находим в последующей духовной традиции восточного монашества. Ценность таких авторов, как Диадох Фотикийский или Иоанн Лествичник, очень популярных в последующие столетия, состоит главным образом в том, что они создали синтез учений Евагрия и Макария. Так, «умная молитва» Евагрия стала на Востоке «молитвой сердечной», личной молитвой, непосредственно обращенной к воплотившемуся Слову, «Иисусовой молитвой», в которой «призывание Имени» занимает самое существенное место.

Диадох, бывший в V в. епископом Фотикии в Эпире, был одним из величайших популяризаторов духовной жизни пустыни в византийском мире. Он настаивал на сакраментальной жизни и на личностном характере христианской молитвы, но сохранил некоторые черты спиритуализма Евагрия. Однако в его «Главах» мы видим всю заботу православных духовных учителей о включении «исихазма» в перспективу библейской истории с ее главными элементами – грехопадением, искуплением и будущей славой.

«Мы по образу Божию есьмы умным (духовным) движением души; тело же как бы дом ее есть. Но так как преступлением Адамовым не только характеристические черты души осквернились, но и тело наше подпало тлению: то всесвятый Бог-Слово воплотился и, как Бог, через собственное Свое крещение, даровал нам воду спасения в возрождение: ибо мы возрождаемся в воде действием Святого и Животворящего Духа, вследствие чего тотчас очищаемся и по душе и по телу, если приступаем к Богу с полным расположением. При сем Дух Святый вселяется в нас, а грех (или отец греха) изгоняется Им». ¹⁵

«Благодать сокрывает свое присутствие у крещаемых, ожидая произволения души; когда же всецело обратится человек к Богу, тогда она неизреченным неким чувством открывает сердцу свое присутствие... Если вследствие сего

начнет наконец человек с твердою решимостью подвигаться вперед в соблюдении заповедей и непрестанно призывать Господа Иисуса: тогда огнь святой благодати простирается и на внешние чувства сердца ".¹⁶

«Ум наш, когда памятию Божиею затворим ему все исходы, имеет нужду, чтоб ему дано было дело какое-нибудь, обязательное для него, в удовлетворение его приснодвижности. Ему должно дать только священное имя Господа Иисуса (ср. 1Кор. 12, 13), Которым и пусть всецело удовлетворяет он свою ревность в достижении предположенной цели ».¹⁷

«Когда душа возмущается гневом, или отягчается многоядением, или сильною печалию омрачается, тогда ум не может держать памятования о Господе Иисусе, хотя бы и понуждаем был к тому как-нибудь... Когда же (душа) бывает свободна (от страстей), тогда сама благодать и сбогомыслистествует душе и совзывает: Господи Иисусе Христе! подобно тому, как мать, уча дитя свое, многократно повторяет вместе с ним Имя – Отец, пока не доведет его до навыка, вместо всякого другого, подсильного дитяти слова, ясно произносить – Отец, даже и во сне. Посему Апостол говорит, – что Сам Дух способствует нам в немощах наших; о чесом бо помолимся якоже подобает, не вемы, но Сам Дух ходатайствует о нас, воздыхании неизглаголанными (Римл. 8, 26)".¹⁸

Начиная с VI в. самым значительным центром распространения исихазма становится основанный Юстинианом знаменитый монастырь на Синайской Горе. Таким образом, мистика света, которую Ориген и св. Григорий Нисский связывали с библейским образом Моисея, обрела собственную школу в том самом месте, где Бог дал закон Своему народу. Знаменательно, что апсида главного храма монастыря св. Екатерины украшена мозаикой VI в., представляющей Преображение Господне. По мысли основателей монастыря, видение Моисея на Синае связывается с Богоявлением на Горе Фаворской, где также явился Моисей в божественном свете воплотившегося Бога Слова. И безмолвники христианского

Востока вплоть до XVI в. искали внутри себя «свет будущего века»-свет, явившийся в предвосхищении на Синае, а затем в полноте – на Фаворе.

Среди великих синайских учителей наиболее выдающимся был, несомненно, Иоанн (прибл. 580–650), игумен монастыря св. Екатерины, получивший прозвание Лествичник по прославившему его сочинению «Лествице Райской». В системе монашеской духовной жизни, подробно разработанной в «Лествице», центром, как и у Диадоха, является призывание Имени Иисусова. Лексика здесь еще часто напоминает интеллектуализм Евагрия, но непосредственный контекст – признание роли человеческого тела в самой молитве – показывает, что Иоанна вдохновляли начала библейские и христианские. Из некоторых фраз можно даже предположить, что синайский игумен уже знал практику соединения Иисусовой молитвы с дыханием, которая была впоследствии воспринята исихастами в XIV веке. Поэтому неудивительно, что более поздние авторы – Никифор Подвижник, Григорий Синаит, Григорий Палама – часто ссылаются на «Лествицу». Исключительный авторитет Лествичника был столь велик, что византийская Церковь установила празднование его памяти в четвертое Воскресение Великого Поста, поставив его этим на первое место среди учителей духовной и аскетической жизни. На Западе текст «Лествицы» был известен со Средних веков: французский перевод, сделанный Арно д'Андийи (Arnauld d'Andilly) и опубликованный в Париже в 1652 г., сделал ее еще популярнее; существует и английский перевод (Lazarus Moore, London, Faberand Faber, 1959).

“Не употребляй в молитве премудрых выражений: ибо часто простой и неухощренный лепет детей более угоден небесному Отцу».

*«Не старайся многословить, беседуя с Богом. Смотри, чтобы ум твой не расточился на изыскание слов. Одно слово мытаря умилостивило Бога, и одно изречение, выполненное веры, спасло разбойника. Многословие при молитве часто развлекает ум и наполняет его мечтаниями, а единословие обыкновенно собирает его».*¹⁹

«Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного дома... Не так (спасается) уединенный монах, как монах, живущий с другим монахом. Ибо уединенный имеет нужду в великом трезвении и в неразвлекаемом уме. Сожительствующему с другим часто помогает брат; а безмолвнику споспешествует Ангел".²⁰

Это любимое безмолвниками XIV в. определение ясно выражает самую суть исихазма, отождествляемого здесь – вполне справедливо – с «монашеством». Этимология последнего термина (монос – одинокий) указывает на его первоначальный смысл. Монах – это человек, живущий наедине с Богом, и этим он отличается от монаха общежительного. У него нет иного пути, кроме поисков Бога внутри себя, и он находит Его там, ибо благодать крещения пребывает в «сердце».

«Безмолвник тот, кто явственно вопиет: готово сердце мое, Боже (Пс. 57,8). Безмолвник тот, кто говорит: аз сплю, а сердце мое бдит (П.Песн. 5,2). Затворяй дверь келлии для тела, дверь уст – для бесед, а внутреннюю дверь души – для лукавых духов». ²¹

«Лучше послушник нестяжательный, нежели безмолвник, развлекаемый попечениями... ²² Безмолвие есть непрерывная служба Богу и предстояние пред Ним... ²³ Память Иисусова да соединится с дыханием твоим; и тогда познаешь пользу безмолвия ». ²⁴

Итак, Иисусова молитва стоит в центре исихастской духовности. Имя воплотившегося Слова связывается с основными функциями бытия: оно пребывает в сердце, оно связано с дыханием. Однако следует отметить, что великие восточные Отцы и учителя «непрестанной молитвы» единодушно предупреждают против всякого смешения этой «памяти Иисусовой» с теми последствиями, которые может произвести в душе христианина простое воображение. Это памятование никогда не становится «медитацией» на тему того или иного эпизода из жизни Христа; от начинающих никогда не требуют представить некий образ вовне. Вместо этого монах призван осознать истинное присутствие Иисусово внутри своего

существа, полную жизненную реальность каковому присутствию сообщает сакраментальная жизнь, не зависящая от воображения. Тогда видение света, которое может посетить человека, не будет ни символом, ни эффектом воображения, но Богоявлением, столь же истинным, как Богоявление на Фаворе, поскольку оно явит то же обоженное Тело Христово.

Именно поэтому духовная жизнь Отцов-пустынников так тесно связана с богословием обожения, которое мы находим у греческих Отцов.

Учение об обожении: Свят. Григорий Нисский и преп. Максим

Григорий Нисский и Максим Исповедник принадлежат к великому течению христианских мистиков, сумевших выразить основные реальности христианской духовной жизни в рамках неоплатоновской философии. Мы говорим здесь об этих двух великих Отцах не потому, что лишь они одни на христианском Востоке говорили об обожении, но потому, что, ставши на стыке духовности и чистого умозрения, их личности оказали решающее влияние на более позднее византийское мышление. Оба они решали в богословии ту же задачу, с которой в плане духовном сталкивались такие люди, как Диадох и Иоанн Лествичник, – задачу выражения на языке неоплатонизма, общепринятого в их время, тайны Богооплощения и спасения во Христе.

«И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино; Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино»(Ин. 17, 22–23). Для выражения этого новозаветного учения о единении с Богом – том единении, которое одно может освободить людей от смерти и греха и которое есть сама сущность дела Христова – греческие Отцы употребляют понятие «обожение» (*θεωσις*). Как и все духовные писатели, Григорий Нисский исследует, процесс этого единения. Благодать обожения, потенциально дарованная в крещении, воспринимается человеком свободно и постепенно, в течение всей жизни, приводя его к видению и соединению с Богом. Уже Филон увидел в Моисее образ мистика; Ориген, а вслед за ним Григорий Нисский использовали удобный – поскольку основанный на Библии – способ описания духовного восхождения христианина как подобного восхождению Моисея на Синайскую Гору. Здесь они находили основные элементы христианского учения о Богопознании. Тайна мрака, в котором обитает Бог и куда был допущен Моисей, дабы увидеть Его, становится образом Непостижимого, Который открывает Себя человеку.

«Что же означается тем, что Моисей пребывает во мраке, и в нем только видит Бога?.. Ум... простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностию углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем паче приближается к созерцанию, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества. Ибо оставив все видимое, не только что восприемлет чувство, но и что видит, кажется, разум, непрестанно идет к более внутреннему, пока пытливостию разума не проникнет в незримое и непостижимое, и там не увидит Бога. Ибо в этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком, объято отвсюду непостижимостию. Посему, и возвышенный Иоанн, бывший в сем светозарном мраке, говорит: «Бога никтоже виде нигдже» (Ин. 1, 18), решительно утверждая сими словами, что нелюдям только, но и всякому разумному естеству, недоступно видение Божией сущности. Посему Моисей, когда стал выше ведением, тогда исповедует, что видит Бога во мраке, то есть, тогда познает, что Божество в самом естестве Своем то самое и есть, что выше всякого ведения и постижения. Ибо сказано: *вниде Моисей во мрак, идеже бяше Бог* (Исх. 20, 21). Кто же Бог? Тот, Кто положи тму закрое Свой (Пс. 17,12), как говорит Давид».²⁵

Таким образом, Григорий Нисский ставит вероучительную проблему Богопознания во всем ее объеме: это – парадокс, антиномия, выраженная образом «светлого мрака». Непознаваемый дает Себя познать, оставаясь непознаваемым, и эта непознаваемость наиболее глубока для того, кто Его видит. Выражая этот основной факт христианского религиозного опыта, Григорий прибегает к неоплатоническим терминам, но передаваемая этими терминами реальность есть реальность Святого Израилева: когда человек в своем духовном восхождении вдруг оказывается лицом к лицу с Ним, он еще более подавляющим образом ощущает божественную трансцендентность. Но Бог – есть Бог живой, сообщающий Себя человеку. Чтобы выразить это, уже Григорий различает

божественную сущность и ее «энергии», то есть реальные проявления, посредством которых божественная жизнь становится доступной, но неприступность Божия не нарушается.

«Многим кажется, что слово *Божество* употребляется собственно об естестве... Но мы, следуя внушениям Писания, дознали, что естество Божие неименуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности, или предано Писанием, есть истолкование чего-либо разумеваемого о Божием естестве, но не заключает в себе значения самого естества... Итак, поскольку, примечая разнообразные деятельности... превысшей Силы, от каждой из известных нам деятельности... применяем Ей приличные названия». ²⁶

Этим утверждением трансцендентности божественной сущности богословы вносят корректив в духовное учение Отцов-пустынников. Да, «чистая молитва» дает познание Бога. Да, Иисус пребывает непосредственно в сердце христианина. Но Его пребывание никогда не может быть чем-то иным, кроме свободного акта "энергии «Бога, в сущности Своей остающегося недосягаемым, это – благодать запредельного по своей сущности Бога.

Основные элементы мистики Григория Нисского можно видеть и у Максима Исповедника. Приведем несколько цитат, иллюстрирующих его учение об обожении и его христологию.

Максим Исповедник еще упорнее, чем Григорий Нисский, утверждает, что видение Бога во мраке есть причастность (*μετοχη*) Богу, обожение (*θεωσις*). При этом под влиянием Псевдо-Ареопагита он особенно настаивает на учении о непостижимости Бога – «апофатическом», или отрицательном, богословии, отделяющем Божественное от всего того, что доступно естественному познанию.

Тем самым Максим заостряет антиномию и парадокс общения с Богом. Для Максима обожение есть чисто сверхъестественный факт, дело всемогущего Бога, Который свободно выступает из Своей трансцендентности, оставаясь при этом сущностно непостижимым.

«[Святые становятся] тем, что никоим образом не может быть делом естественной силы, потому что естество не приобрело силы, могущей объять превышающее естество. Ибо ничто тварное по природе [своей] не производит обожение, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно [восприимчивости] существ даровать обожение, просвещая естество превышающим Светом и делая его, по преизобилию славы, превышающим' собственные пределы ».²⁷

Приобщение к Богу есть, во Христе Иисусе, всецелое приобщение. Действительно, невозможно приобщиться к Богу «частично», ибо Божеское Существо – просто и потому неделимо, а божественная «энергия» есть Бог, не уменьшенный, но свободно открывающийся.

Чтобы описать обоженное состояние человека, Максим обращается к словам апостола Павла, а также к таинственной личности Мелхиседека.

«Божественный Павел словно отрицался самого себя и не знал, обладает ли он еще собственной жизнью: «Уже не я живу, но живет во мне Христос »(Гал. 2,20)... (Человек) образ Божий становится Богом через обожение; оставляя все то, что принадлежит ему по природе, он радуется полной радостью... ибо в нем торжествует благодать Божия и явственно действует один только Бог. Таким образом, как Бог, так и все, кто Его достоин, обладают во всем одинаковой энергией, или, скорее, эта общая энергия есть энергия одного Бога, ибо Он всецело сообщает Себя тем, кто того достоин ».²⁸

«Мелхиседек стяжал единейшее Слово Божие, живое и единственное... Он стал безначальным и бесконечным, поскольку жил уже не этой временной и изменчивой жизнью, обуреваемой многими страстями, но жил лишь жизнью божественной, жизнью обитающего в нем Слова – вечной, не ограниченной никакою смертью »²⁹

Учение Максима об обожении связано с защищаемой им православной христологией, с той христологией, которая

восторжествовала в 681 г. на Шестом Вселенском соборе в Константинополе. Две природы Христа не есть отвлеченные понятия, практически слитые воедино в Божестве Слова, как считали монофелиты, сторонники компромисса с монофизитством. Согласно Максиму, каждой природе присущее собственное проявление, каждая обладает собственным существованием, своей «волей», даже если обе эти воли соединены в Личности Слова Божия, и воля человеческая во всем подчинена воле божественной. Понятие «воля» не имело для Максима того значения, какое оно имеет в современной философии персонализма: для него воля – синоним энергии, проявление *подлинного существования*. Такое словоупотребление показывает экзистенциальный характер его мысли; утверждение монофелитов, что Христос, имея человеческую природу, не имеет человеческой воли, лишено смысла, поскольку тогда, согласно им, эта природа лишена экзистенциального проявления. Тогда, по существу, она не более чем отвлеченное понятие. Для Максима же, наоборот, человеческая энергия, или воля, во всей полноте присуща Иисусу Христу, и спасение человека – в ее полном и свободном соответствии энергии или воле божественной: все христиане, соединяющиеся в таинствах и мистически со Христом, связывающие себя с Его человеческой волей, соединяют себя и с Его волей божественной. И когда в тексте, приведенном выше, Максим говорит, что «все, кто достоин Бога, обладают во всем одинаковой с Ним энергией», он не отрицает реальности их человеческой природы, а утверждает, что в обожении они свою энергию приводят в соответствие с энергией Бога и приемлют ее в себя.

Прежде чем завершить рассказ о великом святоотеческом периоде – Григории Нисском и Максиме – следует отметить, что оба эти учителя принадлежат к «исихастской» традиции, понимаемой в широком смысле. Как убедительно показал В. Йегер (*W. Jaeger*), духовное и мистическое учение Григория дополняет те внешние правила дисциплины, которые установил для монахов в Малой Азии его брат Василий Великий. По его представлению, Моисей – прежде всего монах – созерцатель,

который «сам себя на сорок лет изгоняет из человеческого общества и, живя один, отрешившись от всех забот, в безмолвии (*исихии*) сосредоточивает свой взор на созерцании вещей невидимых».³⁰ И Максим, испытавший глубокое влияние Евагрия, оставил нам не только сложные богословские трактаты, но и духовные сочинения, в которых он проявил себя как учитель непрестанной молитвы, которая в VII в. уже была на Востоке традиционной. Таким образом, последующая духовная жизнь Византии унаследовала от Отцов их богословие и молитву не как две различные сферы, но как единое целое, доступное созерцанию каждого христианина, каков бы ни был его культурный или интеллектуальный уровень.

Симеон Новый Богослов (949–1022)

Симеон, монах Студийского монастыря, а затем игумен монастыря святого Маманта в Константинополе, занимает совершенно особое место в истории восточнохристианской духовной жизни. С одной стороны, он принадлежит к великому мистическому течению практиков Иисусовой молитвы, традиции которых он полностью воспринял, с другой стороны – его сильная и неординарная личность оказывается почти в каждой написанной им строке. Он один среди всех православных средневековых мистиков открыто говорит о собственном внутреннем опыте, описывает собственные видения, не боится противопоставить духовный опыт мистической жизни определенным традиционным церковным установлениям.

Когда речь идет об обучении молитве, большая часть аскетических и духовных сочинений христианского Востока носит безличный характер, что нередко отмечалось. Например, Иоанн Лествичник или даже Максим Исповедник, когда учат молитве, никогда не говорят о самих себе: они осознают свою принадлежность к определенной духовной школе, школе Церкви. И даже смело говоря то, чего другие не говорили, они утверждают, что их оригинальные высказывания являются лишь новой формой выражения той же традиции. Симеон, по сути, не является исключением из этого правила; но сам он до такой степени потрясен фактом личной встречи с Богом, что меньше других думает о том, чтобы придать своим сочинениям традиционную форму. В этом отношении он похож на великих западных мистиков.

В трудах Симеона особенно важны два момента:

1. Утверждение первостепенное™ духовного опыта, особенно при описании собственного обращения.
2. Ярко выраженный реализм христоцентрической мистики, в особенности реализм сакраментальный.

Приведем выдержку из Беседы Симеона, касающуюся его собственного монашеского призыва.

«Ты извлек меня из того блата наверх и поставил на землю, передал одному рабу и ученику Своему [Симеону Благоговейному, духовному отцу Симеона Нового] ...он проведет тебя к источникам и омоет там... Он с большим трудом повел меня к источникам, то есть к Божественным Писаниям и божественным заповедям Твоим: а я как слепой... нудил себя следовать за ним... В один день, когда я бежал на источник воды, встретил меня на пути Ты, опять тот же, что и прежде извлек меня из нечистоты. Тут в первый раз блеснул Ты в слабые очи мои пречистым сиянием божественного лица Своего... С тех пор благоволил Ты, снисходительнейший, чаще приходить ко мне, в то время когда я стоял у источника, брал голову мою и погружал ее в воду, и давал мне видеть чаще свет лица Твоего, – и тотчас отлетал, делясь невидимым, и не давая мне понять, кто был Ты...

Ты, наконец, сподобил меня увидеть и некое страшное таинство. Однажды, когда Ты, пришедши, орошал и омывал меня, как мне казалось, водами и многократно погружал меня в них, я видел молнии, меня облиставшие, и лучи от лица Твоего, смешивавшиеся с водами, и видя, как омываем был водами световиднейшими и блестящими, пришел в исступление...

Проведши так благодатию Твою довольноное время, я опять увидел другое страшное таинство. Я видел, что Ты, взяв меня, восшел на небеса, вознесши и меня с Собою, – не знаю, впрочем, в теле ли Ты возвел меня туда, или кроме тела, Ты один то знаешь, сделавший сие...

Пришед в себя, я нашел себя плачущим и дивящимся скорбному обнищанию своему. Потом, немного спустя после того, как я стал долу, Ты благоволил показать мне горе, на небесах отверзшихся, лицо Свое, как солнце, без образа и вида. Впрочем, и тогда Ты не дал мне познать, кто Ты был. Ибо как можно было мне познать Тебя, когда Ты не сказал мне ничего, но тотчас скрылся ?

Я... все искал и искал со слезами увидеть Тебя. Когда наконец, подавленный печалию и скорбию, я забыл всецело и

себя самого, и мир весь, и все, что в мире, не держа на уме совершенно ничего из всего видимого; тогда опять явился Ты, невидимый, неосязаемый, неуловимый. Я чувствовал тогда, что Ты очищал ум мой, открывал пространнее очи души моей и давал мне видеть славу Твою обильнее, и что сам Ты увеличиваешься паче и паче и блеском паче и паче расширяешься... О Владыка, мне казалось, что Ты – недвижимый грядешь, неизменяемый увеличиваешься, не имеющий образа приемлешь образ... Ты сиял чрезмерно и, как мне казалось, являлся весь во мне всём, видевшем доброе. Когда я спросил Тебя, говоря: о, Владыко, кто Ты? тогда Ты в первый раз сподобил меня, блудного, услышать и сладчайший глас Твой, и столь сладко и кротко беседовал со мною, что я пришел в исступление, изумлялся и трепетал, помышляя в себе и говоря: ...как и за что удостоился я таких благ? Ты сказал мне: Я – Бог, сделавшийся человеком, по любви к тебе. Так как ты взыскал Меня от всей души, то се отныне будешь ты братом Моим, и другом и сонаследником»?³¹

Поэт и мистик одновременно, Симеон живо и образно выражает сущность христианского опыта: общение с Недосягаемым и знание Непознаваемого, ставшее возможным благодаря воплощению Слова, вырывающего тварь из греха и дарующего ей божественную жизнь. Это именно то, что позже выразит Палама различием в Боге сущности и «энергий». Симеон ограничивается утверждением сущностной трансцендентности, описывая трепет твари перед Тайной и в то же время настаивая на факте откровения и благодати, факте видения лицом к лицу, дарованным Богом Живым в Иисусе Христе.

Всю свою жизнь Новый Богослов вступал в конфликты с церковными властями. Последние с подозрением смотрели на этого монаха – на его видения, на неистовость, с которой он защищал древнюю монашескую практику исповедываться перед простыми монахами, не имеющими священнического сана (эта исповедь была, впрочем, совершенно отлична от таинства покаяния), и на то, что он сомневался в действенности крещения, если оно не приносило плодов.

Вся жизнь Симеона – наглядное свидетельство конфликта между пророчеством и священством, между опытом и установлением, конфликта, известного и многим другим святым, например «Убогому» из Ассизи на Западе. У Симеона, однако, был несомненный богословский разум и глубокая проникнутость Священным Писанием. И в приведенном выше отрывке многоеозвучно апостолу Павлу. Его постоянное противодействие любой механически воспринятой сакраментальности – недостатку, впрочем, в целом чуждому христианскому Востоку – не приблизило его ни к «интеллигентской» мистике Евагрия, ни к неоплатоническому спиритуализму. Таинства Церкви составляли неотъемлемую часть его духовного мира, и его молитвы перед Причастием и после него – одни из наиболее живых и реалистических в православном молитвослове.

«Божественных причащаяйся и боготворяющих благодатей,

неубо есть един, но с Тобою, Христе мой, Светом
трисолнечным...

Сего ради к Тебе приступих, якоже зриши, со слезами и
душею сокрушенною

избавления моих прегрешений прошу прияти ми,
и Твоих живодательных и непорочных Таинств
причаститися неосужденно...

И дерзая Твоим богатым к нам благодеянием,
радуяся вкупе и трепеща, огневи причащаюся, трава сый,
и странно чудо, орошаем неопально, якожеубо купина
древле неопальне
горящи..³²

»...Пречистое и Божественное Тело Твое все блестает
огнем Божества Твоего, растворившись и неизреченно
смешавшись с Ним]. Итак, Ты и мне даровал его, Боже мой,
ибо нечистая и тленная сия храмина (тела моего)
соединилась с пречистым Твоим Телом, и кровь моя
смешалась с Кровию Твою; знаю, что я... сделался телом
Твоим чистейшим... членом светлым, прозрачным и сияющим
»³³

Гениальность Симеона состоит в выражении религиозной ценности и подлинного духовного содержания мистической традиции восточного монашества. Утверждая необходимость для каждого истинного христианина живого соприкосновения с Богом, осознанного общения с Иисусом, *действительного опыта соединения* с Ним, игумен монастыря св. Маманта поставил вопрос о природе этого соединения. Паламе предстоит разрешить этот вопрос на вероучительном уровне.

Византийский исихазм в XIII-XIV вв.

Часто выражалось мнение, что исихастское возрождение в Византии XIV в. началось на Синае и что в начале этого же столетия святой Григорий Синайт принес практику «сердечной молитвы» на Афон. Именно так описывает это биограф преподобного Григория. Нов данном случае он преувеличивает его роль, как это часто делают авторы житий дорогих для них и почитаемых святых. Святой Григорий Синайт действительно имел очень большое влияние на распространение исихазма в XIV в., прежде всего в славянских странах; однако многое столь же значительное сделали до него и другие учителя. И поскольку Палама говорит о них больше, чем о нем, мы должны обратить на них особое внимание.

Есть имя, которое стоит в центре любой дискуссии об исихазме, – это имя Никифора Подвижника. Палама называет его «итальянцем», обращенным в православие и ставшим монахом на Афоне; позже, в Константинополе, он воспротивился униатской политике императора Михаила VIII Палеолога (1261 –1282). Вероятно, Никифор, как и многие «итальянцы», приезжавшие в это время в Византию, был грек из Калабрии или Сицилии. О его жизни мы ничего не знаем, кроме того, что он оставил небольшой трактат «О хранении сердца» и имел много учеников среди духовной элиты византийской Церкви. Обычно считают, что его скит находился недалеко от Карей, столицы Афонской Горы.

Выше был процитирован Иоанн Лествичник, для которого цель жизни в безмолвии состояла в том, чтобы «удерживать Существо бестелесное в пределах телесного дома», «в том, чтобы «Имя Иисусово соединить с дыханием». «Духовные Беседы» Псевдо-Макария ориентируют всю исихастскую мистику в этом смысле: тело, душа и дух рассматриваются как единый организм; только грех разбил это единство, заставив тело восстать против духа и направив сам дух по пути блужданий воображения, и подчинив тело тирании страстей. Христос пришел, чтобы восстановить единство человеческого

состава; и, постоянно держа в памяти имя Иисусово, безмолвник делается жилищем благодати искупления. Чтобы эта благодать была истинно действенной, он должен «возвратить дух в сердце», то есть снова дать ему то место, которое принадлежало ему как центру единого психофизиологического организма, и этим восстановить гармонию между его частями.

В своем трактате Никифор приводит это как ряд наставлений или духовных упражнений. Часто эти наставления неверно отождествляются с самим исихазмом. Однако наставления эти, даже в глазах самого автора, играют второстепенную роль. В действительности его трактат является сборником агиографических и святоотеческих текстов, где выдержки из «Жития святого Антония», написанного св. Афанасием Великим, соседствуют с цитатами из Макария, Иоанна Лествичника, Диадоха Фотикийского, Симеона Нового Богослова и других духовных писателей. И наконец, в приложении к сборнику цитат автор дает слово некоему собеседнику, который просит его точнее определить, что такое «внимание» (*προσοχή*), и показать ему, как можно его достичь. Ибо, согласно святым Отцам, рассеяние ума есть то главное препятствие, которое должен преодолеть безмолвник, дабы достичь непрестанной молитвы. Можно ли удержать в сердце имя Иисусово, когда ум осажден впечатлениями внешнего мира, когда грех увлекает его далеко от места, назначенного ему Богом, то есть от сердца, откуда он может управлять всем организмом?

Никифор простым, народным языком, не прибегая к каким-либо богословским тонкостям, указывает своему собеседнику самый традиционный путь преодоления всех трудностей: следование советам духовного учителя. В заключение он указывает практический путь – на случай, если нет опытного учителя:

«Нужно искать наставника незаблудного, чтоб, по его начертанию, научиться распознавать десные и шуие недостатки и излишества по делу внимания... Если нет на виду такого наставника, надо поискать его, не жалея трудов.

Если же... не найдется он, то в духе сокрушенном и со слезами призвав Бога и помолившись Ему прилежно со смирением, сделай, что скажу тебе.

Ведомо тебе, что дыхание наше, коим дышем, есть втягивание в себя и выпускание из себя воздуха... чрез сердце... Сядь и, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остьаться... ему там не невесело и не нерадостно. Как муж некий, бывший в отлучке от дома, когда возвратится, сам себя не помнит от радости, что опять увиделся с детьми и женою... так и ум, когда соединится с душой, исполняется неизреченной сладости и веселия.

Подобает же тебе при сем знать, что когда ум твой утвердится в сердце, то ему там не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! и никогда не умолкать. Ибо это, содержа ум немечтательным, делает его неуловимым и неприкосновенным для прилагов вражеских и каждодневно все более и более вводит в любовь и вожделение Бога.

Если же, брате, и много трудясь не можешь ты войти в область сердца, как я тебе сказал, сделай так, как я еще тебе скажу, и с Божией помощью найдешь искомое. Ведомо тебе, что рассудок всякого человека находится в персях его. Ибо внутри персей, когда молчат уста наши, говорим мы и совещаемся с собою и молитвы творим, и псалмопение совершаем, и другое некое. Итак этому рассудку, изгнав из него всякий помысл (ибо сможешь, если захочешь), дай сию молитовку: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя! – и понудь его вместо всякого другого помышления это одно всегда вопиять там внутри. Если будешь такое делание держать неопустительно со всем вниманием, то откроется тебе чрез сие по времени и сердечный вход, о коем я написал уже тебе, без всякого сомнения ^{"34}

Здесь Никифор конкретизирует и уточняет ту роль, которую приписывал сердцу в молитве уже Макарий. Его метод молитвы

основывается на антропологии, которую в основных линиях разделял Макарий, но изначально семитической по происхождению. Таким образом, в византийской монашеской духовной традиции восторжествовало библейское представление о человеке как неделимом психофизическом целом. И это – несмотря на столетия искушения неоплатоническим дуализмом! На деле предлагаемый Никифором путь телесной аскезы вытекает из «того простого факта, что всякая психическая деятельность отражается на телесной. Реально, хотя и незаметно, тело участвует в каждом движении души, будь то эмоция, отвлеченная мысль, желание или даже опыт общения с потусторонним».³⁵ Наиболее спорны у Никифора чисто физиологические понятия, присутствующие в некоторых его выражениях. Но сама физиология, несомненно, очень похожа на библейскую. «Управляющим органом является сердце. В теле оно занимает господствующее положение, и Создатель сделал его источником естественной теплоты; вместе с легкими, имеющими охлаждающее действие, оно действует в дыхании и речи».³⁶ Однако для Никифора эта физиология – не главное в духовной жизни; психофизиологический метод – только одно из средств для достижения "внимания" или «хранения сердца», что хотя и является необходимым условием истинной молитвы, не есть все же ни сама ее сущность, ни ее высшая цель.

Христианская исихастская молитва в этом радикально отличается от техники индусской йоги и мусульманской дхикр, которые более или менее автоматически приводят к желаемому мистическому состоянию. В XIII в. между христианскими монахами и мусульманами часто бывали личные контакты. Множество примеров тому приводят такие тексты, как жития святых или сочинения Филофея и Григория Паламы. Молитва божественного Имени, связанная с дыханием, была настолько распространена в мусульманских кругах, что отрицать взаимопроникновение этих двух духовных путей никто не может.³⁷

Но эта параллельность только подчеркивает контраст между магометанским использованием и христианской

интерпретацией одного и того же психологического явления. У христианских монахов – несмотря на неизбежные в народной среде искажения и смешения – молитва, связанная с дыханием, неотделима от сакраментальной мистики и богословия благодати.

Многие византийские трактаты о духовной жизни, написанные в XIII-XIV вв., с некоторыми вариантами содержат те же указания, что и у Никифора. Мы находим их в «Методе священного внимания», труде анонимного автора, неверно приписываемом Симеону Новому Богослову, а также у св. Григория Синаита, Каллиста и Игнатия Ксанфопулос. Кроме того, Палама утверждает, что их рекомендовали своим ученикам два великих учителя конца XIII в.: патриарх Афанасий I и Феолипт, митрополит Филадельфийский.³⁸ Это показывает, насколько распространено было влияние исихастской духовности, а также раскрывает истинную ее природу. Феолипт и Афанасий не были ни отшельниками, ни монастырскими затворниками, ни пустынниками; наоборот, оба они связаны с социальными и духовными реформами христианского общества, и вся их деятельность была направлена на поощрение в Византии церковной общинной жизни и сакраментального духа. Таким образом, и они сами, и их преемники показали, что исихазм в XIV в. был не только движением индивидуальной мистики, но и духовным возрождением, основанным на святоотеческой традиции. Через таких людей, как Афанасий и Феолипт, христоцентристическая мистика Иисусовой молитвы распространялась на всю Церковь. В трудах Паламы она обретет свое богословское осмысление.

Однако прежде чем перейти к великому исихастскому учителю, мы должны обратиться к человеку, духовное влияние которого подготовило успех паламизма в Византии и славянских странах – Григорию Синаиту (1255–1346).

Григорий был выходцем из Малой Азии, но его именование объясняется долгим пребыванием в Синайском монастыре, где жива еще была традиция Иоанна Лествичника. Его биограф патриарх Каллист говорит, что он там делил время между молитвой и учением и что познания его превосходили познания

всех монахов его монастыря. Однако не на Синае, а на Крите, где Григорий жил позже, он научился от монаха по имени Арсений «хранению ума» и «чистой молитве». После этого он отправился на Афон, где стал игуменом Магульского скита и в скором времени был окружен многочисленными учениками. Около 1325 г. афонские монахи, жившие вне стен, защищавших крупные монастыри, оказались жертвами постоянных набегов турок. Григорию пришлось покинуть Афон, и в конце концов он нашел прибежище в Парории, во Фракийских горах, на границе Византийской империи и Болгарии; здесь он был под защитой болгарского царя Иоанна Александра. Тогда из Парории исихазм начал распространяться по всем славянским странам. Будущие деятели славянского духовного и интеллектуального возрождения были прямыми или косвенными учениками Синаита: Феодосии Тырновский, болгарский патриарх Евфимий, Киприан, митрополит Киевский. Они принесли исихазм в Россию, где в XV в. он вдохновил знаменитых заволжских старцев.

Сочинения св. Григория Синаита всегда были излюбленным чтением православных монахов. Проникнутый научениями «Лествицы», Григорий излагает учение о чистой молитве с глубоким пониманием психологии монахов. Он использует весь опыт, накопленный предыдущими поколениями. Поэтому сочинения его в высшей степени насыщены, в них совмещаются мистические свидетельства, опыт и самые конкретные советы. Вся традиция безмолвников ската до отдельных кратких выражений, например:

«Сообразно с заповедию должно предпочитать всему заповедь всеобъемлющую, память Божию, о коей говорится: помни Господа Бога твоего всегда (Втор. 8, 18). Ибо от чего гибнем, противуположным тому и сохранены быть можем. Губит же нас забвение Бога, мраком покрывая заповеди и обнажая нас от всякого добра». ³⁹

Эта «память Божия», необходимая для истинной жизни, была искажена грехом, и безмолвник должен восстановить в себе именно ее. Для этого следует ему отрешиться от всех других «помыслов», помня лишь о Боге.

«Начало и причина помыслов лежит в разделении преступлением человека единовидной и простой памяти, которая чрез сие потеряла и Божию память, и, сделавшись из простой сложною и из единовидной разнообразною, стала губима своими собственными силами.

Врачевство первобытной памяти от этой лукавой и пагубной памяти помыслов есть возвращение ее к древней простоте... Врачуется же память постоянною, действием молитвы утвердившеюся, памятию Божию".⁴⁰

Преп. Григорий Синайт, учитель «безмолвия» (исихии), явно и подчеркнуто предпочитает путь отшельнической жизни общинному монашеству, которое знал по личному опыту на Синае и которое было в больших византийских монастырях. Литургическая молитва – или «псалмопение» – остается, по его мнению, слишком внешней, чтобы она могла сама по себе привести к восстановлению «памяти Божией».

«Подражай поющим нечасто... Много петь хорошо для проходящих деятельную жизнь, по причине неведения ими мысленных занятий и по причине труда, а не для безмолвствующих, для коих довлеет в Боге едином пребывать, моляся в сердце и от помышлений удерживаясь»⁴¹

Не все учителя исихазма XIV в. одинаково отрицательно относились к псалмопению. Так, в частности, Феолипт Филадельфийский упорно настаивает на том, чтобы его ученики строго следовали правилам монашеской общины. А патриарх Филофей говорит, что, когда Палама однажды подумал об уходе в отшельничество ради «чистой молитвы», его резко осудил, явившись к нему в видении, преп. Антоний Великий, пославший его обратно к братии и общей молитве. Григорий же Синайт, по-видимому, принадлежал к наиболее индивидуалистической и спиритуалистической тенденции византийского исихазма, самой близкой к Евагрию Понтийскому. Вероятно, не случайно он держался совершенно в стороне от догматического спора о монашеской духовной жизни, возникшего в конце его жизни. Правда, однако, и то, что ближайшие его ученики: Каллист, Марк, Давид Дисипат – все поддержали Паламу. Во всяком

случае, Григорий должен был сочувствовать своим братьям-монахам в их конфликте с гуманистами-варлаамитами, поскольку и сам он поощрял соединение молитвы с дыханием и определенно ссыпался на метод телесной молитвы Псевдо-Симеона. Еще слишком жива была в монашеской среде традиция Макария и Симеона Нового Богослова, чтобы он мог изменить ей, несмотря на «евагрианский» характер его внутреннего устроения. Поэтому в его сочинениях, как и в сочинениях всех других современных ему исихастов, мы видим, что вся мистика Имени Иисусова и весь путь чистой молитвы связаны с сакраментальной жизнью в Иисусе Христе. Цель безмолвнической жизни для него, как и всех других, не отличалась существенно от той, которую Священное Писание ставит перед всеми христианами: осознать благодать крещения, уже дарованную человеку, но скрытую грехом.

«Из-за нерадения и страстного навыка большинство из нас впадает в нечувствие и слепоту, даже не зная, что Бог есть, и что мы такое, чем мы стали как чада Божий, чада света, чада и члены Христа. Может быть, нас крестили взрослыми? Во всяком случае, мы чувствуем только воду, но не Дух. Даже если мы возрождаемся в Духе Святом, вера наша мертва и бездейственна... Мы стали плотью и живем поплотски... Для того чтобы обрести таинственно полученное в Крещении действие (энергию) Духа, есть два пути:

соблюдением заповедей и ценой долгих усилий мы можем достичь откровения этого дара....

он может открыться жизнью, отданной послушанию (духовному отцу), постоянным и систематическим призованием Господа Иисуса, то есть памятью о Боге.

Первый путь длиннее, второй короче, если только душа научится мужественно и неуклонно рыть землю в поисках скрытого золота ».⁴²

Одной из важнейших забот Григория Синаита было ограждение своих учеников от воображаемых видений, которые иногда бывают естественного, но чаще диавольского происхождения.

«Если добре безмолвствуешь, чая с Богом быть, никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или Святого какого, или бы свет мечтался и печатлелся в уме. Ум и сам по себе естественную имеет силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, что вожделевает, у тех, кои не внимаю сему опасно, и таким образом сами себе причиняют вред... Чуждая прелести молитва есть теплота с молитвою к Иисусу, ввергающему огнь в землю сердца нашего, – теплота, попаляющая страсти, как терния, вселяющая в душу веселье и тишину ». ⁴³

Григорий Синаит настаивает здесь на существенной черте православной мистической традиции: наиболее опасным врагом единению с Богом является воображение в любом виде и форме, вольное или невольное. У этого восточного учения есть неожиданное сходство с тем, как понимает воображение Симона Вейль: «Оно заполняет те щели, через которые могла бы проникнуть благодать». Монахи стремились не к некоему особому субъективному состоянию, а к объективному контакту. Воздействие этого контакта – сердечное тепло, радость, ощущение полноты – реальны, но существенно отличаются от соответственных субъективных ощущений, поскольку они – не просто душевые состояния, а явления действенного присутствия Божия.

Именно в этом пункте все свидетельства указывают на то, что исихазм не только некая школа духовности, но и учение, неразрывно с этой духовностью связанное. Таким образом, мы подходим к богослову исихазма, святому Григорию Паламе.

Григорий Палама, богослов исихазма

Молодые годы

Палама родился в 1296 г.; его родители были знатного происхождения – малоазийцы, переселившиеся в Константинополь в результате турецкого нашествия. Григорий вырос при дворе императора Андроника II Палеолога. Андроник покровительствовал писателям и ученым, будучи сам интеллектуалом, но посредственным политиком. Однако он был наиболее благочестиво настроенным из всех византийских правителей этой поздней эпохи. Смиренный и послушный друг строгого патриарха Афанасия I, он лучше многих других осуществил идеал теократии, теоретическую основу Византийской империи, символически воплощенный в расположенной над «царским входом» в притворе св. Софии мозаике IX в.: на ней христианский император, царь земной, простерт перед Христом Вседержителем, воплощенной Премудростью, Императором небесным. Биограф Паламы описывает атмосферу византийского двора около 1300 г. Он рассказывает, что отец будущего учителя исихазма, заседая в сенате, был настолько поглощен умной молитвой, что не услышал, когда император задал ему вопрос на политическую тему. Андроник, уважая его молитву, не настаивал на получении ответа!

Приблизительно до двадцатилетнего возраста Григорий изучал светские науки, классические *тривиум* и *квадривиум*, давшие ему основательное знание Аристотеля. Метафизика Платона в среде византийских традиционалистов считалась несовместимой с христианством и потому не включалась в обычный курс светских наук. Палама нередко говорит об аристотелевской логике как о чистом упражнении, удобном методе мышления, законном для христианина. Метафизическое же учение Платона в глазах Паламы означало определенный выбор интеллектуального направления и связанные с ним обязательства. Палама гордился тем, что отверг его.

Около 1316 г. Григорий неожиданно решил последовать монашескому призванию, развившемуся в нем в результате

посещения выдающихся константинопольских монахов. Феолипт Филадельфийский, в частности, посвятил его в «чистую молитву». Напрасно император предлагал ему блестящую карьеру: он решил оставить мир. Все семейные препятствия к своему монашеству он устранил весьма типичным для средневековой Византии способом. Еще ребенком он потерял отца (который перед смертью принял монашеский постриг) и потому остался ответственным за свою мать, двух сестер, двух братьев и большое число слуг. Он предложил им всем постричься. Так, мать его, обе сестры и многие из слуг поступили в монастыри столицы, а трое юношей вместе пешком отправились на Афон. Там Григорий двадцать лет жил монашеской жизнью, очень мало отличавшейся в XIV в. от той, что еще можно видеть на Святой Горе в наши дни.

Афонские монастыри не самые старые на Востоке. Великая Лавра была основана преп. Афанасием только в X в.; в течение последующих столетий там было создано много других крупных монашеских общежитий, и все они образовали своего рода федерацию под общей властью *прота*, председательствующего в совете, куда входят игумены различных монастырей. Подобные же федерации существовали и в других местах: на Олимпе Вифинском, на горе святого Авксентия – но турецкое завоевание Малой Азии поставило Афон в исключительное положение, особенно если учесть его многонациональность: туда посыпали монахов сербы, болгары, грузины (или «иверы») и русские; иногда они поступали в большие греческие монастыри, иногда же основывали свои собственные обители. До XIII в. на Афоне существовал даже латинский монастырь «камальфитанцев» (почти все его монахи происходили из итальянского города Амальфи). В настоящее время только его руины еще свидетельствуют о былом единстве Востока и Запада в аскетическом подвиге и молитве...

В XIV в. Афон был центром всего православного монашества. Это был и интеллектуальный центр, о чем до сих пор свидетельствуют неисчерпаемые богатства афонских библиотек. Годы, проведенные там будущим учителем исихазма, были для него не только годами духовной школы, но

и возможностью получить обширные познания в святоотеческой литературе и приобрести глубокую опытность в различных проблемах монашеской жизни. На всем протяжении истории Афона не прекращался конфликт общежительной, «киновийной» традиции монашества с традицией пустынножительства и безмолвия. Обе эти традиции на Востоке всегда существовали бок о бок: обе восходят к египетскому началу христианского монашества.

Киновийный образ монашества, введенный на Афоне в X в. преп. Афанасием, есть та форма монашества, которая на Западе была распространена св. Бенедиктом: обеты целомудрия, послушания и бедности в среде строго организованной общины, четкие правила, которые точно определяют каждую деталь монашеской жизни. Основные ее моменты – литургическая молитва, послушание игумену и совершенный отказ от обладания какой-либо личной собственностью. Пустынножительство – в том виде, в каком оно практиковалось многими подвижниками со времен преп. Антония Великого, – наоборот, предоставляет монаху полную свободу идти к совершенству своим путем. Кроме того, отшельники и безмолвники только себя считали истинными «монахами» (от греческого *монос* – один). Их духовная жизнь, разумеется, по существу своему, также была жизнью в целомудрии, но обеты послушания и бедности толковались иначе.

Абсолютным духовным руководителем был не игумен, а опытный монах, *избранный свободно*; материальные блага не передавались общине, как это было в общежительном монашестве – часто, будучи богатой, она могла обеспечить монахам удобную, а иногда и праздную жизнь; отказ от них был более радикальным и делал бедность личной и конкретной. Оба эти пути имеют очевидные преимущества и опасности. С одной стороны, дисциплина могла оказаться чисто внешней, лишенной всякой истинной духовности и подчас она была связана с определенным материальным комфортом, сопровождавшимся явной социальной несправедливостью (ибо общежительные монастыри были богатыми землевладельцами и широко

использовали труд рабов); другой путь таил опасность духовной анархии – чрезмерного индивидуализма и «сверхспиритуализации» монашеских обетов.

Византийское монашество, особенно начиная с XI в., достаточно широко практиковало сочетание двух этих путей. Исаихастская духовная жизнь не была чужда и самым большим общежительным монастырям, поскольку в самой общине старцы-духовники и духовные отцы – пользовались авторитетом, параллельным административной и дисциплинарной власти игумена. Житие Симеона Нового Богослова дает нам несколько примеров этого. С другой стороны, безмолвники-исаихсты часто следовали полуобщинному образу жизни: несколько монахов собирались вокруг духовного учителя, вместе подвизаясь и молясь, а по субботам и воскресеньям посещая монашескую общину, к которой были приписаны, для участия в богослужении и таинствах.

Преимущественно такому образу жизни и следовал Палама на Афоне. Исаихастская традиция, какой она была в XIV в., следуя авторитету Иоанна Мосха,⁴⁴ действительно видела в этом наилучший путь. Более того, Палама критиковал чрезмерный исаихазм, особенно когда он вел к пренебрежению литургической жизнью, и сам время от времени жил в больших общежительных монастырях.

Тroe братьев прожили три года вблизи Ватопедского монастыря под руководством безмолвника по имени Никодим, пришедшего на Афон с горы св. Авксентия, другого крупного центра монашества в XIII-XIV вв. Но после преждевременной смерти их младшего брата, Феодосия, а затем и Никодима, Григорий и второй его брат, Макарий, пошли в глубь Афонского полуострова и поселились в Великой Лавре св. Афанасия, старейшем и авторитетнейшем монастыре «Афонской федерации». На всю жизнь Лавра стала родным домом для Паламы.

Будущий учитель исаихазма поначалу вступил в монашескую общину, и игумен даже назначил его певчим. Три года спустя он удалился на пустынножительство в скит Глоссию, чтобы жить

под руководством знаменитого монаха по имени Григорий. Пустынножительству этому положили конец постоянные набеги турецких пиратов, от которых больше всего страдали небольшие монашеские обители, не имевшие защиты тех впечатительных стен, которые и теперь еще придают афонским монастырям вид настоящих крепостей. Палама и последовавшие за ним монахи решили идти в Святую Землю и на Синай. Несмотря на мусульманское завоевание, подобные паломничества были частым явлением, излюбленным монахами, таким образом лучше других узнававшими те относительно благоприятные условия, которые в то время мусульмане гарантировали христианам. Монахов даже привлекали некоторые духовные течения ислама: свидетельством такого духовного смешения, главным образом в простонародных слоях монашества, был, как мы это уже видели, психофизический метод молитвы.

Однако Паламе не удалось выполнить свое намерение. Он некоторое время пробыл в Фессалониках, где присоединился к духовному кругу, возглавляемому Исидором, учеником Григория Синаита и будущим константинопольским патриархом. Люди этого круга были очень активны в самых разных социальных слоях, ибо так же, как Симеон Новый Богослов и Феодилп Филадельфийский, Исидор и Григорий не считали, что исихастская духовная жизнь есть исключительная принадлежность монахов. Они пытались распространять практику Иисусовой молитвы за пределами монастырей, усматривая в этом преимущественный путь сделать благодать Крещения реальной и действенной.

Тридцати лет, около 1326 г., Григорий был рукоположен в Фессалониках во пресвитера. Тогда он основал скит недалеко от Верии, которым руководил и где в течение пяти лет вел крайне строгую подвижническую жизнь. Пять дней недели он жил в совершенном одиночестве, по субботам и воскресеньям присоединяясь к братии для совершения Литургии и беседы с ними. Это пребывание в Верии было нарушено только одной краткой поездкой в Константинополь, когда умерла его мать. Он

привез с собой двух своих сестер и поселил их в верийских монастырях.

Около 1331 г., наконец, он вернулся на Афон, так как сербские набеги постоянно опустошали окрестности Верии. Он решил жить недалеко от Лавры в скиту св. Саввы. Монахи и теперь показывают, где была его келья и где позже была построена часовня. Место это гораздо выше монастыря, на крутом склоне Афонской горы. Чтобы добраться туда из Лавры, нужно примерно час идти вверх по крутой горной тропинке. Здесь Палама продолжал вести ту же жизнь, что и в Верии, проводя будние дни в уединении и спускаясь в монастырь только в богослужебные праздники. Мы видим то же замечательное равновесие между личной духовной жизнью и общинной молитвой у исихастов XIV в., которое в большой мере определило богословскую мысль Паламы.

Пребывание Григория в скиту св. Саввы в 1335 г. на короткое время было прервано. Он был назначен афонскими властями игуменом большого монастыря Есфигмену, насчитывающего около двухсот монахов, на севере полуострова. Реформаторская ревность молодого игумена вскоре вызвала столкновение его с монахами. Тогда Палама вернулся в свою келью св. Саввы, где его ждали новые заботы.

Спор с Варлаамом и Акиндином

Не задерживаясь на чисто исторических эпизодах этого знаменитого спора, результат которого определил последующие судьбы восточного христианства, наметим только общие этапы.

Варлаам, калабрийский грек, прибыл в Константинополь около 1330 г. и очень скоро стал известен как ученый и философ. Его сочинения по астрономии и логике распространяются в Византии, и Иоанн Кантакузин, «великий доместик» Андроника III, своего рода премьер-министр, назначил его на кафедру императорского университета. Здесь Варлаам комментировал студентам труды Псевдо-Дионисия Ареопагита, единственного автора V в., который скрывался под именем афинянина, обращенного святым апостолом Павлом. Сочинения Дионисия были широко распространены на Востоке, а с 827 г., когда византийский император Михаил II послал их

текст Людовику Благочестивому, стали известны и на Западе. Эта драгоценная рукопись доныне хранится в Национальной библиотеке в Париже, а Ареопагитский корпус стал тем греческим текстом, который более всего читали латинские средневековые философы. В 1333–1334 гг. калабрийский философ от имени греческой Церкви выступал на переговорах с двумя доминиканскими богословами, посланными папой на Восток с целью подготовки воссоединения церквей. В 1339 г. он был облечен конфиденциальной миссией к Бенедикту XII в Авиньон. Несомненно, иностранец никогда бы не был почен таким доверием, если бы он вполне убедительно не доказал византийскому правительству своей верности православию и интересам империи. И действительно, Варлаам всегда исповедывал православные убеждения, «любовь к истинному благочестию» заставила его покинуть Италию, где греки, хотели они того или нет, были в унии с Римом. Таким образом, он считал, что вернулся к вере своих отцов.

Однако скоро он столкнулся с затруднениями, когда он начал импровизировать на поприще богословия. Он вырос и получил первоначальное образование в Италии, где уже бродил дух Ренессанса. Те гуманистические круги, к которым он принадлежал, пытались освободиться от интеллектуальной дисциплины средневековья, воплощением которой была богословская школа томизма.

Вильгельм Оккам в XIV в. был обязан своим успехом на Западе именно этому желанию освобождения человеческой мысли от средневековых авторитетов, того освобождения, которое в конце концов привело к протестантской реформации. Неизвестно, был ли Варлаам непосредственно знаком с философией номинализма Оккама; во всяком случае, в первых же своих трактатах против латинского богословия, отождествляемого им с «Фомой», он, — следуя именно номинализму, отрицает латинское притязание на «богопознание» и «доказательство» исхождения Святого Духа от Сына. К восточному богословию его привлек как раз его «апофатизм», постоянное утверждение непознаваемости Бога. Не случайно поэтому он с таким усердием стал комментировать

Дионисия Ареопагита, восточного учителя апофатического богословия, авторитет которого был и на Западе столь же признан. В Дионисии он наконец-то нашел метафизическое основание для воссоединения церквей: поскольку Бог непознаем, зачем продолжать споры об исходении Святого Духа? Греки утверждают, что Дух исходит только от Отца; латиняне защищают свою сделанную в VII в. вставку в Символ Веры (Филиокве), утверждая, что он исходит и от Сына. С обеих сторон, но главным образом с латинской, это всего лишь предположение.

«Фома и все рассуждающие как он, думают, что для человеческого ума нет ничего недоступного; но мы считаем, что такое мнение исходит из души, не чуждой лукавому и гордынному демону, ибо большая часть того, что Божественно, недоступна человеческому познанию» .⁴⁵

Этот номиналистский агностицизм, с позиций которого Варлаам нападал на латинян, вызвал возражения со стороны отшельника кельи св. Саввы. Из своего афонского уединения Палама шлет письмо за письмом в Константинополь и Фессалоники – то одному из своих прежних учеников, Акиндину, то самому калабрийскому философи. Бог действительно непознаем; но разве Он не открывает Себя? Разве Христос через Свое Воплощение не даровал людям сверхъестественное познание, отличающееся от познания интеллектуального, но в высшей степени реальное, более реальное, чем любое философское познание? Оторвавшись от интеллектуального реализма западной томистской схоластики, Варлаам столкнулся с мистическим реализмом восточного монашества.

Этот калабрийский философ обладал пытливым умом и попытался поближе узнать своих новых противников. Поэтому он некоторое время делил жизнь с безмолвниками в скитах Фессалоник и Константинополя. Там он столкнулся со сделавшимся наиболее общедоступным вариантом психофизического метода молитвы. Это было сильнейшим шоком и для его гуманистической психологии, и для его философских убеждений, проникнутых платоническим спиритуализмом.

«Они посвятили меня, – писал он, – в чудовищные и абсурдные учения, до описания которых не может унизиться человек, имеющий хоть сколько-нибудь разума или смысла, произведения ложного верования и безрассудного воображения. Они учили меня чудесным разделениям и воссоединениям духа и души, связи демона с последней, различиям Между белым и красным светом, умопостигаемым вхождениям и исходлениям, производимым ноздрями при дыхании, щитам вокруг пупа и, наконец, соединению Господа с душой, производимому внутри пупа ощущимым образом с полной сердечной уверенностью...»⁴⁶

В этом тексте трудно разобрать, что является непосредственным откликом на трактат «О хранении сердца» Никифора Подвижника или на «Метод» Псевдо-Симеона, а что – простонародным искажением их наставлений, или же собственной сатирической интерпретацией Варлаама. Во всяком случае, калабрийский философ принял свои открытия очень серьезно и отождествил монахов – безмолвников с еретиками-messалианами, или «богомилами», тогда очень многочисленными на Балканах. Он направил против них целый ряд полемических трактатов, в которых, отказавшись от излишних нападок на их духовное делание, – впрочем, его интерпретация этого делания была немедленно опровергнута Паламой – развивал свое учение о богоопознании, свою концепцию молитвы и мистики. Он проявил серьезные знания всего того, что в восточной мысли могло подтвердить его интеллектуализм и номинализм, в особенности – знание отрицательного богословия Псевдо-Дионисия и спиритуалистической мистики Евагрия. И, наконец, он уточнил свое первоначальное обвинение монахов в messалианстве: ведь они действительно уверяют, что видят телесными глазами сущность Бога! Читая некоторые места из Варлаама, можно подумать, что это говорит сам Евагрий:

«Приступающий к молитве должен предоставить покой своим чувствам; надо совершенно умертвить страстную способность души, чтобы она не действовала ни одной из своих сил; а также прекратить всякое действие, общее для

души и тела, потому что всякое такое становится помехой для молитвы, особенно в той мере, в какой оно связано с телесным усилием, и влечет за собой наслаждение или скорбь, прежде всего в чувстве осязания, самом грубом и неосмыслившем из всех".⁴⁷

Монахи утверждают, что видят самого Бога, но непосредственное видение Бога невозможно:

«Если они полагают свой так называемый умопостигаемый и невещественный свет Самим сверхсущным Богом, сохраняя за Ним невидимость и неосызаемость для всякого чувства, то говоря, что видят его, они считают его либо ангелом, либо самой сущностью ума, когда, очистившись от страстей и от незнания, он видит сам себя и в себе как в собственном подобии Бога; и если то, о чем они говорят, есть одно из этих двух, то нужно, конечно, признать их мыслящими право и согласно с христианским преданием; но если они не называют свет ни сверхсущностной сущностью, ни ангельской, ни самим умом и при этом говорят, что ум видит его как другую ипостась, то я не знаю, что такое этот свет, зато знаю, что его нет".⁴⁸

Против этих посланий калабрийского философа и написал Григорий Палама свои знаменитые «Триады в защиту священнобезмолвствующих» – сначала в скиту св. Саввы, а позже в Фессалониках. Эти тексты имеют важнейшее значение и являются первым богословским синтезом духовной жизни восточного монашества. Таким образом, нападки Варлаама послужили православной Церкви поводом определить устами человека, в котором она признала своего глашатая, место исихазма в отношении к ее основным доктринальным догматам о грехе, Богочеловечестве, Искуплении и благодати таинств. Этим самым она произвела необходимый отбор, отсеяв явно чуждые ее собственной духовности элементы – в особенности неоплатонический спиритуализм – и утвердила практику и учения, которые могли быть включены в библейскую и христианскую концепцию Бога и человека.

И, наконец, в ответ на обвинение в мессалианстве, отвергая упрек Варлаама, что монахи «видят божественную

сущность телесными глазами», византийские соборы XIV в. признали паламитское различие между божественной сущностью и энергиями.

Признание Церковью богословия Григория Паламы прошло через несколько стадий. Та внутренняя политическая борьба, которая в это время раздирала уже шатающуюся Империю Палеологов, отсрочила на несколько лет принятие окончательного решения.

Первым официальным или полуофициальным документом, изданным против Варлаама, был «Святогорский Томос», составленный самим Паламой и подписанный в 1340–1341 гг. игуменами и монахами святой горы Афон на собрании (*синаксис*) в Протате Карей. Таким образом, все афонское монашество восстало против номиналистического гуманизма Варлаама и признало в Григории Паламе своего авторитетного выразителя. В «Томосе», как и в «Триадах» христианская мистика включена Паламой в божественный замысел спасения. Бог стал действительно видимым, поскольку Царство будущего века уже реально предвосхищается в Церкви, так же как Христос заранее открыл Себя праведникам Ветхого Завета. Вот начало этого важного текста:

«Установления (догматы), едва лишь услышанные и уже всеми совместно признанные и открыто возвещаемые, были таинствами Моисеева закона, и только пророки духовно прозревали в них. Обетованные же святым блага будущего века суть таинства жительства по Евангелию, и прозревать в них дано тем, кто удостоился иметь духовное зрение, и видят они их в малой мере, как бы некую часть залога».⁴⁹

Таким образом, христианская святость по существу своему носит характер пророческий: ветхозаветные пророки знали о первом пришествии Христа и возвещали его, новозаветные же знают и возвещают славное второе пришествие Господа; они опытно и в полноте переживают обетования, получаемые каждым христианином в крещении, они являются тайну спасения не только словами, но и самой своей жизнью. Такое пророческое служение особенно характерно для монахов, на которых нападал Варлаам:

«Одни посвящены в таинства собственным опытом – это те, кто ради Евангельской жизни отвергли стяжение денег, человеческую славу и непристойные наслаждения плоти и еще закрепили свое отречение тем, что вошли в послушание к преуспевшим в возрасте Христовом; бесполезительно в молчании внимая себе и Богу, в чистой молитве став выше самих себя и пребывая в Боге, при помощи таинственного, превышающего ум единения с Ним, они стали причастны таинствам, которые недоступны уму. Другие же – за почтение, веру и любовь к таким людям... Святой Максим, когда пишет о Мелхиседеке, называет эту благодать Божию нетварной иечно сущей изечно сущего Бога... Этому обучили нас Писания, это восприняли мы от наших отцов, это познали на своем малом опыте. И об этом писал в защиту священно безмолвствующих честнейший во иеромонахах и брат наш Григорий. Удостоверяем его точное следование преданиям святых...⁵⁰

Это торжественное заявление афонских монахов стало решающим для исхода спора.

Два собора, созванные, соответственно, в июне и августе 1341 г. в галереях св. Софии в Константинополе, осудили калабрийского философа. Его надежды обрести на Востоке родину древнего эллинизма не осуществились. На Западе его гуманистические дарования и неоплатонические убеждения находили гораздо более широкое признание. Поэтому он предпочел вернуться в Италию. Там он был поставлен в епископы Гераче и в старости преподавал греческий язык Петrarке. Осудив Варлаама, византийская Церковь осудила дух Возрождения.

Однако короткая карьера калабрийского философа в Византии оказалась возможной только потому, что его идеи нашли хотя бы частичный благоприятный отклик в определенных кругах. Тот номинализм, который Варлаам довел до крайних выводов, соответствовал внутренним убеждениям многих византийских гуманистов. Уже в течение весьма долгого времени интеллектуальная элита христианского Востока переживала внутренний кризис, подчас скрытый за строгими

рамками византийского образа жизни и внешней верностью догматам «семи Вселенских Соборов», которые интеллектуалы волей-неволей должны были признавать. Но за фасадом кажущегося согласия начиная с IX в. шла постоянная борьба между защитниками светского эллинизма, пытавшимися восстановить в философии традицию неоплатонизма, сохранив максимально возможную автономию по отношению к христианским догматам, и защитниками духовного и богословского учения, стремившегося быть чисто христианским и независимым от древних философов.

Западный человек может быть удивлен – в чем же здесь основание для конфликта? Разве не могли оба течения сосуществовать, предоставляя философии и богословию свойственные им раздельные области? Но такое разделение, допущенное Западом в Средние века, было, однако же, неприемлемо на Востоке. С одной стороны, неоплатонизм, привлекавший византийских гуманистов, был, по существу, религиозной системой и потому предполагал некоторую компетентность в области богословия. С другой стороны, противники светского эллинизма унаследовали от греческих Отцов систему мышления, не допускавшую по самой своей сути никакой деятельности – и в особенности интеллектуальной – вне христианского опыта жизни во Иисусе Христе. Поэтому философия не рассматривалась как автономная область, в которой человеческая мысль могла бы действовать в рамках нехристианских принципов. И мы реально увидели, как в самом сердце исихастской традиции постепенно побеждало монистическое понятие человека – человека всецело падшего и смертного, который весь, душой и телом, призван уже здесь, на земле, вкусить зачатки грядущего обожения.

С IX по XIV век Церковь по отношению к конфликту между двумя этими течениями часто занимала статическую, формально-консервативную позицию официального богословия. Многие византийцы, включая большую часть епископата, полагали, что после мира, достигнутого Церковью в результате победы над иконоборчеством в 843 г., Предание обрело свое окончательное выражение, закрепленное в формулах семи

Вселенских Соборов, и, следовательно, для того, чтобы полностью обезопасить себя в вероучительном отношении, не нужно ничего, кроме их повторения. Святоотеческое преданиеказалось таким же застывшим, как фигуры самих Отцов на великолепных мозаиках византийских церквей. Крепко держась этого «богословия повторения,» Церковь довольствовалась осуждением гуманистов только в тех случаях, когда, переходя все границы, они пытались создать новый синтез эллинизма и Евангелия, предназначенный заменить синтез, выработанный святыми Отцами. Так, философ Иоанн Итал в XI в. был осужден за свои платонические воззрения. После этого в Неделю Православия (первое Воскресение Великого Поста) в храмах анафематствовали «принимающих платонические идеи как истинные» и «проходящих эллинские учения и обучающихся им не ради только обучения, но и следующих их суетным мнениям» (переводы анафематизмов против Итала, а также против противников св. Григория Паламы см.: А.Ф.Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 862–864, 894–899. – В.А.). Но с другой стороны, и такой человек, как Симеон Новый Богослов, испытывал трудности в отношениях с церковными властями, подозрительно смотревшими на мистика, который что-то менял в традиционных школьных формулировках.

Спор между Варлаамом и Паламой, состоявшийся на фоне такого латентного внутреннего конфликта византийской религиозной мысли, впервые остро и резко вскрыл эту проблему во всей ее полноте. Течение этого спора и его исход определили дальнейшую историю Восточной Церкви. Ибо останься эта Церковь пассивной перед наступающим номинализмом, настоящий ураган новых идей Нового времени сломал бы рамки средневекового общества и привел к такому же кризису, какой поразил христианский Запад, то есть к Ренессансу, неоязычеству и церковной реформации в духе новой номиналистской философии.

Однако даже после того, как Варлаам уехал в Италию, творческий гений Паламы сталкивался с нападками некоторых противников, как гуманистов, так и защитников «богословия

повторения». После победы Паламы в июне-августе 1341 г. эта оппозиция, вероятно, никогда не стала бы открытой, если бы ей не благоприятствовали политические обстоятельства. Не будем входить во все подробности этого очень «византийского» и сложного политического положения. Ограничимся кратким историческим обзором, а затем перейдем к общему изложению мыслей Паламы.

Монах болгарского происхождения Акиндин, бывший ученик Паламы на Афоне, занял по отношению к участникам спора двусмысленную позицию. Он хотел играть роль арбитра, отказываясь ставить вопрос во всей его полноте. В действительности он принадлежал к группе «формальных» консерваторов, полагавших, что любые проблемы можно разрешить простым повторением старых формул, и воспротивившихся богословию «энергий», сформулированному монахами. В августе 1341 г. Акиндин был также осужден. Он согласился подписать туманное покаяние, и потому его имя не упоминается в соборных постановлениях. Борьба двух политических кланов вызвала его возвращение на сцену.

Председательствовавший на июньском соборе император Андроник III Палеолог умер через четыре дня после его окончания, не успев подписать его постановлений. Ввиду малолетства его сына Иоанна V регентство получила его вдова, Анна Савойская. Императрица не сумела удержать политическое равновесие между двумя партиями, составлявшими ее окружение, из которых одну возглавляли патриарх Иоанн Калека и великий дук Алексий Апокавк, а другую – великий доместик Иоанн Кантакузин, бывший правой рукой Андроника и по существу правивший империей. Кантакузин председательствовал на августовском соборе, который (не называя) осудил Акиндина и опубликовал «соборный Томос».

В августе 1341 г. Кантакузин был отрешен от должности в результате неожиданного переворота под руководством патриарха и великого дуки. Он восстал против императорского двора и свыше пяти лет вел гражданскую войну против правительства Анны. Эта война в конце концов (в феврале 1347

г.) привела его на императорский трон. Палама открыто осудил переворот, разрушивший политическое равновесие Империи. Он остался лояльным императрице Анне, но отказался следовать политике патриарха. Весной 1343 г. последний по причинам чисто политическим велел его арестовать, однако, чтобы скрыть наличие этих причин, обвинил в ереси. По поручению патриарха Акиндин издал опровержение учения Паламы, на которое тот незамедлительно ответил из тюремной камеры.

В 1344 г. Калека, будучи на вершине власти, отлучил от Церкви Паламу, как и всех его сторонников, и рукоположил Акиндина во иерея. Анна не поддерживала богословских обвинений, возводимых против Паламы, она опасалась его как политического противника, но почитала как богослова и служителя Церкви. В начале 1347 г. она созвала собор, который низложил патриарха.

На следующий день Кантакузин вошел в столицу и затем председательствовал на нескольких соборах, благоприятных для Паламы. В мае 1347 г. учитель исихазма был хиротонисан во архиепископа Фессалоникского. Наиболее значительный собор состоялся в июле 1351 г. Он осудил последнего противника Паламы, философа Никифора Григору. «Томос», опубликованный этим собором, является официальным актом, которым православная Церковь утвердила учение Паламы. В течение XIV в. эти соборные постановления были подтверждены решениями других поместных соборов. Их содержание вошло в «Синодик Православия» и с тех пор включено в богослужебные книги.

В качестве архиепископа большого города, столицы Македонии Григорий с замечательной паstryрской ревностью действовал в самых разных областях. Лучшее свидетельство тому – его проповеди. В XIV в. в Фессалониках происходила настоящая социальная революция. Город очень дорожил добытой благодаря восстанию «зилотов» против знати определенной независимостью – по примеру итальянских городов. Поэтому архиепископ, назначенный центральной константинопольской властью, был принят не сразу. Палама

остался верен принятой им политической линии, целью которой было сохранение единства империи в руках единственного человека, способного его удерживать – Кантакузина. И, однако, он сумел покорить жителей Фессалоник. Его проповеди против социальной несправедливости часто бывали очень строги, ибо это и было причиной беспорядков в городе. Несмотря на остроту политических событий, в которых активно участвовал учитель исихазма, проповеди его, замечательные своей простотой, почти никогда не лишены богословского содержания, сосредоточенного на тайне Христа.

Последние годы Григория отмечены неожиданным эпизодом. Во время морского перехода из Фессалоник в Константинополь галера, на которой он плыл, была захвачена турками. Пассажирам пришлось почти год прожить в уже захваченной турками Малой Азии. Письма Паламы и документы, касающиеся плена, являются во многих отношениях показательны. Они, с одной стороны, показывают необычайную терпимость турок к христианам – и к жителям покоренных территорий, и к пленным. С другой стороны, они показывают большой интерес пленного архиепископа к исламу. Он дружески спорил с сыном эмира Орхана и даже надеялся, что «вскоре настанет день, когда мы сможем понять друг друга». Из текстов видно, что этот выдающийся представитель византийской Церкви, несмотря на всю свою традиционную верность константинопольской Империи, четко отличал особую миссию Церкви от политических интересов Византии.

Таким образом, византийский исихазм с его последовательным христоцентризмом и религиозным абсолютизмом подготавливал провиденциальное выживание восточного христианства под четырехсотлетним мусульманским господством.

Палама умер 27 ноября 1359 г. в городе, где был епископом. В 1368 г. он был канонизирован вселенским патриархом Филофеем, своим учеником и другом. И по сей день он – вслед за покровителем города святым великомучеником Димитрием – самый почитаемый в Фессалониках святой.

Богословие исихазма

Византийские монахи впервые нашли в Варлааме противника, оружием которого была вероучительная система, ставившая под вопрос сами основания исихастской мистики. Поэтому им пришлось излагать и защищать свое собственное учение. Это было воистину решающим испытанием, и результаты его показали, насколько глубоко исихазм XIV столетия был укоренен в традиции греческих отцов и ранней Церкви. И действительно, во всем своем творчестве Палама включает мистическую традицию, восходящую к Евагрию и Макарию, в объективную систему христианской мысли, основанную на Священном Писании и на глубоком знании Отцов. То или иное субъективное проявление этой традиции, та или иная спорная практика – в особенности «Метод» Никифора – могли стать предметом для недоразумений. Но Палама дал им окончательное истолкование в свете жизни в Иисусе Христе в самом сердце церковной общины. Таким образом, вся история исихазма (безмолвничества) достигает своего полного и органического развития, теснейшим образом связывающего ее с Преданием Церкви.

Варлаам основывал свою позицию на двух предпосылках:

1.На постулате аристотелевском, что всякое познание, включая и познание Бога, происходит от восприятия через чувственный опыт;

2.На постулате неоплатоническом, основанном также и на христианских авторах, в особенности на Псевдо-Дионисии, согласно которому Бог превыше чувственного опыта и потому непознаваем.

Варлаам считал, что всякое познание Бога должно быть косвенным, всегда происходить «через существа», воспринимаемые чувственно. Поэтому и само мистическое знание может быть реальным только «символически».

Весь спор был сосредоточен на этих постулатах Варлаама, заимствованных из греческой философии.

Палама видел в древних философах известную ценность, но только в плане естественном. Он не мог принять натурализм варлаамовой мысли, которая на деле отрицала возможность непосредственного воздействия Духа Святого на познание человеком Бога. Он писал:

«Я говорю, что из даров Бога одни природны и даны всем вообще до закона, в законе и после закона, а другие сверхприродны, духовны и отличительным образом таинственны, причем ставлю последние выше первых, то есть избранников духовной премудрости поднимаю выше всей эллинской толпы, в числе же природных даров Бога называю философию и изобретенные человеческим разумом науки... Я... чту... все по достоинству».⁵¹

Исходя из этого Палама отказывал в каком-либо доверии тому, что античные философы говорили о богоопознании. Он создал, напротив, реалистическое учение о сверхъестественном познании, независимом от любого чувственного опыта, но дарованном в Иисусе Христе человеку в целом – душе и телу,ирующему уже здесь, на земле, достигать предвосхищения конечного обожения и видения Бога не своими силами, но благодатью Божией. В этом контексте учитель исихазма оправдывает, между прочим, психофизический образ молитвы, противопоставляя неоплатоническому спиритуализму антропологии Варлаама библейское представление о человеке: тело вовсе не является темницей души, ибо само оно получает благодать таинств и залог конечного Воскресения. Почему же ему не участвовать в «чистой молитве»?

Далее проиллюстрируем изложенные Паламой основные положения несколькими текстами из его «Триад в защиту священнобезмолвствующих», сочинения, лишь недавно впервые изданного и переведенного. Григорий всегда начинает с общей критики эллинской философии:

«Некоторые люди, сочтя маловажной стоящую перед христианами цель, обещанные нам в будущем веке несказанные блага, променяли богоопознание на мирскую мудрость и хотят ввести ее в собор философствующих во Христе. В самом деле, всех, кто не изучил наук, они

объявляют нечистыми и несовершенными; стало быть, всем надо решительно приняться за эллинские науки, презреть евангельские заповеди, – еще бы, ведь через них никак не избавишься от незнания того, что эти люди называют науками, – и с насмешкой уйти от сказавшего: «Будьте совершенны » и «Если кто во Христе совершен...» и «Мы проповедуем среди совершенных» [то есть от апостола Павла, которому принадлежат эти слова: 1Кор. 14, 20, ср. Мф. 5, 48; Флп. 3, 14–15; Кол. 1, 28; 1Кор. 2, 6]... не от их, говорю, незнания избавившись, а от незнания Бога и божественных учений, насколько такое осуждается нашими богословами, улучшив весь свой обычай согласно с их наставлениями, наполнившись ты божественной мудростью, станешь подлинно образом и подобием Бога ».⁵²

Нет ли в рассуждении Паламы заблуждения? Следуя апостолу Павлу, он провозглашает превосходство благодати над природой; очень похоже это делает великий западный учитель благодати блаженный Августин. Но в то же время Палама защищает и психофизический способ молитвы, которому учит Никифор Подвижник. Еще и сегодня этот метод многие представляют слишком похожим на своего рода христианскую йогу, автоматически дающую контакт с Богом, ставя благодать в зависимость от техники естественной, грубой и, во всяком случае, чисто человеческой.

Но критика Варлаамом исихастской молитвы основывается в действительности на спиритуалистической предпосылке (как и у многих современных критиков), предпосылке, отождествляющей сверхъестественное с нематериальным. Даже сама мысль, что человеческое тело может быть сосудом благодати, казалась калабрийскому философиу нетерпимым заблуждением. Для Паламы же, как и для всей монашеской традиции, связанной с сочинениями Псевдо-Макария, напротив, это было вполне очевидным фактом, в особенности с тех пор, как Сам Сын Божий воспринял плоть во чреве Марии и основал на земле видимую Церковь, которая может и должна освящать всего человека благодатью своих таинств, давая ему этим залог телесного воскресения в последний день. Именно в этом

сосредоточен главным образом весь спор между Варлаамом и Паламой: это то, что всегда противопоставляло Писание и эллинизм, Иерусалим и Афины, апостолов и философов, религию Воплощения и телесного воскресения и религию развоплощения и бессмертия души.

Приведем несколько текстов, касающихся понятия «возвращения в себя», предполагаемого исихастским методом и понимаемого монахами не только в духовном, но также и в телесном смысле.

«Если Сын Божий не только соединил с нашей природой – о, безмерность человеколюбия! – Свою Божественную сущность и, приняв одушевленное тело и разумную душу, «явился на земле и обращался среди людей "(Вар. 3, 38), но – о изобилие нуда! – смешивая себя через причастие Своего святого тела с каждым из верующих, Он соединяется и с самими человеческими существованиями, становясь одним телом с нами и делая нас храмом всего Божества – потому что в теле Христове «телесно живет вся полнота Божества «(Кол. 2, 9), – то неужели Он не просветит и не озарит души достойных причастников божественным блеском Своего тела в нас, как Он осветил тела учеников на Фаворе? Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружавших Его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза; теперь, смешавшись с нами и живя в нас, оно тем более должно озарять душу изнутри ».⁵³

Здесь ясно показаны те антропологические и богословские рамки, в которые Палама включает исихастскую духовную жизнь. После Воплощения тела наши стали «храмом живущего в нас Святого Духа» (1Кор. 6, 19). Именно там, в нашем собственном теле, мы и должны искать Дух, в теле, освященном таинствами и привитым Евхаристией к телу Христову. Теперь Бог находится внутри нас. Он – уже не вовне. Поэтому мы обретем Фаворский свет внутри себя. Апостолам было дано лишь внешнее видение, поскольку Христос еще не умер и не

восстал из мертвых, но теперь все мы являемся членами живой реальности Его Тела, Церкви.

Таким образом, христианское мистическое «возвращение в себя» имеет совершенно иное значение, чем сократовское «познай самого себя».

«Если разберешь, каков для них смысл этой заповеди, обнаружишь пучину злоучения: исповедуя переселение душ, они считают, что человек достигнет самопознания и исполнит эту заповедь в том случае, если узнает, с каким телом был связан прежде, где жил, что делал и чему учился... И вот пока они учат таким вещам через «Знай самого себя», неспособные заметить обман люди думают, будто здесь говорится что-то согласное с нашими отцами!»⁵⁴

Отвечая на критику калабрийца, учитель исихазма задает вопрос: «Если даже свет Отчий в лице Иисуса Христа мы носим, для познания славы Святого Духа, как в скучельных сосудах, в телах, то неужели поступим недостойно благородству ума, если свой собственный ум будем сдерживать внутри тела?»⁵⁵

И сам же отвечает: «Духовная сладость, переходящая от ума на тело, и сама нисколько не ухудшается от общения с телом, и тело преображает, делая его духовным, так что оно отбрасывает злые плотские стремления и уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней, от чего и весь человек становится тогда «духом», как написано «Рожденный от Духа есть дух» (Ин. 3,6; 8)» (Там же. С. 166). («Триады». II, 2. Пар. 9. С. 336–338).

Так Палама восстанавливает материю в ее достоинстве, которое всегда стремился отрицать в ней эллинский спиритуализм. Палама как бы вновь открывает смысл таких новозаветных терминов, как «дух» (πνευμα), "душа" (ψυχή), "тело" (σωμα), "плоть" (σαρξ), в которых противопоставляется не дух материи, а Сверхъестественное – тварному миру. Действительно, человеческий дух столь же радикально отличен от Бога, как и тело; и, даря Свою благодать, Бог спасает всего человека, его душу и тело. Авторитет Писания Палама

противопоставляет той мистике небытия, которую готов был принять эллинизированный ум Варлаама.

«Страстную силу души надо представить Богу живой и действенной, чтобы она была живой жертвой, как сказал апостол о нашем теле: «Призываю вас ради милосердия Божия представить ваши тела в жертву живую, святую, Богу угодную » (Рим. 12, 1). Как принести наше живое тело в угодную Богу жертву? Когда наши глаза смотрят кротко... и тем привлекают и приносят нам милость свыше; когда уши внимательны к божественным поучениям, так чтобы не просто слышать их, а по слову Давида «запоминать заповеди Божий для исполнения их» (Пс. 102, 18)... когда язык, ноги и руки служат Божьей воле. Так что же? Разве это делание Божьих заповедей – не общее действие души и тела ? Как же можно говорить, что «все энергии, общие душе и телу, наполняют душу мраком и ослепляют ее (как это говорит Варлаам) "?⁵⁶

Мы видим здесь, какая пропасть разделяет исихастскую мистику и индуистскую нирвану. Христианский мистик ищет новой жизни во Христе, жизни, активной для всего своего существа, и он знает, что благодать Крещения и Евхаристии уже дала ему эту жизнь; кроме того, он ищет ее внутри своего собственного существа. Поэтому исихастское движение XIV в. никоим образом не проповедовало индивидуалистический и субъективный мистицизм, а, наоборот, вызвало возрождение сакраментальной жизни Церкви. Сам Палама говорит, что в двух таинствах, Крещения и Евхаристии, содержится все наше спасение, ибо они охватывают все домостроительство человека.⁵⁷ В своих проповедях в Фессалониках Палама строго требовал послушания церковным предписаниям относительно воскресной Литургии, ибо человек, презревший воскресную Литургию, далек от Бога (Беседа 50). Он говорит также чуть ли не о ежедневном причащении (Беседа 38).

Неизбежным следствием антропологии и христоцентрической мистики Паламы стала защита им такого понимания истории, которое снова столкнуло его с языческим эллинизмом и делает его возобновителем духа Писания. Он

будто вдохновляется знаменитой мозаикой IX в., возвышавшейся над ним, когда он проповедовал там, в куполе собора св. Софии в Фессалониках, где Христос вознесся на небо, но надпись напоминает слова, сказанные ангелами ученикам: «Мужи галилейские, что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придает таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо». (Деян. 1, 11). Христос Вознесения есть также Христос Второго Пришествия. Духовный путь, основанный на двух исторических фактах: прошедшем – воплощении Бога Слова, и будущем – телесном воскресении последнего дня – никогда не будет игнорировать историю, как ее игнорировала греческая античность. Как говорит О. Кульманн, греки понимали счастье «пространственно», определяя его как «здесь и тамошнее»; но в Священном Писании оно всегда обусловлено «настоящим» и «будущим».⁵⁸ Христианин, в самом деле, не ищет освобождения от истории, потому что он не ищет освобождения от тела; но ему известен и конец, и смысл истории. Он обладает сакраментальным залогом будущего Царства в себе самом, и вся его жизнь заключается в достижении возможно наиболее полного осуществления этого залога, явления уже здесь, на земле, того блаженства, которое обетовано избранным.

Для понимания богословия Паламы и тех образов, которые он употребляет для его выражения, необходимо иметь в виду эту эсхатологическую перспективу в его мышлении. Например, термин «Фаворский свет», которым исихасты всегда описывают свой опыт Богообщения. Ибо они отождествляют являемую святым божественную реальность со светом, который явился Господним ученикам в Преображении на Фаворе. Такое отождествление они считают оправданным не только в качестве символа, но как нечто совершенно реальное. Действительно, святоотеческое Предание единодушно истолковывает евангельское повествование о Преображении как предвосхищение Второго Пришествия. Но это Второе Пришествие уже теперь есть живая реальность для христианина в его сакраментальной жизни и духовном опыте: будущее Царство – уже «внутри нас» (Лк. 17, 21), предвосхищая полное

свое явление в славе последнего дня. Эта «осуществленная» эсхатология не есть ли основная тема новозаветных экклезиологии и духовности? Палама выступал за «сверхрациональное познание» и против рационализма калабрийского философа.

«Обще всем вообще верующим во Христа сверхразумное знание... Христос приидет в славе Отца, вславе же их Отца, Христа, и праведники воссияют как солнце (Мф. 13, 43) и будут светом и узрят свет, радостное и всесвятое, одному лишь чистому сердцу доступное зрелище, которое ныне по мере является как залог тем, кто превзошел все проклятое через бесстрастие и все чистое через беспримесную и невещественную молитву, но тогда – явственно обоговорит сынов Воскресения (Лк. 20, 36), соувековеченных и сопрославленных с Дарующим нашей природе божественную славу и сияние ».⁵⁹

Как писал Палама в приведенном выше отрывке, разница между апостолами, восшедшими с Иисусом на Фаворскую Гору, и нынешними христианами заключается в том, что Петр, Иаков и Иоанн видели свет «совне» как нечто сверхъестественно явленное их телесным глазам, тогда как теперь христиане, соединенные в таинствах с Искупителем после Его смерти и Воскресения, могут созерцать свет внутри, в своих собственных сердцах. Они могут пожинать плоды полученного дара, все более явственно узнавать его божественный характер, встречать Самого Бога. Это и есть, в частности, та цель, к которой стремятся монахи, потому-то они и являются новозаветными пророками.

Этот пророческий характер монашества налагает на него особую ответственность за всю Церковь, а не только за индивидуальное спасение монахов. Не заменяя собой иерархию, имеющую учительную власть, хранительницу Предания и сакраментальной структуры Церкви, монахи могут также играть свою роль в выражении богооткровенной истины, в той мере, в какой истина и святость – нераздельные реальности. Именно такое понимание церковной функции монашества него пророческой роли в истории спасения

заставило Паламу оставить афонское уединение, ввергло в догматические споры, вынудило принимать активное участие в политической и социальной жизни его времени.

Христианский экзистенциализм

В противовес номинализму Варлаама мысль Паламы является торжественным утверждением имманентности Бога в истории и в человеке. Бог открывает себя миру не только «посредством тварного», но и непосредственно, в Иисусе Христе.

«Веемы познали Сына со слов Отца, поучавших нас свыше (Мф. 3, 16–17). Сам Дух Святой и сам неизреченный свет показали нам свидетельство Отца о возлюбленном Сыне; Сам Сын открыл нам имя Своего Отца и, будучи взят на небеса, обещал ниспослать к нам Духа Святого, чтобы он пребывал с нами во веки (Ин. 14, 16); и сам Дух Святой, придя и обитая в нас, возвестил и преподал нам всю истину (Ин. 16, 13). Как же тогда мы познаем Бога через одно только тварное?.. Выходит, кто не имел опыта супружества, тот не знает и как Бог сопрягается с Церковью, поскольку не умеет заключить по аналогии из своего опыта, и ты посоветуешь всем избегать девства, чтобы найти это твое богопознание? Но тебя опровергнет Павел, который, будучи неженатым, первый провозгласил: тайна сия велика, но – в отношении Христа и Церкви (Еф. 5, 32) ».⁶⁰

«Бога созерцают «видимо, а не в загадках» (Чис. 12, 8);... Он срастается с достойными как с Собственными членами и единится с ними вплоть до всецелого вселения во всецелых праведников, равно как и они всецелыми всецело вселяются в Него;... «Дух через Сына изобильно изливается на нас» (Тит. 3, 6), однако не сотворяется».⁶¹

Палама утверждает, что видение святыми Бога – совершенная реальность, постоянно повторяя, что благодать, являющая Бога, так же, как свет, озаривший учеников на Горе Фаворской, нетварна. В терминологии Паламы, как и других греческих Отцов, именно нетварный характер совершенно отличает Бога от всех других существ. Существам этим свойственно состояние тварности; но когда они превосходят границу своей тварности посредством общения с Богом, то они

участвуют в жизни нетварной. Восточное богословие никогда не прибегало к идее «тварного сверхъестественного»; то, чего ищет христианин, то, что Бог дарует ему в благодати таинств, есть божественная жизнь, обожение. Поэтому, согласно Паламе, познание Бога не означает обязательно, чтобы познающий субъект был внешним по отношению к познаваемому объекту. Оно есть соединение в нетварном свете. Действительно, у человека нет никакой способности видеть Бога. Если же Боговидение существует, то только потому, что во всемогуществе Своем Сам Бог соединяется с человеком, сообщая ему то познание о Себе, которое имеет Сам. Говоря о сверхприродной способности Боговидения, дарованной нам пребыванием в нас Духа, Палама пишет:

*«Если нет никакого другого действия, то видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и уподобляется видимому, вернее же сказать, без смешения единится с ним, будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя – видит свет; на то ли, что видит, – все тот же свет; на то ли, через что видит, – свет и здесь; и единение в том, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать, ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это все такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари».*⁶²

Такие примеры из сочинений учителя исихазма по существу выражают почертнутое из Священного Писания понимание того, что во Христе человеку дана власть «быть духом» (Ин. 3, 6).

Причастием Богу в его нетварной благодати человек сам становится Богом. Как говорит апостол Павел, «уже не он живет, а живет в нем Христос» (Гал. 2,20).

Однако в результате своего утверждения реальности обожения Палама был обвинен Варлаамом в мессалианстве. Одним из пунктов еретических учений мессалиан, или богомилов, осужденных византийской Церковью, было утверждение, что они «видят божественную сущность телесными глазами». Отвечая на это, Палама обратился к различию между божественной Сущностью и ее энергиями. Основные элементы этого различия имелись еще у святого

Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника. Видение «лицом клипу» не означало для Паламы «видения божественной сущности». «Сверхсущностный» Бог никоим образом не может отождествляться с каким-либо тварным понятием, в том числе с философским понятием сущности. «Беседуя с Моисеем, Бог сказал не: «Я есмь сущность», а «Я есмь Сущий»(Исх. 3, 14), не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе все бытие ».⁶³

Бог христиан, Бог Священного Писания, есть Бог Живой, но Он также существенно трансцендентен всякой твари. Даже являя Себя, Он остается непознаваемым в своей сущности, ибо откровение Его сущности означало бы сведение Бога на уровень твари и сделало бы человека «богом по природе». Поэтому всякое откровение, всякое приобщение или обожение есть свободный акт живого Бога, божественная энергия. Но сам Бог полностью не отождествляется с этим своим актом. Он остается превыше его, даже если в нем Себя всецело открывает. Ибо в действительности Бог обладает тварью и сообщает ей Свою собственную жизнь, тварь же не может обладать Богом, Который всегда остается единственным действующим лицом. Но познать божественную сущность означало бы обладать Богом. Целью богословия Паламы было согласование двух по видимости противоречивых фактов, которые оба неотъемлемо входят в святоотеческое Предание:

1.Откровение Бога в Иисусе Христе есть откровение полное, устанавливающее между Богом и человеком теснейший союз, который апостол Павел выражает образом единого Тела и который дает возможность видения Бога лицом к лицу.

2.Бог по природе непознаваем.

Совершенно очевидно, что обе эти истинны не могут быть согласованы в рамках философии сущности. Поэтому Палама исходит из того, что божественная экзистенция стала достижима в христианском опыте. Он устанавливает фактическое различие между божественным актом откровения – энергией – и непознаваемой сущностью. Это различие, утверждает он, не нарушает единства Божия, поскольку Бог, в Своей простоте, всецело присутствует и в Своей сущности, и в Своей энергии.

Не развивая здесь это ключевое утверждение паламитского богословия, подчеркнем только, что формулировка высказываемой им мысли исходит не из абстрактного умозрения, но является средством выражения тайны обожения в самом крайнем его реализме, в противовес номинализму византийских гуманистов.

«Если есть приобщающиеся Богу, а сверхсущная сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу. Уберешь то, что между неприобщаемым и приобщающимся, – о какой ущерб! ты отсек нас от Бога, отбросив связующее звено и положив великое и непроходимое зияние между тем Основанием и возникновением и устроением возникшего. Надо, видно, искать нам другого Бога, не только самодостаточного, самодействующего и обоживающего себя через себя же, но еще и благого, тогда он не удовольствуется простым движением самосозерцания, не только не нуждающегося, но и переполненного изобилием, тогда, желая по своей благости творить добро, он не обессилеет; не только неподвижного, но и движущегося, тогда он для всех будет присутствовать своими творящими и промыслительными исхождениями и энергиями; да просто надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы каждый по-своему приобщаясь Ему в меру нашей приобщенности мы существовали, жили и обоживались». ⁶⁴

На самом деле непознаваемый Бог Варлаама не может иметь истинное существование, и зачем тогда приходил Христос, если Бог остался недосягаемым для человека?

На философское возражение, будто Палама вводит «второго» и «низшего» Бога, помимо Единого Божества, он снова и снова отвечает, что никакое умножение проявлений Бога не может отразиться на Его единстве, ибо Он запределен таким категориям, как целое и части, и, пребывая непостижимым в Своей сущности, Он всецело открывает Себя в каждой Своей энергии как Бог живой.

*«Благость не есть часть Бога, премудрость – другая Его часть, и Величие или Промысл – еще другие; Бог весь есть всецело Благость, всецело Премудрость, всецело Провидение и всецело Величие. Ибо Он един без разделения на части, но обладая в Себе каждой из этих энергий, Он всецело Себя открывает в каждой из них. В каждой Он открывает Себя всецело присутствием и действием – едино, просто и нераздельно ».*⁶⁵

Так, в той мере, в какой оно утверждает, с одной стороны, исключительно христоцентрическую и сакраментальную основу «обожения», а с другой стороны – совершенную неприступность божественной сущности, паламитское богословие создает догматический синтез исихастской традиции. Безусловно, эти два аспекта христианской мысли являются основными аксиомами греческой патристики. Единственная оригинальность, на которую может претендовать Палама, это четкость, с которой он ставит и разрешает проблему. То, что в рационалистическом мышлении является неразрешимой и абсурдной дилеммой, становится в его словах самым адекватным выражением божественной Тайны. Бог есть одновременно и неприступная Сущность – ибо Он один Творец, Он один нетварен и открывает Себя там и в той мере, как Сам желает, но Он же – и Бог Живой, пожелавший открыть Себя в полноте человеку в Сыне Своем и сообщить человеку Свое собственное нетварное существование.

Противники Паламы обвиняли его в том, что он вносит в Бога двойственность: если энергия есть нечто иное, чем сущность, то нет ли здесь двух Богов? Палама и его последователи всегда отвечают на это утверждением, что по простоте Своего бытия Бог всецело и совершенно присутствует как в Своей сущности, так и в Своих энергиях. Таким образом, это становится истинно христианским разрешением проблемы связи между божественным Абсолютом и миром. Платон понимал эту связь – μεταζυ – как мир идей, имеющий собственное существование, по отношению к которому наш мир является лишь отражением. В корне несовместимый с библейским понятием творения *из ничего* платонизм со времен

Оригена был величайшим соблазном для восточнохристианской мысли. Окончательно он был побежден только Паламой, отвергшим всякую автономную реальность между Богом и тварью. Единственной такой реальностью является сам Бог в Своем свободном снисхождении. Как говорит св. Максим, Он «умножает Себя», чтобы сделаться доступным множеству существ. Поэтому божественные энергии – не «предметы», отличающиеся от единого, высшего «предмета», – сущности Божией. Благодать – творящая, искупляющая или обоживающая – не есть предмет, которым Бог награждает тварное, но есть проявление бытия живого Бога.

Таким образом, несогласие между Паламой и его противниками проистекало из их философии сущности, которая не могла принять реальности Бога Священного Писания, одновременно трансцендентного и живого. Их эссециалистской философии учитель исихазма противопоставил экзистенциальный персонализм, применяя понятие божественной «простоты» не к сущности, а к личному Божественному Бытию, открывающемуся и как Сущность, и как свободные действия или энергии Бога. Оригинальность паламитского ответа на эссециалистское понимание Бога заключается не в добавлении к божественному Существу дополнительного элемента – энергий, а в том, что, придерживаясь совершенной трансцендентности Бога, он мыслил Его экзистенциально.

Мысль Паламы, когда он говорит о Боге как действующем субъекте, очень ясна. Тогда он чувствует себя ближе к реальности, нежели когда, с большим или меньшим успехом, он пытается выразить свою мысль в понятиях и философских терминах, которые неизбежно ведут к представлению о Боге как предмете познания, тогда как на самом деле Бог не может стать для человека предметом; напротив, в богоопознании Он есть единственная действующая сторона. Даже различение между сущностью и энергиями не вменяется Богу в необходимость; Сам Бог в Своем всемогуществе и свободном снисхождении принимает разнообразное бытие.

«В изобилии Своей милости к нам Бог выходит Своей неотчуждаемой сверхъестественной силой из запредельности, непостижимости и таинственности, делаясь причастным уму и невидимо зорким».⁶⁶

В заключение мы приведем отрывок из рождественской проповеди величайшего православного богослова XIX в., Московского митрополита Филарета. Выражения его очень похожи на слова учителя исихазма, и это свидетельствует о постоянном пребывании этого богословия в восточной Церкви:

«Бог имел высочайшую славу от века... Слава есть откровение, явление, отражение, облачение внутреннего совершенства. Бог от вечности открыт Самому Себе в вечном рождении единосущного Сына Своего, и в вечном исхождении единосущного Духа Своего; и таким образом единство Его во Святой Троице сияет существенною, непреходящею и неизменяющею славою. Бог Отец есть Отец славы (Еф. 1, 17); Сын Божий есть сияние славы Его (Евр. 1, 3) и Сам имеет у Отца своего славу, прежде мир не бысть (Ин. 17, 5); равным образом Дух Божий есть Дух славы (1Пет. 4, 14). В сей собственной, внутренней славе живет блаженный Бог превыше всякия славы, так что не требует в оной никаких свидетелей и не может иметь никаких участников. Но как, по бесконечной благости и любви Своей, Он желает сообщить блаженство Свое, иметь благодатных причастников славы Своей: то подвизает Он Свои бесконечные совершенства, и они открываются в Его творениях; Его слава является небесным силам, отражается в человеке, облекается в благолепие видимого мира; она даруется от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие тварей... Как же скоро Божество в человечестве: то и вся нам Божественных силы Его, яже к животу и благочестию, поданы (2 Пет. 1, 3); и потому наша немощь восполнена будет силою Божией; наша неправда изглаждена будет правдою Божией; наша тьма просвещена будет светом Божиим... Се славная тайна и таинственная слава настоящего дня! Небесные служители

света прежде нас увидели зарю сея славы и тотчас, обратясь к нам, воскликнули: слава в выших Богу! Теперь уже не заря, но полный день сея славы: да востанет и наша слава: да взыдет взаимно к небожителям ".⁶⁷

Исихазм после Паламы

Христианский Восток с XIV в. по сей день

В Византии XIV столетия Палама не был единственным учителем мистики. Рядом с ним стоит притягательная личность преп. Григория Синаита. Мы уже говорили об этом строгом учителе, не принимавшем участия в вероучительных спорах с Варлаамом и ему подобными. Но, живя в Болгарии, он очень много сделал для распространения исихастской мистики в странах славянского языка. В области духовной жизни его влияние было даже сильнее, чем влияние Паламы. Егонебольшие труды о молитве в их целом дают нам подробный исихастский Устав. Их бесчисленные указания основаны на тщательном наблюдении за психологическими состояниями, переживаемыми монахами; с ними соседствуют предписания для «чистой молитвы» и использования психофизического метода Никифора. Сочинения Григория Синаита систематизируют всю исихастскую традицию, включая и умозрительную, интеллектуалистскую мистику Евагрия и прореческий дух Симеона Нового Богослова, и духовное учение о сердце, восходящее к Макарию. Эта систематизация Григорием Синаитом исихастской духовности одновременно и облегчила Паламе его богословский синтез, и сделала его более нужным.

Хотя Григорий Синайт и Палама жили на Афоне одновременно, мы не знаем, каковы были отношения, возможно, существовавшие между ними. Это отсутствие сведений может навести на предположение, что поначалу между двумя представляемыми ими тенденциями было некоторое соперничество.

Во всяком случае, если между двумя учителями и были расхождения, они не повлияли на их учеников; Марк, Исidor, Каллист и другие близкие к Синайту люди в Константинополе становились самыми ревностными сторонниками богословия Паламы. Более того, болгарские ученики Григория настояли на подтверждении постановлений константинопольского Собора 1351 г. Тырновским патриархатом. Так выработанное Паламой и

утвержденное Церковью богословское догматическое построение было принято всей исихастской традицией в целом.

В самых широких слоях византийского монашества «чистая молитва» отождествлялась исключительно с «молитвой Иисусовой» и мистикой Имени. «Метод» Никифора, хотя и очень распространенный, играл лишь подчиненную роль; а если исихастская духовность проникала в богослужебные уставы монашеских общин, она расширяла и обогащала их, но не стремилась их заменить. По этому поводу мы приведем здесь текст, который позже стал широко известен: «Сотницу» Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, двух афонских монахов второй половины XIV в.

«Начало всякого Боголюбезного действования есть с верою призывание спасительного имени Господа нашего Иисуса Христа, – так как Он сам заявил: без Мене не можете творитиничесоже (Ин. 15,5), – и с сим призыванием мири любовь: мир, ибо молитсия подобает, как говорит Апостол, без гнева и размышления (1Тим. 2,8); любовь, ибо Бог любы есть, и пребываи в любви в Бозе пребывает, и Бог в нем (1Ин. 4, 16). Сии же – мир и любовь не только благоприятною делают молитву, но и сам опять из сей молитвы рождаются и воссияют, как неразлучные божественные лучи, и возрастают и в совершенство приходят".⁶⁸

«Теперь, как нам кажется, прилично изложить блаженного Никифора естественный некий метод (способ, прием) входления внутрь сердца вниманием чрез дыхание, который способствует к сосредоточению помышлений ума...

Паче всего вообще, таковый подвиг успешно совершается умом, содействием божественной благодати, при сердечном, чистом и непарительном призовании Господа нашего Иисуса Христа, а не одним этим естественным приемом схождения в сердце путем дыхания, или этим уединением в безмолвном и несветлом месте. Да не будет!

Ибо сие не другого ради чего святыми отцами придумано, как только ради того, что это содействует к собранию мыслей, к возвращению ума от обычного ему парения к себе самому и сосредоточению его внимания...

Знай и то, брате, что всякой метод или прием, всякое правило и, если хочешь, эти разные делания, потому устанавливаются и узаконяются, что мы не можем еще чисто и непарительно молиться. поскольку, когда сие, благоволением и благодатию Господа нашего Иисуса Христа, совершится в нас, тогда мы, оставя многое и разнообразное, непосредственно паче разума соединяемся с Единым Единичным и Едinyaщим ».⁶⁹

Победа паламизма была важна и для византийского богословия. Она освободила его от «консервативного повторения» и окончательно поставила на путь сакраментального и библейского реализма, путь восточной традиции, которой угрожала, однако, волна номиналистического гуманизма. В этом отношении ярким примером является личность Николая Кавасилы.

Под эгидой императора Иоанна VI Кантакузина (1347–1354) Кавасила начал карьеру гуманиста и дипломата. Как и Кантакузин, и Димитрий Кидонис, он принадлежал к группе образованных людей, страстно преданных греческой античности. Все как будто складывалось так, чтобы сделать из него противника паламизма, такого же, как другие. Кидонис, например, поддался этому соблазну: он думал, что западная схоластика лучше сохранила греческую философию, нежели афонские скиты. Он стал восторженным томистом, перевел на византийский греческий язык (*язык образованных византийцев эпохи свят. Григория Паламы по грамматической норме фактически не отличается от классического языка эпохи Платона. – В.А.*) «Сумму» Фомы Аквинского и умер членом Римской церкви. Кавасила долго колебался в выборе своего пути. Но в конце концов он признал в паламизме истинное православие и стал проповедовать сакраментальную и церковную мистику, то есть основную ценность, защищавшуюся Паламой. Николай остался до конца верным другом Иоанна Кантакузина, который после своего отречения в 1354 г. стал монахом, и, посвятив себя богословию, написал несколько книг с возражениями противникам паламизма.

Кавасила лишь время от времени вмешивался в богословские споры. Это может показаться отсутствием интереса к догматическому аспекту проблемы как таковому. Но, как упоминалось выше, сам Палама стремился только к одному- найти богословские формулировки, чтобы выразить реальность откровения Божия в Иисусе Христе. Поэтому «Жизнь во Христе» Николая Кавасилы есть поистине торжественный манифест паламизма, тем более что в это самое время все в гуманизме Ренессанса утверждало: вся жизнь человека заключается в самом человеке! Как мы видели, по мысли Паламы, вся исихастская мистика основана на таинствах, в особенности, на Крещении и Евхаристии. В этом Кавасила следовал за ним. Его «Жизнь во Христе» состоит из подробного разъяснения трех таинств, включающих человека в Церковь: Крещения, Миропомазания и Евхаристии, в отличие от известных опытов психологического «подражания».

«Посредством сих священных таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце правды и умерщвляет жизнь, сообразную с сим миром, и восстанавливает жизнь премирную... в смертное и изменяющееся тело ввел жизнь постоянную и бессмертную ».⁷⁰

Как и Палама, Кавасила защищает понятие мистического богопознания и так же, как и он, видит в этом познании плод Крещения. Он цитирует Иоанна Златоуста: «Как скоро мы крещаемся, душа наша, очищенная Духом, делается светлее солнца. И мы не только взираем на славу Божию, но и сами получаем от нее сияние. Как чистое серебро, лежащее против солнечных лучей, и само испускает лучи не от собственного естества только, но и от блеска солнечного...»

В том дело крещения, чтобы разрешить от грехов, примирить Бога с человеком, усыновить человека Богу, открыть очи душевые для Божественного луча, словом сказать, приготовить к будущей жизни ».⁷¹

Кавасила говорит о таинстве Миропомазания, которое в православном чинопоследовании запечатлевает крещальное включение в Церковь, и затем описывает Евхаристию,

подлинное поклонение «в духе и истине». В заключение он возвращается к двум средоточиям исихастской духовности XIV в.: непрестанной молитве Именем Иисусовым и постоянному причащению.

«Чтобы могли мы об Нем всегда иметь размышление и сию всегда имели ревность, Его, как главный предмет помыслов – должны мы призывать каждый час... Будем же призывать Бога и языком, и волею, и помыслами, чтобы ко всему, чем согрешаем, приложить одно спасительное врачевство, ибо несть, сказано, иного имени, о иемже подобает спастися нам (Деян. 4, 12).»

А для всего этого достаточествоует, и доставляет ревности силу, и изгоняет прирожденную душу леность, истинно укрепляющий сердце человека хлеб, который, снизойдя с неба, принес нам жизнь, насыщения которым всячески нужно желать, и вечеря сия постоянно приступающих к ней сохраняет от голода, и более должного не надлежит удерживаться от сих таинств на том основании, что мы недостойны их, дабы не сделать душу более слабою и худшею всего, но приступая прежде к священникам с покаянием во грехах, надлежит пить очистительную Кровь⁷².

Следует отметить, что, как большинство Отцов, Кавасила настаивает скорее на идее постоянного приобщения Евхаристии, нежели на частом причащении. В их глазах сакраментальная жизнь не есть ряд отдельных эмоциональных переживаний, но жизнь цельная, самая реальность которой требует постоянного причастия к сакраментальной тайне, соединяющей нас в единое Тело со Христом.

«Для сего не одним телом облекся Он, но принял и душу, и ум и желание и все тому подобное человеческое, дабы можно было всецело соединиться с нами, и всецело обитать в нас, и нас разрешить в себя со всем нашим соединяя все свое; почему с согрешающими Он несообразен и несоединим с ними, ибо в сем только ничего общего у нас с Ним... Таковую силу и благодать имеет вечеря для приобщающихся, если, приступив к ней чистыми от всякого зла, и впоследствии не

привнесем ничего лукавого; ибо когда мы таковы итак приготовлены, ничто не препятствует Христу приискренно соединиться с нами. Тайна сия велика есть (Еф. 5, 32), говорит блаженный Павел, восхваляя сие единение. Ибо это и есть оный знаменитый брак, на который всесвятый Жених как деву приводит невесту Свою – Церковь ".⁷³

Таким образом, обожение, по мысли Кавасилы, включается в экулезиологический контекст: путь к Богу – это Церковь и таинства, ибо Церковь есть совершенно реальное Тело Христово. Отметим, что Николай использует этот образ, взятый у апостола Павла, в исихастском смысле и, точнее, в контексте антропологии св. Макария. Ведь не только «голова», сколько «сердце» есть главнейший орган тела, престол ума. Таким образом, Кавасила смело дополняет Павлов образ Христа как Главы образом Христа как сердца Церкви, чтобы лучше выразить, что Он в Церкви – единственный источник жизни.

«Дабы сodelаться членами Христовыми, сие, и при действии всякого иного священного таинства, совершенное дарует нам Хлеб жизни. Ибо как члены живы посредством главы и сердца, так ядый, сказано, Мя и той жив будет Мене ради (Ин. 6, 57)... Что свойственно только сердцу и голове, мы (Им) движимся и живем, и в сем уподобляемся Ему, как и Он имеет жизнь... Он (нам) доставляет, как сердце или голова членам, жизнь ».⁷⁴

«Тот, кто избрал жизнь во Христе, неизбежно должен жить в зависимости от этого сердца и этой головы, поскольку именно оттуда к нам приходит жизнь... Члены наши должны сохраняться в чистоте потому, что они члены Христовы: поскольку мы зависим от этого сердца, которое есть Христос, мы должны иметь те же чувства и те же желания, что и Он ».

Таким образом, так же, как безмолвник сводит свой ум в сердце, чтобы там найти Бога, благодаря засадкам крещальной благодати, так и все христиане, члены Тела Церкви, должны обращаться к Сердцу этого Тела, Христу.

После падения Константинополя исихастская традиция на Востоке не умерла. Благодаря своей простоте и

непосредственности своих правил она стала руководством для монахов и мирян, которые в течение четырех столетий магометанского владычества, будучи лишены школ, литературы и образованного духовенства, свято хранили сокровища православной духовной жизни.

Афон оставался главным центром религиозной жизни, и его библиотеки отвечали нуждам тех очень немногих ученых этого времени, которые изучали святых Отцов. Там научились «чистой молитве» Максим Триволис – известный в России XVI в. как Максим Грек и Никодим Святогорец (1748– 1809).

Никодим, монах афонского монастыря Дионисиу, был ученым эрудитом, весьма плодовитым духовным писателем, в истории исихазма он занимает особое место. В сотрудничестве с Макарием, епископом Коринфским, он в 1782 г. издал в Венеции большое собрание святоотеческих текстов о чистой молитве, названное «Добротолюбие». Это издание познакомило современный ему мир с традицией Иисусовой молитвы. До появления в последние десятилетия множества детальных исследований, «Добротолюбие» было основным источником, из которого и восточные монахи, и западные ученые могли узнавать о мистических сочинениях Евагрия, Макария или Никифора Подвижника. Собрание Никодима оставляет желать многого в отношении текстологии, но, переведенное на славянский, а затем и на русский язык (с многими добавлениями), оно стало главным источником великого возрождения исихазма в XIX в. в России и других православных странах.

Никодим обладал открытым умом и неутомимым усердием в созиании материала. Он повсюду отыскивал тексты, способные распространять и оживлять на Востоке практику непрестанной молитвы. Учение о такой молитве он нашел и в двух западных трактатах: «Невидимая брань» Скуполи и «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы. Не называя авторов, он опубликовал эти труды, адаптировав их и оставив в греческом переводе их заглавия: Ἀαράτος πολεμός (Аоратос Полемос. Венеция, 1796); Πνευματικά γυμνασμάτα, (Пневматика Гимнасмата. Венеция, 1800). Никодим, конечно, обладал

достаточной критической проницательностью, чтобы увидеть различие между этими западными сочинениями XVI в. и духовной жизнью Отцов-пустынников. Но он опубликовал их, желая показать универсальность практики постоянной молитвы, которая в разнообразных исторических формах является повсюду основной характеристикой всякой истинной духовности (не собираясь здесь решать интересный и малоисследованный вопрос о соотношении сочинений преп. Никодима Святогорца с их одноименными прототипами (а к этим параллелям можно многое добавить, например, книги «Об истинном христианстве» немецкого пietista И.Арнданта и святителя Тихона Задонского), укажем только, что даже по объему «Духовные упражнения» преп. Никодима более чем в три раза превышают их иезуитский аналог. – В.А.).

Независимо от своего интереса к западным авторам, основываясь на одних только восточных Отцах, Никодим способствовал распространению частого причащения на Афоне, и в православной Церкви в целом. И в этом он верно следовал традиции исихазма. Он опубликовал на эту тему небольшой трактат («О частом причащении». Венеция, 1783), вызвавший ожесточенные нападки со стороны некоторых; однако в конце концов его учение было принято. Официальное постановление константинопольского Синода в августе 1819 г. завершило спор, утвердив, что в принципе верующие должны причащаться за каждой литургией, и рекомендовав причащаться каждое воскресенье (Mansi-Petit Collectio conciliorum 40, кол. 82). 31 мая 1955 г. Константинопольская патриархия издала постановление о канонизации Никодима, торжественно воздав честь его памяти. Сочинения его в наши дни снова становятся популярными: в Афинах только что вышло третье издание «Добротолюбия», и к его авторитету обращаются самые активные духовные движения, например, братство Зои, особенно настаивающее на частом причащении.

Труды Никодима имели глубокое влияние на развитие исихастской традиции не только в Греции, но и во всем православном мире. Его современник Паисий Величковский

(1722–1794) сделал труды эти широко известными в славянских странах.

Паисий родился на Украине, стал монахом на Афоне и там основал скит св. пророка Илии, который и по сей день является одним из трех самых больших центров русского монашества на Святой Горе (*В настоящее время большие русские скиты, св. Илии и св. Андрея, заняты греческими монахами: русские монахи владеют монастырем св. Пантелеймона. – В.А.*). Позже он ушел в Нямц, в Молдавию, где работал над восстановлением исихастских традиций в румынских и русских землях, состоял в постоянной переписке со многими русскими мирянами и монахами. Благодаря личным отношениям с Паисием первые старцы Оптиной Пустыни познакомились с Иисусовой молитвой. Однако главным делом великого нямецкого старца было его славяно-русское издание «Филокалии» Никодима, озаглавленной «Добротолюбие» и опубликованной в С.-Петербурге в 1793 г. Паисий, переводя «Добротолюбие», не просто следовал текстам, как они были напечатаны в греческой «Филокалии». Он сам обратился к оригинальным текстам Отцов и перевел на русский язык труды, опущенные Никодимом, в частности, некоторые сочинения Григория Паламы, не вошедшие в греческое издание. Некоторые переводы Паисия до сих пор еще не изданы.

Труды Паисия распространились по России во множестве рукописных и печатных экземпляров. Мы видим, что неизвестный Странник покупает Добротолюбие за два рубля. Отцы Оптиной Пустыни пользовались ими, готовя новые переводы святых Отцов, а Феофан Затворник опубликовал в переводе на современный язык пересмотренное и расширенное издание Добротолюбия, которое и теперь еще является любимой духовной пищей русских монахов. И, наконец, в наше время мы становимся свидетелями настоящего «возрождения Добротолюбия» в Румынии, где готовится его расширенное издание на румынском языке.

Исихастская традиция в России

Исихазм был известен в монастырях России задолго до Паисия Величковского. Правда, до XIV в. нет точных сведений об этом. То, что мы знаем о русском монашестве киевского периода (с X по XII в.), связывает его прежде всего с общежительной традицией Студийского монастыря в Константинополе. Монгольское завоевание оставило нам мало документов, свидетельствующих о первых столетиях христианства на Руси, хотя нельзя отрицать, что традиция святого Иоанна Лествичника уже тогда могла принести плоды в великой северной стране.

Но мы имеем много свидетельств XIV-XV вв. о распространении широкого течения исихазма по всей России. В это время многие византийские сочинения переводились в Болгарии и Сербии, новых странах, стремившихся стать духовными наследницами Византии. Многие из этих переводов попали в Россию. Переводили и комментировали Отцов-пустынников и более поздних духовных писателей на Афоне, особенно в большом сербском монастыре Хиландар, где монахи – славяне непосредственно соприкасались с великими учителями безмолвия, а также в Болгарии, в Парории, где Григорий Синаит основал скит. Несмотря на политический упадок Византийской империи, вселенские патриархи второй половины XIV в. – Исидор, Каллист и, особенно, Филофей – все бывшие ученики Паламы – трудились над распространением его идей и своим усердным служением Православию завоевали непоколебимый авторитет в славянских странах.

Время от времени вставал вопрос, действительно ли «русский мистицизм» является непосредственным продолжением византийского исихазма. Некоторые из русских писателей пытались доказать независимость этого мистицизма, непосредственно рождающегося в душе русского народа. Эта точка зрения иногда неожиданно поддерживалась западными богословами, в глазах которых византийский исихазм есть не более чем заблуждение безграмотных монахов.

И поскольку они не могут отрицать реальности недавних явлений подлинной святости в России, то они и склоняются в пользу их чисто русского происхождения. Действительно, нельзя отрицать, что в русской среде исихазм приобрел некоторые новые черты. Русские святые меньше углублялись в отвлеченное богословие, проникновенное и поэтическое ощущение космоса приводило их к гуманизации исихастского мистицизма; кроме того, они более, чем греки, подчеркивали социальное значение отшельнического монашества. Тем не менее основное содержание духовной традиции оставалось неизменным. Русские делатели «умной молитвы» обращались только к греческим Отцам, ставшим им в большой мере доступными. Мы только что упоминали бесчисленные переводы, бывшие в их распоряжении начиная с XIV в. Эту традицию продолжал Паисий Величковский и, таким образом, к XIX в. русские располагали очень богатым собранием святоотеческих творений на своем языке. Из всех современных европейских языков на русский было сделано наибольшее число переводов греческих Отцов.

Нам многое известно о прибытии в Россию в конце XIV в. исихастов из Византии, известна их программа духовного обновления. Самый знаменитый из них – Киприан, митрополит Киевский (1376–1406), воспринявший традицию исихазма у учеников преп. Григория Синаита в Болгарии. План Киприана, связанный с особенностями положения в России, более всего касался социальных проблем. «Не в традиции отцов, – заявил он, – чтобы монахи владели землей и рабами; как могут они снова заниматься мирскими делами, отказавшись от мира и мирской собственности?». ⁷⁵ Так исихасты вошли в Россию XV в., чтобы проповедовать монашескую бедность, подобно великим нищенским орденам Запада. Как и во всей средневековой Европе, русская Церковь и монастыри владели огромными имениями, которые постоянно увеличивались вкладами и поддерживались особыми привилегиями.

Учение Киприана скоро привлекло последователей, особенно в северных монастырях, уже знакомых с исихастской духовностью. Ибо в середине XIV столетия преподобный

Сергий, великий основатель русского монашества, и многие его ученики предавались Иисусовой молитве. Богатая библиотека основанной Сергием Лавры Святой Троицы включала переводы Григория Синаита, сделанные в XIV в. Кроме того, многие монахи совершали паломничества на Афон и там учились безмолвничеству из самого его источника.

Среди таких паломников был Нил Майков (1433–1508), молодой монах Кирилло-Белозерского монастыря, находившегося в северных лесах, за верховьями Волги. По возвращении из Греции Нил основал скит на реке Соре, в 15 км от Кириллова монастыря. Там вместе с группой учеников он до конца жизни пребывал в умном делании. В конце XV в. для России – и всей Европы – начался новый исторический период: Средние века кончились, в наступившей эпохе потерял свою решающую роль в жизни общества тот религиозный идеал, который на Востоке воплощался в византийской теократии. В России в силу обстоятельств это изменение совпало с объединением страны под центральной властью всесильных московских князей, считавших себя законными преемниками восточных римских императоров. В действительности, Московское государство – этот факт отмечают слишком редко – было уже не средневековым государством: его правители черпали свои политические идеалы скорее у Макиавелли и в абсолютистских системах современной им Европы, нежели в византийской теократии, которая всегда в определенной степени подчинялась церковным догматам и канонам.

В рамках этого нового государства церковное богатство было явным анахронизмом. Монастырские земли, составлявшие треть страны, были неудобны правительству, постоянно нуждавшемуся в земле для награждения военных и чиновников. Поэтому великие князья прибегли к политике частичной секуляризации церковного имущества в пользу государства. Это вызвало протест наиболее традиционных элементов духовенства и монашества, тех, кто верил, что Византийский идеал вечен и что Москва – «Третий Рим». Если московские князья действительно считали себя духовными наследниками василевсов, не следовало ли им, по примеру их

византийских предшественников, стать гарантами прав Церкви? Разве Церковь не нуждалась в имениях и рабах, если она, как сердце русской теократии, вынуждена была самостоятельно и в одиночку продолжать заниматься благотворительностью и в какой-то мере просвещением?

Во главе защитников церковного имущества встал ученый игумен Иосиф Волоцкий. В своем собственном монастыре, следовавшем студийскому уставу, во многих отношениях сходному с бенедиктинским, он установил строгую дисциплину. Его монахов никогда нельзя было обвинить в использовании материальных благ для себя, ибо они были совершенно лишены всякой личной собственности. Но сама община была необычайно богата, дабы исполнять Иосифов идеал социального служения, подобающего монахам: благотворительность, проповедь, социальная деятельность.

Мы не будем подробно обсуждать конфликт Иосифа и его последователей с государством. Достаточно сказать, что великие князья сначала пошли на уступки иосифлянской партии, и она в свою очередь поддерживала их политику. Иосиф был совершенно искренен в своей уверенности, что только московская централизация может создать новую Византию в Москве. Однако в XVI и XVII вв. русская Церковь постепенно лишилась своих имений, которые в конце концов были почти целиком секуляризованы Екатериной II в обмен на государственное жалование, выплачиваемое духовенству. Иосиф и его последователи слишком доверчиво надеялись на московских правителей, совершенно не понимая, в каком направлении движется история. Факт же этот нанес смертельный удар идеалам Иосифа, как бы ни были они прекрасны.

Тем более интересно взглянуть теперь на исихастскую партию. Она с самого начала лучше учла обстановку: изменения нового времени она встретила с вневременным идеалом, не зависящим от исторических условий. Сохранившиеся сочинения святого Нила Сорского являются ярким примером совершенной верности византийской исихастской традиции, сопряженной с необычайной духовной

простотой, столь характерной и для более поздних русских святых.

Первый текст, который мы приведем, взят из «Поучения ученикам» великого старца Нила:

«Вседействием Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и Пречистыя Его Матере споспешением, написах писание сие душеполезно себе и о Господе братиям моим присным, яже суть моего нрава: тако бо аз именую вас, а не ученики. Един бо нам есть учитель Господь наш Иисус Христос Сын Божий, давый нам Божественная Писания, и Святии Апостоли, и Преподобнии Отцы, иже научиша и научают ко спасению человеческий род. Понеже сии еси прежде соделаша благое, и тако инех научиша. Аз же не делатель никоторому благу, но точию Божественная Писания глаголю приемлющим сия и хотящим спастися...

Вначале жеумыслих положити о вере: Верую во единого Бога в Троице славимого, Отца, и Сына, и Святого Духа, единосущна и нераздельна. Такожде и в воплощение Сына Божия верую, совершенна Бога, и совершенна человека Того исповедую... Прибегаю вседушевне ко Святей, Соборней и Апостолстей Перкви, и вся ея учения, яже прияла есть Святая Церковь от Господа, и Святых Апостол... сия вся приемлю и почитаю со многою верою и любовию...

И смотрихом се, аще есть воля Божия, да иже приидут к нам, подобает им предания Святых Отец имети, и хранити заповеди Божия, и творити я ".⁷⁶

Кроме этой неизменной верности Православию, святой Нил считает, что бедность есть основное условие монашеской жизни:

«Сие же от Святых Отец опасне предано есть нам, яко да от праведных трудов своего рукodelия и работы, дневную пищу и прочия нужныя потребы себе приобретаем, яковыя Господь и Пречистая Его Мать о нас устроят. Не делай бо, рече Апостол (2Сол. 3, 10), да не яст... Аще ли же не удовлимся в потребах наших от делания своего, за немощь нашу, или за ину некую вину благословну; то взимати мало милостины от Христолюбцев, нуждная, а не излишняя. Стяжания же, яже по насилию от чужих трудов собираема,

вносити отнюдь несть нам на пользу. Како бо можем сохранити заповеди Господня, сия имеюще: хотящему с тобою судитися и одежду твою взяти, отдахъ ему и срачиу (Мф. 5, 40), и прочая елика таковая, страстни суще и немощни... В купли же потреб наших, и продаянии рукodelий подобает не отщетевати (то есть не вводить в убыток) брата, паче же самем тщету приимати. Такожде и делающих у нас, аще случится от мирских, не подобает должностаго урока (платы) отщетевати, но паче подаяти со благоговением, и отпущати с миром и благословием».⁷⁷

Следует ли монахам хранить какие-либо запасы для добрых дел? Святой Нил решительно это отрицает:

*«Явлен бо есть инок он, иже не подлежит творити милостыню; той бо откровенным лицем может рещи: Се мы оставихом вся, и в след Тебе идохом (Мф. 19, 27)... Милостыня бо иноческая, еже помохи брату словом во время нужды, и утешити ему скорбь разсуждением духовным ».*⁷⁸

То монашество, которому учит Нил, носит тот же пророческий характер, что и его источники, и состоит в свидетельстве евангельской бедности, применяемой ко всякому аспекту жизни. Соре кий отшельник отказывается от богатств даже для украшения храмов.

*«О украшении же церковнем пишет Святый Иоанн Златоустый: Аще кто совещает (то есть просит совета), хотя принести церкви сосуды священныя (сребряны), или ино кое украшение, повели ему раздати нищим. Никто же бо, рече, осужден бысть когда, о еже церкви не украшати».*⁷⁹

Правило, написанное Нилом в скиту, вдохновлено греческими отцами, особенно Иоанном Лествичником, которого он обильно цитирует, а также другими великими исихастскими учителями – Исааком Ниневийским, Симеоном Новым Богословом, Григорием Синаитом. Он избегает чрезмерно точных формулировок, оставляя монахам самую большую свободу в подробностях внешнего делания – таких, как пост, – утверждая, однако, их необходимость. Он приводит классический список тех страстей и пороков, с которыми

следует бороться, и затем сосредоточивает внимание монахов на молитве Иисусовой.

«Подобает понуждатися молчанием мыслию и от мнящихся помысл десных, и зрети присно во глубину сердечную, и глаголати: Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй мя, все; овогда же пол: Господи Иисусе Христе, помилуй мя; и паки пременив, глаголи: Сыне Божий, помилуй мя; еже есть удобнее новоначальным, рече Григорий Синаит. Не подобает же, рече, часто пременяти, но косно... И тако глаголи прилежно, аще стоя, или седя, или лежа, и ум в сердце затворяя, и дыхание держа, елико можно, да не часто дышаши, якоже глаголет Симеон Новый Богослов. Григорий же Синаит рече: призываи Господа Иисуса желательне и терпеливне и пождательне, отвращаясь всех помысл...

Аще видиши, рече, нечистоту лукавых духов, сирень помыслы воздвизаемы во уме твоем... не внимай тем; но держа воздыхание, елико можно, и ум в сердце затворяя, вместо оружия призываи Господа Иисуса часто и прилежно, и отбегнут, яко огнем палимии невидимо Божественным именем... Безмолвие есть... искати в сердце Господа, еже есть умом блести сердце в молитве, и внутрь сего всегда обращатися, якоже рече Симеон Новый Богослов».⁸⁰

Здесь мы снова сталкиваемся с теми же указаниями и способом молитвы, каким учили византийские исихасты XIII и XIV вв. Нил постоянно ссылается на их труды и их делание, в частности, в том, что касается числа монахов в одном скиту.

«И повсюду обретается во святых писаниях похваляемо, еже со единем, или двема безмолвие, якоже и самовидцы быхом во святей горе Афонстей, и в странах Царяграда».⁸¹

В начале XVI в., когда московские великие князья предлагали секуляризацию монастырских имуществ, что возбудило протест большинства духовенства, они нашли неожиданную поддержку в Ниле и его учениках. Великий старец лично единственный раз явился на Собор 1505 г., чтобы заявить, что «монахи не должны владеть деревнями» – то есть использовать рабский труд, но что они должны «живь своим рукоделием». Его поддержала целая плеяда учеников,

заволжских старцев. Они защищали монашескую бедность как существенный элемент эсхатологической тайны христианства; монахи по традиции должны свидетельствовать об этом, особенно в такое время, когда русская Церковь со всем своим имуществом и привилегиями поддалась соблазну удобно устроиться в теократической системе «Третьего Рима». Заволжские старцы остро ощущали, что обогащение Церкви означало в действительности ее подчинение светской власти; они же хотели для Церкви большей независимости. Одним из их верных сторонников был ученый афонский монах Максим Грек, который прежде, во Флоренции, был доминиканцем и учеником Савонаролы, до того как стать монахом восточной Церкви.

*«Не имам, – писал Максим, – Амвросия чуднаго, архиерея Божия, не убоявшагося высоты царства Феодосия великого; не имам Василия великого, во святыни и во всякой премудрости возсиявшаго, и премудрейшиими учении ужасивша... гонителя Уалента; не имам Иоанна великого и златаго языком, сребролюбиву и лихоимницу царицу Евдоксию изобличившаго».*⁸²

Русская Церковь в целом не последовала советам Нила и его сторонников. Партия заволжцев была побеждена карательными постановлениями ряда иосифлянских соборов. Но наследие их не было утеряно. В XIX столетии духовная жизнь в России вернулась к исихастской традиции, возобновленной трудами Никодима Святогорца и Паисия Величковского, и восстановила живую связь между Новым временем и православным Преданием.

Начиная с первых лет столетия в духовных центрах, разбросанных по всей огромной России Александра I, стало возникать исихастское монашество, непосредственно вдохновленное учениками Паисия или находящееся под его косвенным влиянием. В потоке этого обновления выделяются два исключительно важных явления: Оптинские старцы и одинокая личность величайшего святого современной православной Церкви Серафима Саровского.

Оптино-старый скит XVI в., недалеко от городка Козельска, в средней полосе России. К концу XVIII столетия, когда

московскому митрополиту Платону, обезжающему свою епархию, полюбилось это место, бывшее когда-то излюбленным убежищем отшельников, он был почти совсем заброшен. Решив восстановить там монашескую жизнь, Платон обратился к ученику Паисия, Макарию, с просьбой послать небольшое число братии. В 1821 г. монахи воздвигли возле Оптиной новый скит в честь Усекновения главы Иоанна Крестителя. Вскоре оптинские старцы приобрели исключительную известность во всей России.

Старчество вовсе не является специфическим русским феноменом. С самого начала отшельнического монашества послушники собирались вокруг старцев в поисках руководства и совета. Исихасты XIV в. тоже считали послушание старцу необходимым условием уравновешенной духовной жизни. Мы видели, что Палама в своем «Святогорском Томосе» выразил представление о монашеской святости как о пророческой, что входило в рамки его богословия истории. Святость и ее проявления являются, по существу, предвосхищением будущего Царства, которое уже теперь благодатию Крещения живет в каждом христианине, хотя более полно осуществляется только во святых. Такое понимание святости объясняет феномен Оптинских старцев, который был, на деле, возрождением пророческого служения Церкви. Оптинские старцы кажутся типично русским явлением, но в них в XIX в. с большой силой и подлинностью выражен древний исихастский пророческий характер монашества. Он привлекал не только послушников, искавших своего призыва, но и толпы мирян, жаждавших духовного руководства, и в этой толпе сюда приходили Гоголь, Достоевский, Хомяков, Соловьев и Лев Толстой.

«И сенатор, и простая, бедная крестьянка, и студент университета – все в его глазах были равно нуждающимися духовными пациентами, требующими внимания, ласки, духовной помощи. Иные приходили к старцу за благословением, выдавать ли дочь замуж, женить ли сына, принимать ту или другую должность, ехать ли в то или другое место на заработки... Одна крестьянка со слезами просила старца научить ее, чем кормить... индюшек... и

*старец давал ей соответствующее наставление. Когда ему указывали, что он напрасно теряет с нею время, он отвечал: да ведь в этих индюшках вся ее жизнь ».*⁸³

Любой вопрос, имевший значение в жизни человека, был старцу не безразличен.

Достоевский в «Братьях Карамазовых» подробно описывает обстановку и атмосферу Оптины Пустыни. Что-то от характера Зосимы сквозит в знаменитом старце Амвросии, который с 1873 по 1891 гг. был преемником отца Леонида и отца Макария, основателей старчества в Оптиной Пустыни. Сильно окрашенный романтизмом, например, при обращении к матери – сырой земле, Зосима лишь очень смутно напоминает реального Амвросия, и их отождествление в Оптиной формально отрицали. Сам Достоевский никогда не претендовал на совершенно точное описание Пустыни. Но во всяком случае бесспорно то, что эти отцы незаметного монастыря в центральной России привлекли почтительное внимание великого писателя, также, как и вообще интеллектуальной элиты страны. Уже один этот факт показывает, какую большую роль играло сосредоточенное в нем духовное возрождение.

В ряду оптинских старцев каждый выделяется как совершенно особенная личность. Леонид был человеком из купечества, в некотором роде юродствовавшим; Макарий – интеллектуал, сотрудничавший с профессорами московского университета в издании трудов Паисия Величковского и ставший под конец жизни центром богословского кружка; Амвросий был семинаристом. Единственным связующим звеном между ними была абсолютная верность традиции Иисусовой молитвы.

Большую часть времени, бывшего в их распоряжении, они посвящали служению ближним. Служение это выходило далеко за пределы обычного духовного окормления, ибо они сознательно овладели особым даром: они непосредственно видели конкретную судьбу каждого человека, приходившего к ним, и прозирали Божию волю о нем. Этот конкретный пророческий аспект их служения может показаться подозрительным западному христианину, привыкшему к религии, понимаемой в жестких институциональных рамках. Однако

пророческий дар старцев никогда не стоял в оппозиции Церкви. Ведь и Нил Сорский начал свое «Предание» с исповедания веры и послушания. Оптинские старцы наделе явили всю полноту той новой жизни, которую получают все христиане – более интимное знание Бога и через Бога-человека.

Преподобный Серафим (1759–1833), несомненно, является самый поразительный пример такого откровения святости. Сын курского предпринимателя, он поступил послушником в Саровский монастырь девятнадцати лет от роду; в двадцать семь лет был пострижен в монахи и в тридцать четыре – рукоположен во иерея. В течение десяти лет (с 1794 по 1804 г.) он жил один в лесу, строжайше следя правила святого Пахомия Египетского, которое нашел при чтении обширной святоотеческой литературы. Его единственными собеседниками были дикие звери бескрайних русских лесов – медведи, волки, лисы; очевидцы говорили, что он кормил их из рук. 12 сентября 1804 г. Серафим был сильно избит разбойниками и найден без сознания в своей келье. Он не сопротивлялся нападавшим и отказался давать показания на них в суде. Полученные удары сильно повредили его здоровью, и выздоровление длилось несколько месяцев. Поправившись, он обратился к примеру древних столпников: с 1804 до 1807 г. он тысячу суток молился ночью и днем, стоя на коленях на камне, оставляя его только для принятия пищи и краткого отдыха. Он вернулся в монастырь, где оставался с 1807 по 1825 г., за исключением нескольких коротких перерывов. Он никогда не выходил из своей неотапливаемой кельи, где не было кровати. Перед единственной иконой Богоматери Умиления горела лампада. Расписание его дня, сосредоточенного на Иисусовой молитве, включало еженедельное прочтение четырех Евангелий (понедельник – от Матфея, вторник – от Марка, среда – от Луки, четверг – от Иоанна; в пятницу – службы святому Кресту, в субботу – службы всем святым). По воскресениям он причащался святых Тайн, которые ему приносил в келью священник, совершивший Литургию.

25 ноября 1824 г. ему было видение Божией Матери в сопровождении святого Петра Александрийского и святого

Клиmenta Римского. После этого он согласился на старческое служение и стал принимать паломников в своей келье. Он приветствовал их словами «радость моя», научая их тому, что вся христианская жизнь состоит в «стяжании Святого Духа». В этом простом монахе богословское понимание углублялось личным духовным опытом. Иисус, Сын Божий, призывающий в непрестанной молитве, открывает Себя присутствием Духа, и две Божественные Ипостаси приводят душу к Отцу.

О преподобном Серафиме и его учении существует бесчисленное количество рассказов; но мы приведем только один эпизод из известной «Беседы с Мотовиловым», в которой снова найдем ту мистику света, которую знали и ощущали Симеон Новый Богослов и исихасты XIV столетия.

«Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо уверен, что я в Духе Божием? Как мне самому в себе распознать истинное Его явление?

Батюшка отец Серафим отвечал: «Я уже сказал вам, что это очень просто, и подробно рассказал вам, как люди бывают в Духе Божием... Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою; что же вы глаза опустили, что же не смотрите на меня?»

Я отвечал: «Не могу, батюшка, смотреть; потому что из глаз ваших молнии сыпятся. Лице ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли».

Отец Серафим сказал: «Не устрашайтесь, ваше Бого любие, и вы теперь сами так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть».

И приклонив ко мне голову, тихонько на ухо сказал: «Благодарите же Господа Бога за неизреченную к вам Его милость. Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Господу Богу и сказал внутри себя: Господи, удостой его ясно и телесными глазами увидеть то сочество Духа Твоего Святого, которым Ты удостоверяешь рабов Своих, когда благоволишь являться им во свете великолепной славы Твоей, и вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима.

...Как же нам не благодарить Еgo за этот неизреченный дар нам обоим? Этак, батюшка, не всегда и великим пустынникам являет Господь милость Свою. Это уж благодать Божия благоволила утешить сокрушающее сердце ваше, как мать чадолюбива, по предстательству самой Матери Божией. Что же, батюшка, несмотрите мне в глаза? Смотрите просто и не убийтесь! Господь с нами!»

Я взглянул после этих слов на лице его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блестательной яркости полуденных лучей его, лице человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет, ослепительный, простирающийся далеко на несколько сажень кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня, и великого старца».⁸⁴

«Предзадатки этой радости даются нам теперь, и если от них так сладко, хорошо и весело в душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована там на небесах, плачущим здесь на земле. Вот и вы, батюшка, довольно поплакали в жизни вашей на земле, и смотрите-ка, какою радостью утешает вас Господь еще в здешней жизни. Теперь за нами, батюшка, дело, чтобы, труды к трудам прилагая, восходить нам от силы в силу и достигнуть меры возраста исполнения Христова... Вот тогда-то теперешняя наша радость, являющаяся нам в мале и вкратце, явится во всей полноте своей и никтоже возмет ее от нас, преисполнемых неизъяснимых пренебесных наслаждений ».⁸⁵

Эта исихастская традиция жила в России в течение всего XIX в. на разных культурных уровнях и в очень разнообразных формах. Ученый епископ Феофан Затворник опубликовал сильно расширенное издание «Добротолюбия» на современном русском языке. Его духовные наставления, отличающиеся тактом и умеренностью, стали классическими в русской

религиозной литературе. Однако, также около 1860 г., появились знаменитые «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», и это показывает, в какой мере «сердечная молитва» проникла в массы русского народа. Вот начало этого повествования:

«Я по милости Божией человек-христианин, по делам великий грешник, по званию бесприютный странник, самого низкого сословия, скитающийся с места на место. Имение мое следующее: за плечами сумка сухарей, да под пазухой Священная Библия; вот и все. В двадцать четвертую неделю после Троицына дня пришел я в церковь к обедне помолиться; читали Апостол из послания к Колунянам, начало 273, в котором сказано: НЕПРЕСТАННО МОЛИТЕСЯ. Сие изречение особенно вперилось в ум мой, и начал я думать, как же можно беспрестанно молиться, когда необходимо нужно каждому человеку и в других делах упражняться для поддержания своей жизни? Справился в Библии и там увидел собственными глазами то же, что слышал – и именно, что надо непрестанно молиться, молиться во всякое время духом, воздевать молитвенные руки на всяком месте (1Сол. 5, 16; Еф. 6, 18; 1Тим. 2, 8). Думал, думал, не знал как решить ».⁸⁶

Ответ дает ему старец;

«...Непрестанная внутренняя Иисусова молитва есть беспрерывное, никогда не пристающее призывание Божественного Имени Иисуса Христа устами, умом и сердцем, при воображении всегдашнего Его присутствия, и прошении Его помилования, при всех занятиях, на всяком месте, во всяком времени, даже и во сне. Она выражается в таких словах: Господи Иисусе Христе, помилуй мя. И если кто навыкнет сему призыванию, то будет ощущать великое утешение и потребность творить всегда сию молитву так, что уже без молитвы и быть не может, и она уже сама собою будет в нем изливаться... Как научиться молитве, о сем прочтет вот в этой книге. Сия книга называется Добротолюбие. Она содержит в себе полную и подробную науку о непрестанной внутренней молитве, изложенную двадцатью пятью святыми отцами, и так высока и полезна,

что почитается главным и первейшим наставником в созерцательной духовной жизни и, как выражается преподобный Никифор, «без труда и потов в спасение вводит».

«Неужели она выше и святее Библии ? – спросил я.

«Нет, она не выше и не святее Библии, а содержит в себе светлые объяснения того, что таинственно содержится в Библии, и не удоборазумно по высоте своей для нашего недальновидного ума... »

Старец раскрыл «Добротолюбие», отыскал наставление святого Симеона Нового Богослова и начал: «Сядь безмолвно и уединенно, преклони главу, закрой глаза; потише дыши, воображением смотри внутрь сердца, своди ум, т. е. мысль из головы в сердце. При дышании говори: Господи Иисусе Христе, помилуй мя, тихо устами, или одним умом »⁸⁷

Мы видим, что Странник советует творить Иисусову молитву всем христианам, а не только одним монахам. Это же говорит и анонимный автор, ссылаясь на авторитет Григория Паламы:

«О сем говорит святой Григорий Фессалоникский так: не токмо нам самим подобает по заповеди Божией молитися непрестанно, во имени Христа, но надлежит учiti и открывати сие и прочим, всем вообще монахам, мирянам, мудрым, простым, мужам, женам и детям, и возбуждать во всех усердие к непрестанной молитве ».⁸⁸

О распространении Иисусовой молитвы во всех слоях русского общества свидетельствуют также и труды и личность отца Иоанна Кронштадтского (1829– 1908). Этот приходской священник из Кронштадта (военного порта близ С.-Петербурга, на одном из островов Финского залива), стяжал удивительную славу в России благодаря сотням сотворенных им чудес – главным образом, исцелений и пророчеств, – приписываемых бесчисленными свидетелями его представительству. Появление этого святого чудотворца накануне революции и бедствий еще и сегодня многим представляется знаком Божия неустанного попечения о христианах России.

Иоанн Кронштадтский был многим связан с исихастской традицией. Прежде всего он сам творил молитву Иисусову и советовал делать это другим:

*«Чтобы не терпеть непрерывных стужений злого духа, надо постоянно иметь в сердце Иисусову молитву: Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя. Против невидимого (диавола) – невидимый Бог; против крепкого – Крепчайший ».*⁸⁹

Но, называя главную свою книгу «Моя жизнь во Христе», Отец Иоанн, конечно, сознательно имел в виду переведенный в России труд Николая Кавасилы, написанный в XIV в., с его прекрасным свидетельством о сакраментальной мистике. Ибо Иоанн Кронштадтский в своих собственных способностях творить чудеса, и даже в своем священстве видел действие благодати таинств и ее борьбы со всеми проявлениями зла.

*«Рукоположенный во священника и пастыря, я вскоре на опыте познал, с кем я вступаю в борьбу на моем духовном поприще: ...с сильным, хитрым ...князем мира сего... Это значит, что Господь, Пастырь добрый, ввел меня в искус и опытное духовное обучение, чтобы я познал, с какими врагами имею дело... и я поражал их оружием веры, молитвы, покаяния, причащения Св. Тайн Христовых. И в этой войне я учился искренней вере, упнованию, терпению, молитве и правоте духа, чистоте сердца, непрестанному призыванию имени Иисуса Христа ».*⁹⁰

Традиция отцов-пустынников и монашеского исихазма целиком и полностью оживает в этом драматическом понимании христианской жизни, в этом христоцентризме, в этом постоянном обращении к молитве Именем Иисусовым и, наконец, в предельном реализме Евхаристии, который в свое время отстаивали Григорий Палама и Николай Кавасила.

*«Я умираю, – писал отец Иоанн, – когда не служу Литургии... Изумляюсь перед величием Жертвы... перед безмерною любовью, в ней сокрытой, перед ее боготворяющею нас смертью, перед силою Божией, перед ее чудесностью! О Господи Иисусе Христе! Ты весь тут! Тебя видим, осозаем, ощущаем, чувствуем тут!».*⁹¹

Нет сомнения, что эта мистическая традиция, принесшая в столь недавнее время такие плоды, выдержала то страшное испытание, которому подверглось русское христианство в последние десятилетия. То, что мы знаем о религии в России, к сожалению, слишком фрагментарно и слишком поверхностно, чтобы явить нам тех «странников», бредущих по бескрайним просторам России, у которых Имя Иисусово и теперь горит в сердце, или же открыть сподвижника отца Иоанна в каком-нибудь провинциальном священнике. Может быть, мы когда-нибудь узнаем и скрытых провозвестников того, что в самой глубине истории реально и зримо присутствует человечество, обоженное Иисусом Христом.

Заключение

Традиция «чистой молитвы» выдержала на христианском Востоке удивительную непрерывность с IV по XX в. Разные учителя придавали ей разные формы, но основной принцип непрестанной молитвы, сосредоточенной на Имени воплотившегося Бога, с того момента, как интеллектуализм Евагрия совершенно растворился в христоцентрической и сакраментальной мистике, никогда не подвергался сомнению. Внутреннее и личное благочестие никогда не изолировало человека от церковной общины, но постоянно связывало его с ней сверхъестественным образом. Ибо Христос, Которого эта молитва ищет в самом сердце человека, то божественное Имя, которое она призывает, может находиться в сердце только в той мере, в какой человек привит к Телу Христову Крещением и Евхаристией. Молитва Иисусова, в понимании Отцов, никогда не заменяла собой искупляющую благодать таинств, а наоборот, была наиболее полным осуществлением этой благодати. Таким образом, исихастская традиция дает нам взвешенное решение проблемы, с которой часто сталкивается духовный руководитель: как согласовать личное и богослужебное благочестие.

Если учителя исихазма достигли этого равновесия, то это несомненно благодаря своему библейскому пониманию человека. Ни одно учение не принесло христианскому благочестию столько вреда, сколько платоновский дуализм, усматривающий в человеке дух (или «душу»), заключенный в темнице материи, – бессмертный по своей природе и стремящийся к сверхматериальному существованию. Историческая община Церкви является для него тогда лишь бледным отражением. В таком случае ни Воплощение, ни Воскресение из мертвых, ни реальная община, основанная Иисусом на земле, ни материальная реальность Евхаристического общения не представляют истинного религиозного интереса. Откровение Бога обращено, по существу, только к духу, к уму, к воображению, к чувствам, то

есть к тем немногим способностям, которые не исчезнут со смертью, но будут жить как атрибуты невещественного существа. В таком антропологическом плане любое благочестие неизбежно становится субъективистским.

Сущность же исихазма, наоборот, поиски видения объективного – объективного видения Бога человеком, понимаемым как целостное существо. Григорий Палама сыграл ключевую роль в догматическом определении этого основного положения, поэтому он заслужил то место, которое отводит ему Предание Православной Церкви. Только весь человек в целом может воспринимать благодать, а не какая-либо часть человеческого состава – воображение, душа или тело – в отдельности. Отсюда и постоянные предупреждения учителей безмолвничества об опасности видений телесных (то есть только телесных) или воображаемых (то есть только воображаемых). И те и другие одинаково являются диавольскими искушениями, разрушающими единство человека – то его единство, которое Христос пришел восстановить, даровав ему бессмертие. Ни телесные глаза сами по себе, ни ум или воображение, разволоженные, и потому неполные и бесплодные, не могут в отдельности воспринять в крещальной купели благодать Христову.

Святоотеческое учение об обожении исихасты толковали именно в свете этого целостного гуманизма. Обожение не есть вознесение над природой одного только ума; оно не связано с какой-либо дематериализацией. Мистики христианского Востока, от Макария Египетского до Серафима Саровского, утверждали, что Богообщение охватывает весь человеческий состав, что божественный свет может воссиять иногда и в самом теле обоженного человека, что свет этот есть предвосхищение Воскресения последнего дня. Не грубый ли это материализм, неспособный возвыситься до духовных категорий? Как раз напротив. Исихастский «материализм» внутренне связан с библейским утверждением трансцендентности Бога: Бог превыше не только материи, но и ума. Тварный ум не ближе к Нему, чем материя: оба равным образом – ничто перед лицем Его Величия и Его Всемогущества. И наоборот: Бог – если Он

этого пожелает – может открывать Себя телесным глазам так же, как и уму. Зачем ограничивать область действия благодати категориями платоновского спиритуализма?

Эта совершенная трансцендентность Бога и Его всемогущество выражены в богословии Паламы с поразительной силой и определенностью. Бесплодно искать различия между его богословием и его духовностью. Богословский экзистенциализм и исихастская мистика суть два необходимо дополняющих друг друга аспекта одной и той же истины.

Поэтому победа Паламы была победой христианского гуманизма над языческим гуманизмом Ренессанса. Значение этого спора может быть в полной мере понято только в свете всего, что последовало в будущем. Православная Церковь в XIV в. была поставлена перед неизбежным решением: выбрать ли понимание человека как единого целого, основанное на Священном Писании и утверждающее непосредственное действие искупительной благодати во всех областях человеческой деятельности, или выбрать интеллектуальный спиритуализм, провозглашающий независимость человеческого разума или, во всяком случае, его автономность по отношению ко всякой материи и отрицающий возможность обожения здесь, на земле. Нет сомнения в том, что секуляризм Нового времени есть прямое следствие избрания второго пути.

Исихастская традиция и ее возрождение в недавнее время в православной Церкви были бы, без сомнения, невозможны без соответствующих этой традиции богословия и антропологии. Сила этой традиции заключается не в той или иной духовной практике и не в том или ином методе молитвы, но в бескомпромиссном утверждении некоторых богооткровенных истин о человеке, Боге и пребывании Иисуса Христа в сердце верующих. Канонизируя Григория Паламу, православная Церковь утверждала свою верность этим истинам и решительно отвергала те вероучительные и нравственные принципы, которые составили основу современной цивилизации, начатую эпохой Ренессанса. В течение столетий Церковь казалась неподвижно застывшей в своем собственном прошлом,

равнодушной к достижениям оптимистического гуманизма, исполненного веры в бесконечные возможности самого человека и в безграничный прогресс цивилизации. Но теперь пришло время, когда такому оптимизму все более и более противоречат те ужасающие перспективы, которые открываются в неограниченном прогрессе «автономной» науки. Человек теперь начинает видеть, что то самообожествление, которого он тщетно искал, есть только иллюзия. Но он слишком хорошо осознал устрашающую силу, заложенную в самой материи, чтобы по-прежнему довольствоваться более или менее рационалистическим спиритуализмом, который иногда выдают за сущность христианства. Он ищет Бога, присутствующего и действующего в истории, в человеке, какой он есть, в реальности повседневной жизни.

Исихастская духовность не может дать ответ на каждую проблему нынешнего дня; его может дать только само Евангелие. Однако духовность эта столь актуальна для нас именно потому, что она соответствует библейскому пониманию Бога и человека и еще потому, что полная свобода ее благочестия от всего внешнего сосредоточена только на единственной реальности – на Иисусе, воплощенном Сыне Божием. Непрекращающаяся жизнь исихастской традиции в восточной Церкви – не despотическая абсолютизация какой-то определенной школы духовности; она – абсолютная преданность единому на потребу в христианской жизни. Только в этом смысле мы и можем говорить об Иисусовой молитве как о проявлении православной духовной жизни.

* * *

О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Европы в XIV в.

Текст доклада, прочитанного о. Иоанном Мейендорфом 10 августа 1973 г. на заседании Византийской группы Ленинградского отделения Института истории АН. Опубликован в ТОДРЛ (Т. XXIX. Л., 1974)

Запоследние два десятилетия движение византийского исихазма и его историческая роль привлекли внимание ученых во многих странах. Недавно появившийся в «*Revue des etudes byzantines*» библиографический обзор о паламизме охватывает более двухсот книг, статей и изданий текстов, хотя обзор и неполон, поскольку автор почти не знаком с литературой вопроса, появившейся на славянских языках, и вообще не касается искусствоведения.⁹²

Помимо чисто богословских вопросов, относящихся к самому содержанию учения[†] утвержденному серией константинопольских церковных соборов в XVI в., к его месту в историческом развитии восточного христианства и его отношению с Западом, вышеуказанная ученая литература касается природы византийского «гуманизма», которому противопоставляется «исихазм», а также тесно связанного с «гуманизмом» вопроса о «Палеологовском ренессансе» в области искусства и о его соотношении с современным ему искусством Сербии, Болгарии и Северо-Восточной Руси. Многие искусствоведы обсуждают вопрос о связи между развитием искусства в конце XIII и в XIV в. и духовно-интеллектуальными течениями этой эпохи. Роль исихазма в этом развитии оценивается по-разному. В науке также возникает вопрос о «политическом исихазме» как о движении, определявшем не только религиозно-культурные взгляды людей XIV в., но и их социально-политическую деятельность, выходящую далеко за пределы самой Византийской империи и сыгравшую значительную роль в процессе образования Северо-Восточного централизованного государства, а также в установлении

отношений между этим государством и Византией, Золотой Ордой и Литовским великим княжеством. В связи со всеми вышеуказанными вопросами неизбежно и обсуждение проблемы о роли византийского и славянского монашества в социально-экономической жизни общества не только Византии, но и славянских стран. Эту роль вряд ли можно объяснить упрощенными схемами. Во всяком случае наше знакомство с событиями XIV в. не позволяет сделать окончательных выводов. Так, на Руси проблема «стяжательства» и «нестяжательства» была тогда только поставлена, а ее всесторонние импликации выясняются позднее.

Задача моей статьи не в том, чтобы разрешить все эти вопросы. Это было бы попыткой объять необъятное. Мне только хотелось бы сделать несколько предварительных замечаний методологического и терминологического характера, а затем кратко показать, как методология и терминология могут влиять на разрешение и более общих вопросов исторического развития восточноевропейского общества в XIV в.

I. Что такое исихазм?

Весьма распространенный интерес к исихазму не только среди богословов, но и среди историков и искусствоведов требует определения самого термина «исихазм». Термин этот употребляется в весьма различных смыслах. Только при условии выяснения этого смысла представители разных исторических дисциплин смогут действительно понять друг друга и достичь взаимно приемлемых общих результатов.

Я бы усмотрел по крайней мере четыре общих смысла в современном употреблении слова «исихазм».

1. Наиболее древний и первоначально единственный смысл этого термина отражает созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества, возникшую в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III и особенно в начале IV в. Слово «исихия» (ἰσιχία) – «покой», «безмолвие» – указывает на идеал индивидуального отшельничества, по своему принципу отличного от общежительного монашества, основанного Пахомием Великим и предполагающего строгую внешнюю дисциплину труда и жизни. Не исключая внешних правил, жизнь монаха-исихаста определялась внутренней молитвой, «умным деланием», стремлением к личному «обожению» как началу преображения других людей и всего мира. Идея эта существовала еще в позднем ветхозаветном иудаизме как выражение мессианских и эсхатологических чаяний. Эти чаяния слились в I в. н. э. с христианским эсхатологизмом. Когда отшельническое, «исихастское» монашество привлекло в свою среду образованных греков, воспитанных на идеях неоплатонизма, философско-идеологическое толкование отшельничества расширилось за счет включения небиблейских элементов, как то – противоположение материи и духа. В соответствии с основной интуицией (здесь «взгляд» – в точном соответствии со значением позднелатинского *intuitionem*. – Ред. ТОД РЛ. 1974) платонизма, цель «умного делания» стала определяться как приобщение к статически вечному надисторическому «умному миру», т.е. как выход человека из

истории. Наиболее известным ранним выразителем этого этапа в истории исихазма был ученик Оригена Евагрий Понтик (IV в.). В основу учения Евагрия была положена идея о первоначальном существовании всех тварей в качестве равных и одинаково совершенных «умов» (*νόες*), созерцающих божественную сущность: наличие разнообразия тварей и телесно-материальной жизни человека объяснялось как результат свободного самоопределения и «падения» тварей. Целью духовной жизни, по Евагрию, является восстановление путем молитвы и «умного делания» первоначального созерцания божественной сущности. В этой системе, воспринятой из неоплатонизма, центральный догмат христианства – «Слово стало плотью» – был уже не нужен, так как человек призывался к разнопланению.

Факт осуждения Оригена и Евагрия церковью (553 г.) решительно ограничил опасность, грозившую созерцательному монашеству уклониться в чистый платонический спиритуализм, но отнюдь не упразднил популярности исихазма в среде христианского монашества, о чем свидетельствует огромное количество памятников духовной литературы, имевшей столь большое распространение и в славянских странах. Понятие монаха-исихаста, или отшельника, живущего отдельно от монашеского общежития («киновии»), стало общеизвестным и юридически определенным (см.: Юстиниан. Новелла 53).⁹³ Конечно, в основной своей части исихазм освободился от «оригенизма»: «умное делание» стало пониматься не в смысле разнопланения, а как приобщение к «воплощенному Слову» путем «молитвы Иисусовой».

2. В современной научной литературе термин «исихазм» часто определяет психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы», засвидетельствованный в среде византийского монашества в XIII и XIV вв. «Постоянная молитва» – одна из основных черт созерцательного монашества со времен Евагрия; «молитва Иисусова» есть постоянное обращение – в разных словесных сочетаниях – к Иисусу Христу, чье имя должно, по словам Иоанна Лествичника (VIIb.), «прилепиться к дыханию». Это предписание иногда понималось

буквально, в смысле использования дыхания как способа сосредоточить внимание и связать молитву с непрерывающейся функцией организма и тем самым достигнуть «постоянной молитвы»⁹⁴. В отличие от платонического спиритуализма Евагрия этот психосоматический «метод» (μέθοδος) молитвы предполагает положительное отношение к телесному, материальному аспекту человеческой жизни. Он связан страдицией писаний, приписываемых Макарию Египетскому, и, весьма вероятно, употреблялся (в грубой, народной, почти магической форме) в среде мессалиан-богомилов. Обнаружив эту практику у византийских исихастов, Варлаам Калабриец назвал и их «messalianami», или «пуподушниками» (όμφαλόφυχοι), что и вызвало апологию исихазма со стороны Григория Паламы⁹⁵. Сведение термина исихазм к этой психосоматической практике приводит иногда к историческим недоразумениям. Так, патриарх Каллист, автор Жития Григория Синаита, со свойственным агиографам преувеличением приписывает именно Григорию Синаиту введение «метода» в среду Афонского монашества⁹⁶; это неточное утверждение привело многих современных историков к убеждению, что исихазм был именно «Синайским» новшеством, введенным на Афон Григорием Синаитом. В действительности исихазм, в общем смысле, был общеизвестным явлением⁹⁷, а в смысле психосоматического метода он был известен на Афоне во всяком случае со времен Никифора Исихаста, т.е. с конца XIII в. Григорий Синаит в лучшем случае был лишь одним из обновителей давно сложившейся практики.

3. Термин «исихазм» также часто употреблялся как синоним термина «паламизм», т.е. системы богословских понятий, выработанной Григорием Паламой в процессе его полемики с Варлаамом, Акиндином и другими противниками. Эта система понятий включает утверждение о возможности реального, а не только интеллектуального, богообщения. Поскольку в ней также утверждается полная трансцендентность и непознаваемость божественной сущности, Паламе необходимо различение «сущности» от божественных «энергий», или личных «действий», в

которых сама божественная жизнь передается «тварям» как личное божественное самооткровение.

Богословская система Паламы, по моему мнению, отнюдь не является искусственной надслойкой над исихазмом как мистически религиозным и общественным явлением. Она была выработана как традиционно неизбежная форма защиты от аргументов, выдвинутых Варлаамом. Тем не менее различать паламизм как систему понятий от исихазма вообще все же необходимо, равно как всякая реальность сама по себе может быть отличима от ее концептуального выражения. Однако неверно их слишком резко противополагать: человеку вообще – а метафизически настроенному греку в особенности – свойственно не только чувствовать и переживать, но также думать, спорить и философски уточнять свой религиозный и жизненный опыт, в особенности тогда, когда он подвергается критике или преследованию. В этом процессе концептуализации есть всегда опасность впасть в абстракцию. Но Палама в этом повинен меньше, чем многие другие, поскольку он сам всегда сознавал некую неадекватность между понятием и реальностью, а поэтому и не раз подвергался обвинениям в философской несостоятельности.

4. Наконец, в науке встречается и четвертый смысл понятия «исихазм» – это «политический исихазм», т.е. социальная, культурная и политическая программа, проводимая в XIV в. видными византийскими деятелями и широко распространившая свое влияние в славянских странах⁹⁸. Существование именно такого движения мысли, выразившегося в деятельности столь крупных людей, как император Иоанн Кантакузин, патриарх константинопольский Филофей Коккин и митрополит киевский Киприан Цамблак – исторически несомненно. Несомненна также и связь между этим движением и победой Григория Паламы на соборах в 1341, 1347 и 1351 годов. Но, поскольку деятельность вышеуказанных лиц отнюдь не сводилась к практике «священного безмолвия» (ἱερά ησυχία), приложение к ним понятия «исихазм» требует уточнений и терминологических оговорок. Очевидно, во всяком случае, что

первый описанный нами смысл понятия исиахазм» к ним не приложим в полной мере.

Описанные четыре смысла, в которых употребляется слово «исиахазм», не противоречат друг другу. Между ними есть внутренняя связь, заключающаяся, конечно, не в отшельничестве как таковом, не в психо-соматической практике молитвы Иисусовой и не в социально-политической деятельности. Внутренняя связь и общий знаменатель находятся в общем для них для всех глубинном понимании человека и его конечного назначения, иначе говоря – в религиозно-богословском плане (ясно выраженном Паламой в его полемике с Варлаамом). Это понимание допускало разнообразие практических выражений, начиная с полного ухода от мира по примеру древнеегипетских пустынников и в соответствии с наставлениями Евагрия Понтика и Макария Египетского и кончая активным богословско-полемическим писательством и весьма влиятельным вмешательством в общественные и международные дела. Эти разные выражения определялись и личными свойствами отдельных деятелей, и историческими обстоятельствами, но общим знаменателем оставался примат религиозно-богословских убеждений. Люди разных способностей и призваний объединялись единством вдохновения и религиозной веры.

Это единство вдохновения уживалось с разными, быстро меняющимися обстоятельствами XIV в., но оно не было совместимо с новой философией человека, с которой обычно связывают понятие «гуманизма».

II. Исихазм и гуманизм

Даже если употребление общих понятий вроде «гуманизма», наравне с другими «измами» и «азмами», может считаться неизбежным в научно-исторической литературе, историку необходимо по возможности избегать анахронических обобщений, отождествляющих между собой разнородные и часто несовместимые понятия. Если понятие «исихазм» объединяет весьма разные формы религиозного опыта и практической деятельности, то тем более «гуманизм» есть понятие настолько общее, что без определенной квалификации оно вообще не имеет смысла: всякое учение, всякая идеология, ставящие человека в центр своего внимания, могут быть определены как «гуманизм». Разница между ними будет зависеть от того, что подразумевается в каждом случае под понятием «человек». Так, в споре между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийцем столкнулись два учения о человеке, т.е. два «гуманизма». Но что же все-таки подразумевается под тем «византийским гуманизмом», который обычно противополагается монашеской идеологии исихастов в описаниях споров XIV в.?

Это в первую очередь – признание особого и несменяемого авторитета древнегреческой философии и несколько романтическое благоговение перед наследием античности, всегда свойственное утонченно культурной, но узкой среде византийских аристократов-ученых, начиная с послеиконоборческой эпохи и кончая Гемистом Плифоном. К богословию среда гуманистов относилась по-разному: иногда она отличалась формальным богословским консерватизмом, как в случаях с Фотием, Михаилом Пселлом, Георгием Метохитом и даже Гемистом Плифоном (хотя, по справедливому замечанию И.П.Медведева, Плифон в этом вопросе играл «чрезвычайно двусмысленную роль» – *personae dupli⁹⁹*, придерживаясь всех ортодоксальных позиций византийской церкви и, в частности, поддерживая антилатинскую полемику). Но в случае с Варлаамом возник конфликт с монахами, вызванный вначале,

возможно, просто его личным темпераментом, но скоро получивший весьма широкий отклик – именно тогда, когда он затронул основы культурно-религиозного развития византийского общества и его отношения с Западом.

Интеллектуальный и духовный образ Варлаама нелегко описать. По приезде в Константинополь он, видимо, намеревался занять позицию, принятую в среде византийских гуманистов: активные занятия древней философией, сочетаемые с церковной ортодоксией¹⁰⁰. Но вовлечение его в переговоры о соединении церквей, а также неизгладимое влияние царящей тогда на Западе интеллектуальной атмосферы номинализма привели Варлаама к изменению своих первоначальных взглядов и вовлекли его в конфликт с монахами.

С одной стороны, Варлаам защищал так называемое «естественное богословие» (*theologia naturalis*), в силу которого «чем больше и лучше мы знаем гармонию мира вещей, тем глубже наше понимание божества»¹⁰¹, но, с другой стороны – в отличие от западного томизма и под влиянием номиналистов, – он придерживался скептического взгляда на реальные возможности человеческого разума, а тем самым и на законность какого бы то ни было «доказательства» в области богословия. В этом отношении Варлаам был действительно человеком Ренессанса и связанной с ним секуляризации культуры, хотя мне кажется невозможным согласиться с мнением И.П.Медведева, что варлаамизм содержал «предпосылки материализма»¹⁰²: Варлаамово мировоззрение было чисто идеалистическим в платоновском смысле. Практически оно приводило, как это мы видим на примере Гемиста Плифона, к спиритуальной и интеллектуальной отчужденности от исторической реальности или же к сознательному утопизму, основанному на созерцании «мира идей».

Основным отличием взглядов Григория Паламы от варлаамизма следует считать унаследованное Паламой от греческих отцов церкви учение об особой функции в человеке, определяемой как «духовный разум», или «образ Божий»,

позволяющий иметь непосредственный «опыт Бога», независимый от «созерцания тварей», а также учение Паламы о человеке как о цельном психо-соматическом существе; это учение отличается от платоновского идеализма, определяющего человека как «душу, содержащуюся в теле, как в тюрьме», и предполагает, что весь человек предназначен к общению с божественной жизнью. Бог стал плотью, чтобы сама плоть могла стать божественной.

В этом смысле к паламизму можно законно приложить понятия «христианского гуманизма» или даже «христианского материализма». Палама никогда не отрицал необходимости изучать материальный мир, ценность которого неизбежно предполагалась его подходом к природе человека. Он относился с уважением к «Логике» и «Физике» Аристотеля и даже гордился похвалами, полученными им в молодости от Феодора Метохита, признанного главы «гуманистов» предшествующего поколения¹⁰³. Но «познание тварей», по Паламе, есть именно человеческая функция, проявление целности человеческой природы: оно может дать лишь относительное, «второстепенное» знание надмирной, божественной реальности. Бог, в своей абсолютной трансцендентности, не отождествлен ни с чем тварным. Его можно познать только в личном – «лицом к лицу» – опыте тому, кто свободно ищет этого опыта в своем «духовном разуме».

Итак, византийские исихасты и гуманисты спорили не о заумно абстрактных философско-схоластических положениях, но о природе человека. Именно поэтому этот спор и его исход имели столько последствий в самых разнообразных областях жизни византийского и восточноевропейского общества.

Д.С.Лихачев удачно применяет к византийской культуре этого времени (особенно к так называемому южнославянскому влиянию на Русь) понятие «Предвозрождения», подчеркивая при этом, что в Восточной Европе «Предвозрождение» было явлением самостоятельным и отнюдь не только предвосхищением «Возрождения», т.е. секуляризации культуры. В византийском и восточнославянском мире «Предвозрождение» так и не перешло в «Возрождение». Оно

отразило «общий интерес к человеку», к его личности со всеми ее проявлениями – эмоциями, душевными и материальными потребностями, творческой энергией и т.д., – но не оторвалось от религиозных корней средневековой культуры. В отношении споров между паламитами и варлаамитами Д.С.Лихачев¹⁰⁴ прав, указывая на то, что «и у тех, и у других мы можем заметить «зnamения нового времени»-явление, типичное для эпохи восточноевропейского Предвозрождения», и что, следовательно, не следует слишком резко разграничивать влияние тех или других на отдельные проявления культурной или общественной жизни того времени. Но, усматривая «историческую оправданность воззрений тех или других»¹⁰⁵, Д.С.Лихачев не учитывает того факта, что победа варлаамитов несомненно означала бы решительный переход от Предвозрождения к Возрождению и что именно паламизм, остановив этот переход, решительно способствовал тому, что византийская и восточноевропейская культура осталась культурой «Предвозрождения».

III. Исихазм и искусство

За последние годы вопрос о соотношении византийского исихазма и «Палеологовского ренессанса» в искусстве вызывает живой интерес и даже острые споры. Содержание этих споров между искусствоведами хорошо описано М.В.Алпатовым¹⁰⁶. Как известно, многие историки византийского искусства, включая самых авторитетных, указывают на «оскудение», «иссушение» и «жесткий академизм», водворившиеся в изобразительном искусстве начиная с середины XIV в. и заменившие собою стилистический «ренессанс» конца XIII и первых десятилетий XIV в. Поскольку наиболее значительным духовным событием в Византии в середине века была победа богословия Григория Паламы и поскольку большинство историков имеет определенное представление об «аскетически-монашеской» природе «исихазма», «иссушение» стиля связывается именно с этой победой¹⁰⁷. Но против этой схемы выставляются довольно веские аргументы: «иссушенно-академический» стиль иногда наблюдается и в начале XIV в. (Кахриэ-Джами), а «ренессанс» продолжается еще в XV в Мистре и в лице великого Феофана Грека дает неожиданно гениальные плоды на Северной Руси; причем в лучших современных работах о Феофане и об Андрее Рублеве утверждается несомненная связь этих великих творцов искусства с монашескими кругами, в которых влияние исихазма было преобладающим. Чтобы объяснить это видимое противоречие, выдвигается мысль, что в лоне самого исихазма имелись два течения: существовали будто бы «истинные исихасты», вроде Григория Синаита, которые «отказывались принимать участие в догматических спорах»¹⁰⁸, и схоласты-паламиты. Покинув Византию и распространяв свое влияние в славянских странах, «истинные исихасты», и только они, имели решающее значение в развитии искусства Феофана и Андрея Рублева. Этот взгляд имеет очевидное преимущество в том смысле, что он избегает упрощенной интерпретации исихазма как монашеского мракобесия и признает, что корни исихазма

находятся в самой природе восточного христианства и даже христианства вообще и что в этом смысле исихазм сам по себе не имел отрицательного влияния на христианское искусство. Спорным пунктом тут является противоположение между «истинными» исихастами и «схоластами» – паламитами.

Как было показано выше, различие «исихазма» как формы древнехристианского созерцательного монашества и системы понятий, выработанных Паламой в полемическом контексте, есть различие вполне законное. Вполне понятно и то, что паламизм как система понятий вряд ли был на уровне интересов церковных и общественных деятелей в славянских странах. Содержание русских и южнославянских монастырских библиотек того времени показывает, что произведения чисто доктринального или философского характера как Паламы, так и других бесспорно авторитетных отцов церкви сравнительно редко переводились и несомненно меньше читались среди славян, чем среди византийцев. Попытка установить связь между византийскими богословскими спорами и тверской «распрай о рае» между новгородским архиепископом Василием Каликой и тверским епископом Феодором Добрый мне кажется неубедительной: «спор о рае» был, возможно, связан с возникновением еретических движений на Руси¹⁰⁹, но в сущности это был элементарный спор русских «книжников», может быть, интересный сам по себе, но стоящий совсем в стороне от настоящей богословской мысли в Византии.

Как система понятий паламизм был мало доступен и даже мало полезен в славянских странах, где чисто богословских проблем, собственно, не возникало. Иначе можно было бы быть уверенным в том, что византийский патриархат, руководимый убежденными паламитами, позаботился бы о распространении соответствующей литературы. Достаточно указать на активнейшее участие в русских делах патриарха Филофея Коккина, одного из самых плодовитых византийских полемистов и автора «Энкомиона» Паламе, который не счел нужным распространять богословско-полемические произведения (даже свои собственные) на Руси, где другие его произведения – особенно гимны и молитвы – пользовались большой

популярностью¹¹⁰. Из богословско-полемической литературы только статьи «Синодика» о постановлениях собора 1351 г., а также краткие сочинения, излагающие основные положения паламизма без пространных комментариев, попадали в руки славянского читателя.

Недоступность богословской мысли Паламы отнюдь не означает, что его личность не была предметом благоговейного признания и уважения как личность защитника идеалов исихазма, а также противника секуляризации культуры, т.е. западного Ренессанса. В частности, нет оснований думать, что в кругах, где жили и работали Феофан Грек и Андрей Рублев, существовало сознательное различие между «истинным» и «схоластическим» исихазмом.

Имелось ли это различие в Византии? Не в смысле принципиальном или идеологическом. Среди паламитов, пользовавшихся поддержкой Иоанна Кантакузина, существовали разделения, пример тому – преимущественно политический конфликт между патриархами Каллистом и Филофеем. Однако нигде не видно такого конфликта, который мог бы отразиться на богословских взглядах участников или на стиле искусства. В окружении Кантакузина и Паламы существовали такие люди, как Николай Кавасила, дипломат и гуманист, мало занимавшийся полемикой, но составлявший свои известные произведения («Жизнь во Христе», «Объяснение Божественной Литургии»), которые могут рассматриваться как классические образцы паламитского духовного руководства для мирян. Сам Палама не только занимался полемикой, но и как архиепископ Фессалоники произносил проповеди самого общего содержания: сборник этих проповедей – еще мало использованный, но очень богатый источник для изучения общественной жизни города в 1350–1359 годах.¹¹¹ Здесь Палама выступает не как фанатик-монах и не как полемист; во всем сборнике полемический вопрос об «энергиях» затронут только два раза и то вскользь. Следует также вспомнить о деятельности «кружка Кантакузина» в Мистре, где под эгидой бывшего императора переводились на греческий язык западные мыслители, переписывались наравне с

произведениями Паламы авторы классической древности и украшались фресками церкви Перивлепты и Пантанассы.

При наличии таких данных мне кажется наиболее правильным суждение И.П.Медведева о том, что «конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточно выясненными»¹¹². Вероятно, что это воздействие было не всюду одинаковым *не потому, что в самом исихазме существовали достаточно основательные противоречия*, а потому, что общие культурные и экономические условия были разными в различных частях Восточной Европы. Я отнюдь не исключаю также в некоторых случаях аскетико-ригористическое влияние монашества, но это влияние не ограничено именно этим временем: оно может объяснить наличие (во все времена) искусства второстепенного, «народного», каковое изобилует, например, на Афоне. В средние века великие памятники искусства требовали финансовой поддержки императоров или частных меценатов, а именно такую поддержку было нелегко найти в Византии с середины XIV в. Но этого, конечно, нельзя сказать о славянских странах – Сербской империи или Болгарском царстве или же, наконец, о молодом и скопидомном Великом княжестве владимирском, имевшем средства и культурную амбицию для привлечения лучших мастеров из Византии, для богатых вкладов в монастыри и на постройку церквей и соборов. Наконец, появление гениев искусства вообще не может быть объяснено только внешними обстоятельствами, а является отчасти тайной развития национальных культур.

Для выяснения соотношения между религиозно-общественным, духовным и интеллектуальным движениями, не вполне точно сводимыми к понятию «исихазм», и развитием искусства следует, по-моему, иметь в виду саму специфику именно византийского, или восточнохристианского, православного искусства. Развитие этого искусства немыслимо вне религиозно-богословских верований и убеждений его творцов, а также тех людей (заказчиков, участников богослужения, поэтов, гимнографов и т.д.), в жизни которых это искусство занимало значительное место. Разделение между

эстетикой и личными убеждениями было немыслимо ни в византийском, ни в западном средневековом мире: это разделение появилось именно как один из плодов западного Ренессанса. Рядовой византиец не мог видеть красоты древнегреческой статуи: он видел в ней идола.

Некоторые византийские гуманисты, несомненно, наслаждались, читая Гомера, хотя не верили в реальность древних мифов, но такое разделение эстетики от убеждений существовало в узком кругу и имело малозначительное влияние на общество. Конечно, оно содержало в себе потенцию новой культуры и объясняет влечение византийских гуманистов к Италии, начавшееся именно в XIV в. (Димитрий Кидонис), но оно находилось во внутреннем конфликте с византийской культурой как таковой, с ее внутренней цельностью и последовательностью. Говоря в категориях Д.С. Лихачева, «Предвоздрождение» в Византии так и не перешло в Возрождение.

Для понимания сущности византийского и связанного с ним восточноевропейского средневекового искусства необходимо учитывать цельность мировоззрения, объединявшего и мысль и искусство. Важным элементом этого мировоззрения было богословие образа, или «иконы», унаследованное от антииконоборческих споров VIII-IX вв. и основанное на самом главном пункте христианского учения: божественный Логос стал человеком, а тем самым стал и видимым, т.е. также изобразимым, не переставая при этом быть трансцендентным¹¹³. Это основное положение определяло сущность образа и задачу художника: оно требовало от последнего некоего «умозрения в красках». Именно эта специфическая черта византийского искусства заменилась в искусстве западного Ренессанса независимыми автономными эстетическими исканиями.

Можно по-разному оценивать этот переход к независимой, свободной эстетике. Нужно также помнить о том, что ни в постановлениях Никейского собора (787 г.), ни в богословии защитников иконопочитания не содержится догматизации стиля. Поэтому вполне возможно, – не отступая от эстетико-

богословской цельности византийской культуры, – вообразить и допустить разнообразие стилей, которое и было отчасти осуществлено в истории византийской и восточноевропейской живописи. Так и русские купцы-старообрядцы начала нашего столетия собирали не только древние иконы, но и произведения французских импрессионистов: тут была установлена связь стилей, которая несомненно чревата творческим развитием.

Возвращаясь к XIV в., следует признать, что связь между богословской мыслью и развитием искусства несомненно существовала, но не всегда и не везде выражалась в конкретных формах иконографии и стиля. В духовном идеале созерцательного монашества и в богословии Паламы поддерживалась основная сущность византийской культуры, в частности – учение о богоустребленности человеческой природы, о неразрывности Неба и Земли. Эта богоустребленность и эта неразрывность порой выражались в аскетико-мироотрицающих формах: и здесь один из постоянных соблазнов не только «исихазма», но и монашества вообще, восходящий к его древнехристианским началам. Но эта аскетико-монофизитская струя не была характерной чертой византийского исихазма XIV в. Паламитский исихазм отрицал платонический спиритуализм и учил о положительном значении тела: его идеалом было преображение, а не уничтожение плоти. Как общественно-культурное движение, оно не могло рождать гениев искусства, но гениям Феофана и Андрея Рублева оно дало основное содержание и внутреннее вдохновение.

IV. «Политический исихазм»

Допустимо ли парадоксальное словосочетание «политика» и «исихазм», или «безмолвие»? Употребленное Г.М.Прохоровым при необходимом различении между исихазмом «политическим» и «собственно исихазмом»¹¹⁴, оно отражает факт существования в Византии и в восточноевропейских странах движения религиозных зилотов, не ограничивавшихся только аскетизмом, «выходом из мира» и созерцанием, но преследовавших общественную и международную деятельность. Поэтому назвать их исихастами можно только условно: ни Иоанн Кантакузин, ни патриарх Филофей, ни Николай Кавасила не были «собственно исихастами», или безмолвниками, каковыми были Григорий Синаит и Сергий Радонежский, но между ними и исихастами существовала духовная близость и общее понимание смысла общественной и личной жизни человека. Как мы уже видели, разница была в личных призваниях, индивидуальных способностях, общественном положении, политических обстоятельствах и национальных культурах, но не в идеологии: во всяком случае, пока нет исторических данных, чтобы утверждать, что идеологическая разница действительно между ними существовала.

В отношении внутренней политики Византийской империи значение союза Иоанна Кантакузина с паламитами оценивается по-разному, но упрощенная схема, защищавшаяся некоторыми историками, полагающими, что этот союз объясняется только общими интересами крупных землевладельцев-феодалов и монастырей, – принята быть не может. Существует слишком много данных о социальной неоднородности партии Кантакузина, о присутствии как паламитов, так и антипаламитов среди его друзей и врагов, о принципиальной «нестяжательности» части византийского монашества (именно исихастов), о продолжающейся политической роли Кантакузина после его отречения в 1354 г.¹¹⁵ Но можно сказать с достаточным основанием, что и Кантакузин, и поддерживающая

его церковная партия, – в отличие от их противников, сгруппировавшихся вокруг двора Иоанна V Палеолога, – отказывались подчинять интересы церкви интересам чистой политики. Так, стремясь, как и все их соотечественники, защищать Византию от турок, они не соглашались на любые средства для достижения этой цели и, в частности, – на церковную унию, требовавшую компромисса в вере как условие западного крестового похода. В результате их политика иногда расценивалась их противниками как «антизападная» и «протурецкая». В этом пункте существует несомненный параллелизм с реалистически «протатарской» политикой Московского княжества в первую половину XIV в., поддерживаемой главным «агентом» Византии на Руси – «митрополитом киевским и всея Руси», назначаемым из Константинополя.

Роль константинопольской «вселенской» патриархии и сложной сети ее административного и дипломатического аппарата необычайно возросла в течение последнего, палеологовского, периода Византийской империи¹¹⁶. Этот рост влияния именно константинопольской церкви, которая в прошлом была обязана своим престижем только империи она была «Новым Римом», городом «царя и сената» (правило 28 Халкидонского собора, 451 г.), – может показаться странным: империя переживала конечную степень унижения и не была в состоянии поддержать авторитет церкви. Но этому процессу есть историческая аналогия: рост престижа и власти «старого Рима» после падения Западноримской империи перед лицом варварских нашествий в V и VI вв. Деятельность пап Льва Великого и Григория Великого, продолжавшая объединительную роль императорского Рима и распространявшаяся на весь Запад, вряд ли была бы возможна, если бы сильная императорская власть продолжала существовать на Западе. Так и в последний период Византии церковь унаследовала престиж исчезающей империи. При этом она не переставала поддерживать имперский принцип как таковой до тех пор, пока он, хотя бы名义上, существовал в общественном сознании

византийцев и славян. Даже после 1453 г. церковь останется символической, хотя и плененной, «Византией после Византии».

В своих отношениях со славянскими странами, и особенно с Россией, византийская дипломатия XIV в. была почти исключительно дипломатией церковной. Роль этой дипломатии признана довольно широко, но до конца еще не оценена во всей ее значительности. В заключительной части этой статьи я укажу на основные цели этой дипломатии и на ее главные результаты.

Во-первых, возвышение авторитета и престижа византийского патриарха проводилось систематически и сознательно распространялось не только на клир русской церкви, но и на «влюбленных и вожделенных сынов нашей мерности», т.е. на русских князей¹¹⁷. Патриаршая власть определялась, согласно теории «всеобщего руководства» (*κηδεμονία πάντων*), постоянно провозглашающейся в актах патриархата XIV в. Если ее понимать буквально, эта теория предполагала, что константинопольский патриарх стал настоящим восточным папой, управляющим всем миром через посредство своих наместников-епископов. «Бог поставил нашу мерность предстоятелем всех, во всей Вселенной находящихся христиан, – пишет патриарх Филофей русским князьям, – попечителем и блюстителем их душ, и все зависят от меня как общего отца и учителя... Но поскольку одному... человеку невозможно обходить всю Вселенную, то мерность наша избирает лучших и отличающихся добродетелью лиц, поставляет и рукополагает их пастырями, учителями и архиереями и посыпает их в разные части Вселенной»¹¹⁸. Правда, такие формулировки, явно противоречащие византийскому каноническому праву, а также основным положениям византийской же антипапской полемики, отдавали дань византийской склонности к риторическим гиперболам, но они должны были производить впечатление на славян.

Как известно, через посредство своих ставленников: галичанина – митрополита Петра (1308–1326 гг.), сановного и влиятельного грека – митрополита Феогноста (1328–1358 гг.) и русского боярина – митрополита Алексия (1354–1378 гг.) Византия систематически поддерживала объединительную и до-

70-х годов протатарскую политику московских князей и тем самым оказала значительное, если не решающее, влияние на образование централизованного великорусского государства.

Среди важных и еще не вполне выясненных вопросов, связанных с этой политикой, большое значение имеет вопрос о том, почему Византия держала сторону Москвы, а не Литовского великого княжества, в пределах которого находился не только сам Киев – традиционная кафедра митрополита, – но и наибольшая территория, а также, вероятно, и большая часть населения бывшей Киевской Руси. Возглавляемая литовской династией территория современной Белоруссии и Украины была в языковом и культурном отношении «русским» государством, независимым от Золотой Орды и претендующим с большими, казалось, основаниями, чем Москва, на возглавление всей Руси. Для достижения этой цели оно обладало и экономическими, и военными возможностями. Правда, литовская династия не была христианской, греческие акты патриархии постоянно упоминают об Ольгерде как об «огнепоклоннике» (πυρσολάτρη), но византийцам было также известно о готовности Ольгерда, в случае получения поддержки из Константинополя, принять византийское православие, и его сыновья шли на этот шаг каждый раз, как этого требовали политические интересы. Готовность Ольгерда войти в византийскую «семью государств» подкреплялась еще и тем, что он находился в постоянном соперничестве с представителями Запада – ливонскими рыцарями и в этой борьбе оказывал протекцию Новогороду и особенно Пскову. Поэтому причины предпочтения, оказываемого Византией Москве, нелегко установить. Их следует искать и в щедрой материальной помощи, посыпаемой из Москвы в Константинополь, и в сложной византийской дипломатии на Востоке, включающей отношения с турками, Золотой Ордой, Кавказом и Черноморьем, где важную роль играла генуэзская торговля. Во всяком случае последовательно промосковской византийская политика была тогда, когда в Константинополе главенствовала партия исихастов и Кантакузина; нарушилась эта политика партией Палеологов¹¹⁹. Таким образом,

Кантакузину и его окружению Москва отчасти обязана тем, что она стала «Третьим Римом». Некоторые русские книжники это понимали и составили связанную с именем патриарха Филофея легенду о «белом клобуке».

С основным, промосковским, выбором Византии связан и тот факт, что именно Северо-Восточная Русь, а не Литва, была в XIV в. истинной выразительницей византийских культурных тенденций. Именно там, а не на Юго-Западе параллельно с развитием монашества возникло искусство Феофана Грека и Андрея Рублева, именно там цвело архитектурное творчество и вообще оригинальное культурное строительство. Мы не знаем о параллельном развитии на территориях Литовского великого княжества.

Но, как это хорошо показал Г.М. Прохоров в работе о «Повести о Митяе»¹²⁰, византийская политика, все еще руководимая Кантакузином и Филофеем¹²¹, несколько изменила тактику в 70-х годах XIV столетия. Важно то, что эта тактическая перемена, вызванная коренным изменением в соотношении сил между Москвой, Литвой и Золотой Ордой, отражает принципиальную последовательность. Вооруженная борьба Москвы с Литвой достигла такой остроты, что митрополит Алексий, явившийся главой Московского правительства, не имел фактической, да и нравственной возможности пользоваться своей духовно-канонической властью над территорией, занятой Ольгердом, и над Тверским княжеством. Назначение отдельного митрополита для Литвы становилось неотвратимым. Поскольку же церковь являлась единственным объединительным фактором между русскими землями, церковно-административное разделение означало бы конец единства Руси как таковой. Центробежные силы были чрезвычайно сильны не только в Литве, где митрополита Алексия перестали чувствовать «своим», но и в Москве, где образовалась сильная партия московского сепаратизма, стремящаяся к созданию «великорусского государства» и «великорусской митрополии», что означало бы отказ от общерусского «киевского» наследия. Чтобы избежать краха церковно-общественной программы, существовавшей уже

веками, на которую многие византийцы возлагали большие надежды как на возможное убежище и источник спасения православия, патриарх Филофей в 1376 г. назначил Киприана Цамблака «митрополитом киевским и литовским», еще при жизни митрополита «киевского и всея Руси» Алексия. Этот шаг, воспринятый некоторыми как отказ от принципа единства Руси, оказался тактическим приемом. Киприан был по происхождению болгарином. Его кандидатура была приемлемой для Литвы, но из Константинополя ему была дана инструкция сохранить полностью единство русской митрополии и внутри ее соблюдать фактический примат Москвы. Это, как известно, ему удалось сделать только ценой продолжительной борьбы с московским сепаратизмом, нашедшим выражение в истории со злополучным московским кандидатом в митрополиты Михаилом-Митяем и в кратковременной карьере «великорусского митрополита» Пимена.

Объединительная деятельность Киприана была тем более своевременной, что она совпадала с первой серьезной возможностью для Москвы освободиться от ненавистного татарского ига. Это освобождение предполагало по меньшей мере временное, но лучше окончательное примирение с Литвой, где на великое княжение водворился тогда еще православный сын Ольгерда Ягайло. Примирение было частично осуществлено Киприаном. Результатом освободительных усилий была Куликовская битва 1380 г. Но, к несчастью для программы Киприана, Литва в 1386 г. вступила на новый исторический путь: Ягайло женился на наследнице Польского королевства Ядвиге и тем самым надолго включил западнорусские княжества в орбиту католической Польши. Таким образом, Великороссия как бы законно отождествилась с Русью как таковой, с судьбами православия и византийским наследием в целом. Для судеб «Третьего Рима» это отождествление предполагало некое культурное и национальное сужение. Московские цари никогда не станут настоящими, т.е. всемирными римскими императорами, «самодержцами Ромеев», и даже их «всероссийский» титул останется на долгое время номинальным.

Наша статья коснулась природы византийского наследия, оказавшего в XIV в. значительное влияние на Восточную Европу и ее культуру. Терминологически понятие исихазма не вполне точно покрывает содержание этого наследия, но несомненно то, что византийское влияние в славянских странах было в своей основе тесно связано с защитой исихастов Григорием Паламой, затем с распространением в славянских странах монашеской литературы и, наконец, с общественной деятельностью таких лиц, как патриарх Филофей и митрополит Киприан. Поскольку весь этот исторический процесс интересует представителей разных дисциплин – историков, искусствоведов и исследователей теологии, – его полное выяснение требует их взаимопонимания и сотрудничества. К несчастью, представители этих различных дисциплин живут своими замкнутыми мирами, развивая независимые друг от друга методологические приемы и тем самым обедняя свои собственные возможности в деле достижения истины во всей ее разносторонности. Мне кажется, что в области изучения культуры взаимопонимание и взаимное уважение представителей разных специальностей являются условиями подлинного научного творчества.

История Церкви

Культурные связи Византии, южных славян и России

Империя Палеологов, избавившись от господства латинян в Константинополе, ни экономически, ни политически не обрела прежней силы. Однако культурный престиж ее по-прежнему был очень высок. И если прежде историки настойчиво подчеркивали роль византийского влияния в итальянском Ренессансе, а теперь стремятся сузить ее, то о решающей роли Византии в культурной истории славянских стран, традиционно входивших в сферу ее влияния, спорить не приходится.

Ведь родоначальницей, например, так называемого «второго южнославянского влияния», наложившего глубокий отпечаток на духовное, литературное и художественное творчество Руси, была Византия. Южные славяне, благодаря близким связям с Константинополем, стали посредниками в выработке изощренно-орнаментального стиля «плетения словес», упорядочении правописания, обогащении и усложнении языка. Новые черты обнаруживались не только в переводах с греческого, сделанных в основном болгарскими и сербскими монахами¹²², но и в оригинальных сочинениях, написанных в Болгарии, Сербии и на Руси. Славяне вовсе не ограничивались подражанием византийским образцам: во многих областях, например, в живописи, агиографии и проповеди, они были исключительно плодовиты, а в иконописи нимало не уступали грекам. К тому же идеология универсализма, проповедуемая византийской церковью, требовала от греков большего, в сравнении с прошлым, уважения и внимания к славянам. Славяне были признательны за дружбу. Например, русский паломник, посетивший Святую Софию, отметил доброту и приветливость патриарха Исидора (1347–1350) и записал, что патриарх «вельми любит Русь»¹²³. Патриарх Каллист написал житие болгарского святого Феодосия Тырновского; у него были личные дружеские связи в Болгарии, где нашел убежище его духовный наставник Григорий Синайский¹²⁴. В 1362 году вожди болгарского исихазма –

Феодосий и Евфимий Тырновские – были тепло встречены в Константинополе¹²⁵. Эти и многие другие примеры свидетельствуют о растущей солидарности греков и славян, при том, однако, что сохранялось и признавалось культурное первенство Византии, особенно в монашеской среде. Переводческая работа, проведение литургических и уставных реформ, паломничества в Константинополь, путешествия иконописцев, дипломатов и церковных деятелей – все это были каналы проникновения на Русь идей и настроений византийской цивилизации, причем использовались они намного активнее, чем в предыдущие два столетия.

Можно найти примеры существенного русского литературного влияния на южных славян¹²⁶, которые показывают, что славянский православный мир вместе с Византией действительно составлял многонациональную религиозную и культурную общность, сознающую свое единство и создающую предпосылки для широкого обмена идеями и людьми.

1. Русско-византийские литературные связи: возрождение или предвозрождение?

Историки с готовностью признают факт культурного сближения Византии, южных славян и Руси в XIV веке, однако специфику этих связей определяют очень различно. В чем, прежде всего, состояла суть византийского «палеологовского возрождения», и целиком ли восприняли его славяне?

В Византии эпоха Палеологов ознаменовалась возрождением интереса к греческой античности в литературе и искусстве: это главная и наиболее признанная черта «палеологовского возрождения». Однако сегодня большинство специалистов добавит к этому, что «литературная и научная культура античности всегда была составной частью византийской цивилизации», что «то, что мы называем византийским возрождением, было скорее лишь новой вспышкой интереса элиты к античности – интереса, который полностью никогда не исчезал, – нежели открытием древней культуры», и что «возрождение начала эпохи Палеологов было оживлением никогда не прерывавшейся традиции»¹²⁷. Из предыдущих глав мы могли убедиться, что идеология так называемых «гуманистов» – замкнутой аристократической литературной элиты – не обладала тем динанизмом и вдохновляющей силой, благодаря которым стал возможен Ренессанс в Италии. В Византии не было реальной почвы для настоящего «ренессанса», там скорее продолжала жить традиция мирного, часто противоречивого и иногда изумляюще творческого сосуществования культурных черт греческой античности и христианской духовности¹²⁸. Мы видели, что в XIII веке, когда центр империи находился в Никее, возрождение интереса к античности ассоциировалось с новым, обостренным национальным самосознанием. Социальная и интеллектуальная элита Византии, которой угрожали крестоносцы, возвращалась к своему «эллинству», которое выражала на привычном для себя языке и в соответствии с культурным наследием античности.

Если мы обратимся к общей проблеме передачи славянам византийской культуры, то сразу же поразимся двум обстоятельствам, сопровождавшим этот процесс: а) в восточном христианстве издавна был принят принцип перевода Писания и богослужения на национальные языки, из-за чего церковь не могла играть той роли, которую она играла на Западе, – обучения «варваров» средствами классической античности; византийская церковь не учила «варваров» греческому языку, как западная церковь учила их латыни, б) Хотя возникающее «греческое» самосознание византийцев было связано с возрождением светской эллинистической культуры, как раз этот культурный аспект, по вероисповедным условиям, не мог быть передан славянам. Напротив, греческое самосознание, как и всякий вид национализма, заключало в себе партикуляризм, который способствовал ослаблению византийского универсализма, а позднее – развитию антагонизма между греками и славянами.

Эти два фактора, наряду с преимущественно элитарным характером византийского эллинистического «гуманизма», совершенно исключали сколько-нибудь существенную передачу светской греческой культуры славянам вообще и русским в частности. Подавляющее большинство византийских текстов, переведенных на славянский язык после крещения Руси, носило религиозно-церковный характер. Тем не менее в XIV веке был произведен еще более строгий отбор и переводились исключительно литургические тексты и произведения монашеской духовности, в том числе агиографические, патристические (в частности, исихастские) сочинения об «умной молитве».

Важным событием XIV века было введение на Руси распространявшегося Константинополем иерусалимского Типикона, или, точнее, Типикона палестинского монастыря св. Саввы. До сих пор ни один ученый не дал исчерпывающего объяснения того знаменательного факта, что в XII веке константинопольская церковь, находившаяся на вершине своего влияния и могущества, исподволь производит замену действовавших литургических уставов (Типикон Великой

Церкви, Типикон св. Иоанна Студита) уставом монастыря св. Саввы¹²⁹. Завоевание арабами Среднего Востока, очевидно, не подорвало авторитета Святой Земли и древнего палестинского монашества. Изменения происходили постепенно и не были отмечены специальными постановлениями. Они не повлекли за собой бросающихся в глаза изменений в богослужении, но затронули лишь структуру ежедневных и праздничных служб, а также монастырские порядки. В основном богослужебный чин остался таким, как он сложился в результате синтеза «соборного» и «монастырского» уставов. Этот синтез происходил в X и XI веках¹³⁰. Тем не менее очень существенно, что образцом реформ стал не Константинополь, а Иерусалим: символическое, эсхатологическое и духовное влияние его было усилено падением Константинополя под ударами крестоносцев в 1204 году и последующим возобладанием монашества в церкви. В эпоху Палеологов не прекращались монашеские паломничества в Святую Землю, в них принимали участие такие учителя церкви, как патриарх Афанасий I и св. Савва Ватопедский¹³¹.

Среди славян палестинский Типикон стал распространяться по крайней мере с того времени, когда св. Савва Сербский ввел его на Афоне, а его преемник, архиепископ Никодим, в 1319 году перевел его на славянский язык¹³². Популяризации палестинской литургической и канонической традиции способствовали также широко известные в славянском переводе «Пандекты» и «Тактикой» Никона Черногорца, писателя XI столетия¹³³.

В официальных пастырских посланиях, отправлявшихся на Русь патриархом Константинопольским, элементы иерусалимского Типикона появляются в конце XIII века: они встречаются, к примеру, в «Ответах» патриаршего синода епископу Сарайскому Феогносту (1276)¹³⁴ и в «Наставлении» митрополита Максима (1283–1306)¹³⁵. Однако систематическая унификация богослужебной и канонической практики в соответствии с палестинским образцом была проведена в правление Киприана (1390–1406) и Фотия (1408–1431)¹³⁶. И в Византии, и в славянских странах эту реформу отличало

стремление унифицировать и кодифицировать богослужебную практику: именно в это время в Константинополе создается подробнейший свод предписаний, регулирующих совершение евхаристии и ежедневных богослужений, который сразу же передается славянам. В рукописных источниках эти предписания соединяются с именем патриарха Филофея (1354–1357, 1364–1376), который, несомненно, способствовал их повсеместному распространению, хотя первоначально они были составлены в Константинополе еще в правление патриарха Афанасия I (1289–1293, 1303–1309)¹³⁷. Стремление добиться богослужебного и канонического единства еще раз показывает, что монашеское возрождение в Византии XIV века не было чисто эзотерическим мистическим явлением. Монахи, пришедшие к управлению церковью, заботились об укреплении централизованной власти патриархата и о введении единого богослужебного устава, чтобы создать прочную основу для не менее активного распространения монашеской духовности.

В XIV веке в неизменном виде сохранялся огромный свод византийской гимнографии, создававшийся в IX и X веках: песнопения различных циклов – ежедневного, недельного, годового и пасхального. Но этот свод продолжал пополняться. Особенную популярность, например, завоевали гимны и каноны, написанные патриархом Филофеем. Филофей не только составил службу в честь св. Григория Паламы, которого канонизировал в 1369 году¹³⁸, но и сочинил несколько других литургических и агиографических текстов. Поскольку у Филофея были постоянные связи со славянскими странами, его гимны и молитвы были переведены на славянский язык еще при его жизни – либо в Болгарии, либо на Руси¹³⁹.

В XIV веке к славянам и, в частности, на Русь перешла из Византии не только литургическая реформа и новый Типикон, но и огромное количество духовной, в основном монашеской и исихастской литературы¹⁴⁰. В древнейшей библиотеке Троицкой Лавры были в славянском переводе XIV и XV веков книги таких классиков исихастской духовности, как св. Иоанн Лествичник, св. Дорофей, св. Исаак Ниневиец, св. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Синайский¹⁴¹. Их же сочинения находились в XV

веке в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря¹⁴². Если сравнить собрания главных русских монастырских библиотек с современными им византийскими книжными собраниями на Афоне, Патмосе или Синае, то поражаешься сходству: русские монахи читали тех же святых отцов и те же жития святых, что и их греческие братья. «Второе южнославянское», или «византийское», влияние дало Руси достаточно переводов, чтобы русские монастыри практически сравнялись с монастырями греческими. Русские монастыри заметно отличаются от византийских лишь в отношении подбора чисто богословской литературы: в них почти отсутствуют богословские творения каппадокийцев, св. Кирилла Александрийского, св. Максима Исповедника, полемические трактаты, составленные в XIV веке паламитскими богословами. Существенное исключение составляют творения Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также некоторые схолии Максима Исповедника, переведенные в 1371 г. на Афоне сербским монахом Исаией¹⁴³: сразу после завершения перевода рукопись была доставлена в Россию и здесь ее лично переписал митрополит Киприан (до 1406 г.)¹⁴⁴. К числу исключений относятся также запись прений Паламы с его противниками, составленная Давидом Дисипатом¹⁴⁵ и материалы антииудаистской¹⁴⁶ и антилатинской¹⁴⁷ полемики, непосредственно имевшие отношение к Руси.

Эти примеры показывают, что литературные связи Руси и Византии осуществлялись в основном по церковным и монастырским каналам. Церковные круги не придавали, как правило, большого значения переводу на славянский язык светских сочинений. Среди проникавших на Русь мирских писаний абсолютно преобладали хроники и другие исторические сочинения; философские или научные работы практически отсутствовали¹⁴⁸.

Как можно в подобных обстоятельствах говорить о влиянии на славян «палеологовского возрождения»? Мы уже отметили, что само понятие «возрождение» вряд ли оправдано в отношении к Византии XIV века. Еще более неопределенным оно становится в славянском контексте. В Византии литературные и интеллектуальные традиции античности

культивировались узкой элитой гуманистов, все более обращавшихся к Западу. Они либо совсем не имели сношений со славянами, либо такие сношения были очень незначительны. Единственное известное исключение составляет интерес Никифора Григоры к делам русской церкви и его предполагаемые личные связи с митрополитом Киевским и всея Руси Феогностом (1328–1353), которого он упоминает как «мудрого и боголюбивого человека»¹⁴⁹. Согласно Григоре, Феогност, получив сочинения Паламы, нашел, что в них нет ничего, кроме «эллинского многобожия» (Ἐλληνικήν πολυθείαν), «бросил их на землю и отказался выслушивать их содержание». Далее Григора утверждает, что митрополит составил пространные возражения против паламитского богословия и послал их патриарху (очевидно, Иоанну Калеке) и синоду, присовокупив соответствующие анафемы паламитам¹⁵⁰.

Если события, описываемые Григорой, действительно имели место, то перед нами единственный случай, когда деятель византийской церкви в славянских странах принял сторону антипаламитов в богословских спорах XIV века¹⁵¹. Можно предположить, что Григора имел в виду акт официального одобрения Феогностом анафемы, наложенной на Паламу патриархом Иоанном Калекой в 1344 году; поскольку анафема была утверждена патриархом и синодом, то возможно, что такого одобрения потребовали от всех митрополитов патриархата¹⁵². Даже если Феогност в 1344 году поддерживал политику патриархата, нет никаких сведений о его конфликтах с исихастскими патриархами Исидором, Каллистом и Филофеем, занимавшими кафедру до его смерти в 1353 году, или о поддержке им группы антипаламитских епископов во главе с Матфеем Ефесским (его Феогност должен был знать, потому что в 1331–1332 годах Матфей был на Руси)¹⁵³, которые выступали против паламизма после 1347 года¹⁵⁴.

Поэтому нет никаких оснований полагать, что кто-либо распространял на Руси интеллектуальные веяния так называемого «палеологовского возрождения». В то же время есть очевидные свидетельства о наплыве традиционной исихастской литературы, которая принималась сразу и без

всяких богословских споров. Прения, если они возникали, велись совсем на другом уровне, нежели ученые диспуты византийских богословов. Так, в новгородской летописи под 1347 годом воспроизводится текст послания архиепископа Новгородского Василия Калики своему собрату, епископу Феодору Тверскому, в котором Василий пытается доказать существование «земного рая»¹⁵⁵; текст подразумевает, что в Твери существование такого «райя» в географически точном смысле отрицалось. Обе стороны употребляли аргументы, тесно связанные с распространенной в аскетической литературе идеей духовного рая (*παράδεισος νοητός*), который доступен личному восприятию святых. Обе стороны также верили, что творение Божие – нетленно и вечно. Понятно, что попытки сопоставить этот примитивный спор русских епископов и богословские дебаты паламитов и варламитов ни к чему не ведут¹⁵⁶. Ни Василий, ни Феодор не отрицают реальности явления божественного света; они расходятся лишь в вопросе «мистической географии». Можно только отметить более частое употребление мистической терминологии, ссылки в послании Василия Калики на духовный опыт и видение света апостолами при Преображении, – все это показывает атмосферу, созданную на Руси влиянием византийского исихазма. По другим явлениям, например из возрождения монашества, мы видим, что исихазм принес на Русь личностное понимание религиозного опыта, что способствовало не только развитию собственно монашеской духовности, но и идей обожения плоти и преображения всего творения¹⁵⁷.

Если под «возрождением» подразумевать развитие идей персонализма и творчества, а не традиционное представление о возвращении к греческой античности, то мы поймем значение термина «предвозрождение», который употребляет Д.С. Лихачев, чтобы обозначить культурное развитие Византии, Руси и южных славян в XIV веке. Это «предвозрождение», впрочем, ни в Византии, ни на Руси (конечно, по разным причинам) не стало Возрождением¹⁵⁸.

2. Пути общения

Константин Костенец, болгарский монах, живший в Сербии около 1418 года, обличал необразованность славянских переписчиков и утверждал, что можно полагаться только на те славянские тексты, которые переписаны в Тырново или на Афоне, потому что только они правильно передают содержание и стиль греческих оригиналов¹⁵⁹. Константин указывал, без сомнения, на два главных центра распространения славянских рукописей в XIV веке.

Со времени первооткрывательских работ К. Ф. Радченко¹⁶⁰ и П. Сырку¹⁶¹ болгарская империя царя Иоанна Александра (1331–1371) и ее столица Тырново справедливо считаются центром распространения в славянском мире византийских идей, текстов и авторов. Распространялись, как мы видели, в основном литургические тексты и монашеская литература (в том числе агиография). Начало исихастского возрождения в Болгарии обычно связывают с именем св. Григория Синайского, житие которого написал патриарх Каллист¹⁶². В 1325–1328 годах Григорий перебрался с горы Афон в Парорию, около болгарской границы, и основал там монастырь. Отсюда сочинения исихастов распространялись по Балканам, в том числе и в румынских землях¹⁶³. Один из болгарских учеников Каллиста, Феодосии, основал монастырь в Килифарево, где к нему присоединился Евфимий, который стал сначала его преемником по игуменству, а впоследствии – патриархом Тырновским (1375–1393). Эти вожди болгарского монашества одной из своих главных задач считали перевод греческих сочинений на славянский язык. На Руси за 1350–1450 годы количество византийских сочинений, доступных в переводах, удвоилось, и в огромной степени это произошло благодаря болгарским переводам, привезенным на Русь¹⁶⁴. Более чем кто-либо такому заимствованию переводов способствовал митрополит Киприан, он был болгарином по происхождению, сам потратил много труда на перевод греческих текстов, переписку рукописей и распространение византийских идей и

традиций¹⁶⁵ . В 1379 году он прибыл в Тырново с торжественным визитом и был тепло встречен патриархом Евфимием¹⁶⁶ . Во время патриаршества Евфимия столица Болгарии Тырново стала главным связующим звеном между Византией и славянскими странами. Вот почему Константин Костенец назвал Тырново одним из двух главных центров составления славянских рукописей.

Упомянутый Константином второй центр был более древним и традиционным. Афон с X века стал не только местом молитвы и созерцания, но также очагом культурного обмена между греческими, славянскими, грузинскими, сирийскими и даже латинскими монахами. История Афона в XIV веке ознаменовалась возрождением исихазма, а также увеличением числа монахов из славян, что было связано в основном с господствующим положением Сербии на Балканском полуострове. Тесная связь между Афоном и Сербией установилась еще со времен св. Саввы, основателя сербской церкви, который начинал свой путь на Афоне. Сербский Хилендарский монастырь на Афоне превосходил Зографский монастырь, своего болгарского соперника, и по интенсивности византийско-славянских сношений, и по количеству переписываемых славянских рукописей¹⁶⁷ . Следует помнить, что этнические различия между монахами, тем более на Афоне, редко выходили на первый план, что между исихастами разных стран существовали прочные личные связи и что Афон входил в состав многонациональной Сербской империи Стефана Душана¹⁶⁸ . В любом случае, идет ли речь о сербах или о болгарах, присутствие славянских монахов на Афоне имело решающее значение для Балкан. «Вся история южнославянских литератур есть фактически история большего или меньшего влияния идеалов Афона на духовную культуру православного славянства Балканского полуострова»¹⁶⁹ . Афонскими монахами были практически все вожди болгарского литературного возрождения, в том числе Феодосий, Евфимий и Киприан Киевский. И их деятельность в славянских странах шла в тесном контакте с деятельностью афонских исихастов Каллиста

и Филофея, последовательно занимавших патриарший престол в Константинополе.

Связь Афона с Русью была неменьшей как благодаря наличию русских монахов на Святой Горе, так и через посредство южных славян. Имели русские и собственные контакты непосредственно в Константинополе, причем в XIV веке даже более основательные, чем у южных славян. В городе существовал русский квартал, где при надобности селились также сербы и болгары. У нас нет доказательств, что между этим кварталом и упоминавшимися в источниках русскими кварталами города времен Киевской Руси есть прямая связь. Однако административная зависимость русской митрополии от патриархата и постоянное циркулирование дипломатов и паломников между Константинополем и его обширной северной «провинцией» само по себе есть достаточное основание для наличия в городе «русского подворья» в палеологовскую эпоху.

Когда 28 июня 1389 года Игнатий, епископ Смоленский, сопровождавший митрополита Пимена в Византию, доехал до Константинополя, его встречала «жившая тамо Русь»¹⁷⁰. Из того же источника мы узнаем, какое гостеприимство оказали приехавшим русские, жившие в Студийском монастыре св. Иоанна Крестителя¹⁷¹. Другие документы рассказывают о пребывании в Студийском монастыре будущего тырновского патриарха Евфимия и митрополита Киприана. После 1401 года в том же монастыре жил другой русский монах – Афанасий Высоцкий. Есть упоминания о русских монахах, живших в монастырях Богородицы Перивлепты и святого Маманта, которые в XI веке прославил св. Симеон Новый Богослов¹⁷². До нас дошли рукописи, списанные русскими в Студийском монастыре (где в 1387 году митрополит Киприан лично переписал «Лествицу») и в Перивлепте. Из десяти находящихся в России рукописей определенно константинопольского происхождения конца XIV-начала XV века две переписаны в Студийском монастыре и пять в Перивлепте¹⁷³. Вот почему для русского паломника Стефана Новгородца Студийский монастырь ассоциировался с привозимыми на Русь книгами¹⁷⁴. Но той же причине можно предположить, что место, где

расположены все три монастыря – Студийский, св. Маманта и Перивлепты, то есть юго-западная часть укрепленного центра Константинополя, – и было русским (или славянским) кварталом, обиталищем русских монахов и паломников, местом личных и литературных контактов, которые играли важную роль в русско-византийских отношениях XIV века.

Кроме того, как было сказано выше, между Константинополем и Северной Русью постоянно курсировали многочисленные путешественники. Это были русские митрополиты, которых должен был утверждать и посвящать патриарх, греческие иерархи, назначенные в Киевскую митрополию и время от времени вынужденные приезжать на родину по личным или официальным делам, епископы, особенно епископы Саая, которым давались дипломатические поручения, русские монахи, жаждавшие посетить монастыри Среднего Востока, греческие иконописцы (в их числе великий Феофан), которых приглашали для украшения русских церквей. Пятеро русских паломников, побывавших в Константинополе в конце XIV и начале XV века, оставили записи о своих путешествиях¹⁷⁵. В Москве, по-видимому, существовал греческий монастырь св. Николая, с Константинополем были прямо связаны Богоявленский и Симоновский монастыри, так что по крайней мере некоторые русские духовные лица могли научиться греческому языку¹⁷⁶.

3. Русское монашество: преп. Сергий, св. Стефан Пермский

Небывалый расцвет монашества, происходивший на севере Руси в течение XIV-XV веков, никак нельзя рассматривать вне контекста обновления связей с Византией и южным славянством. Не имея положительных данных о том, что представляла собой монашеская жизнь в связи с уроном, нанесенным ей после разорения Киева татарами, можно все же предположить, что в XIII веке монашество переживало серьезный кризис. Затем наступило бурное его возрождение, связанное с именем преп. Сергия Радонежского (ок. 1314–1392 гг.) и его бесчисленных учеников. В течение второй половины XIV века и в первые десятилетия XV в лесах Северной Руси было основано около полутораста новых монастырей¹⁷⁷.

Личность св. Сергия известна в основном из жития, составленного в 1418 году учеником и современником преподобного Епифанием Премудрым и отредактированного в 1440–1459 годах выходцем с Балкан Пахомием Сербом. Оба автора являются примером заимствования Русью византийских и южно-славянских идей и литературных форм: у Епифания это проявляется в изощренном стиле «плетения словес», а у Пахомия – в усиленном подчеркивании столь характерного для исихастской литературы видения божественного света¹⁷⁸. Соотношение вклада Епифания и Пахомия в дошедших до нас многочисленных списках «Жития» полностью не выяснено¹⁷⁹, но фигура преподобного Сергия обрисовывается с достаточной ясностью¹⁸⁰.

В соответствии с идеалами раннего монашества, Сергий несколько лет жил отшельником в полнейшем «безмолвии» (славянский эквивалент греческого ησυχία), в «пустыне» – на Руси такой «пустыней» был лес, к северу от Москвы, где преподобный подружился с медведем. Наделенный недюжинной физической силой, он подвизался в трудах, в частности занимался плотничеством. Против воли, очевидно, под давлением обстоятельств, преподобный вынужден был

согласиться принять еще нескольких монахов, был впоследствии рукоположен в священники и стал основателем и игуменом великого монастыря Св. Троицы. Но и будучи игуменом, продолжал трудиться собственными руками и носить ветхую одежду; идеалам монашеской бедности и отречения от мира он учил братию не властью, а личным примером. В 1378 году преп. Сергий отказался стать преемником святителя Алексия на митрополичьей кафедре.

Житие усиленно обращает внимание на простоту, смиренение Сергия и любовь к братьям, приводя лишь немногие примеры мистических или чудесных событий. Согласно авторам жития, его ученики Исаак и Симон видели, как во время служения литургии Сергий был окружен божественным светом. Другой ученик, Михей, стал свидетелем посещения Сергия Богородицей и апостолами Петром и Иоанном. Эти рассказы можно было бы счесть данью агиографическим канонам, если бы они не подкреплялись другими фактами, свидетельствующими о связи Сергия с общей атмосферой, созданной на Руси влиянием исихастов.

Сергий, конечно, не был «интеллектуалом», но принадлежал к среде, в которой немалую роль играли книги и богословие; в детстве он чудесным образом научился читать, а позднее посвятил свою церковь Святой Троице¹⁸¹. Более того, он принадлежал к числу тех русских монахов, которые, как и болгары Феодосии и Евфимий, поддерживали прямые отношения с Константинополем. На примере преп. Сергия видно, что понятие «исихазм» можно применять к религиозным «ревнителям» Восточной Европы XIV века лишь в самом широком смысле. Отшельник и молчальник, преп. Сергий не считал затворничество и безмолвие единственным путем спасения. По совету патриарха Филофея, он ввел в своем монастыре общежительный устав.

Текст послания патриарха Филофея Сергию, помещенный в житии, вряд ли точно передает подлинник, отправленный из Константинополя¹⁸². Однако подробный рассказ об этом эпизоде у Епифания – современника преп. Сергия – убедительно доказывает, что Троицкий монастырь дорожил

своей связью с Константинополем, в частности с патриархом-исихастом Филофеем, и с сочувствием относился к проводимым им каноническим и литургическим реформам. Другое, несомненно подлинное, послание патриарха, наиболее вероятным адресатом которого был опять же преп. Сергий, призывало монахов прекратить сопротивление введению общежительного устава¹⁸³. Ниже мы увидим, что преп. Сергий принадлежал к числу монахов, поддерживавших дружеские отношения с митрополитом Киприаном, которого Филофей назначил в преемники Алексию. В 1378 году Киприан извещал о своем приезде в Москву Сергия и его племянника, игумена Симоновского монастыря Феодора¹⁸⁴; им же он жаловался на свои несчастья после изгнания из Москвы¹⁸⁵.

В связи с этим эпизодом встает вопрос о политических убеждениях и деятельности преп. Сергия; решить этот вопрос нельзя без понимания крайне сложной ситуации в отношениях между великим княжеством Московским, Литвой, другими русскими княжествами и ханами Золотой Орды. Сергий, без сомнения, был близок с московским князем, особенно после того, как патриархат и митрополит Алексий помогли ему создать в Троицком монастыре крепкую общину (1363). Сергий стал крестным отцом двух сыновей князя Дмитрия Ивановича, выполнил несколько его дипломатических поручений, в том числе способствовал заключению «вечного мира» между Москвой и Рязанью в 1385 году¹⁸⁶. Более сомнительной с точки зрения духовно-нравственной была его миссия в Нижний Новгород, откуда Москве угрожал опиравшийся на татарскую помощь князь Борис. По приказу митрополита Алексия, фактически правившего Москвой, Сергий, прибывший в Нижний Новгород в составе посольства, закрыл в городе все церкви – такая санкция широко применялась на католическом Западе, но восточной традиции была неизвестна¹⁸⁷. В житии, написанном Епифанием, об этом двусмысленном событии, относящемся к начальной поре дружбы Сергия с Москвой, не рассказывается, и большинство летописей, перечисляя членов посольства, имя Сергия опускает, как бы стыдясь о нем упоминать. Это умолчание и некоторые другие факты указывают на то, что

преданность Сергия Москве не была безоговорочной. Пахомий упоминает о «тяжести велий», которую испытывал подвластный Москве Ростов, так что семья Сергия вынуждена была перебраться в Радонеж. С другой стороны, мы видели, что возглавлявшееся Сергием монашество было связано с митрополитом Киприаном, который сопротивлялся созданию в Москве отдельной митрополии, не распространявшей своей юрисдикции на всю территорию Руси. Вряд ли может быть чистым совпадением то, что за самым славным патриотическим актом преп. Сергия – благословением князя Дмитрия Ивановича перед Куликовской битвой – последовало возвращение Киприана в Москву. Поэтому есть основания считать, что Сергий стоял на тех же политических позициях, что и Киприан: одобряя объединение Руси вокруг Москвы, он был противником как московских, так и литовских тенденций, ведущих к разрушению единства, унаследованного от киевской эпохи и укрепленного влиянием Византии.

Высокий духовный потенциал религиозного возрождения XIV века виден не только в несравненной по значению личности преп. Сергия, патриарха русского монашеского возрождения, наделенного, помимо человечности, даром духовного водительства. Он виден также в деятельности его современника, ученого и миссионера, святителя Стефана Пермского (1340–1396). Житие Стефана, как и житие Сергия, тоже составил Епифаний Премудрый, монах Троицкого монастыря¹⁸⁸. На примере св. Стефана мы видим, какое серьезное влияние оказывали на некоторые одаренные русские умы греческие рукописи и их славянские переводы. Епифаний сообщает, что Стефан, сын причетника Устюжского собора, имел возможность научиться дома «всей грамотичней хитости и книжней силе»¹⁸⁹. Со временем Стефан постригся в монахи в Ростове, где ему покровительствовал местный епископ Парфений (возможно, грек)¹⁹⁰. В монастыре было много книг, он их усердно изучал и заслужил репутацию превосходного переписчика («святыя книги писавше хитре и гораздо и борзо»). Он также научился греческому языку и в своей келье всегда держал греческие книги¹⁹¹. Приобретенные знания позволили

ему стать апостолом и просветителем зырян. Он перевел на зырянский язык Писание и богослужебные книги, как когда-то святые Кирилл и Мефодий сделали это для славян. Свою проповедь он начал в 1378–1379 году, после рукоположения в священники, в год смерти митрополита Алексия. Он создал совершенно оригинальный зырянский алфавит, не похожий ни на греческий, ни на славянский. В 1383 году митрополит Пимен поставил Стефана епископом Пермским. Он написал обличение стригольников – еретической и антииерархической секты, связанной, возможно, с богоилами или катарами¹⁹². Св. Стефан умер в 1383 году. Епифаний сравнивает миссионерский подвиг Стефана с проповедью первых христианских апостолов, приводит образцы его поучений, цитирующих византийские источники, когда речь идет о вселенском характере христианства. В конце жития он перефразирует применительно к Стефану «Похвалу Владимиру Мономаху», написанную Илларионом Киевским: «Римская земля восхваляет двух апостолов Петра и Павла; земля азиатская почитает и благословляет Иоанна Богослова; Египет – Марка Евангелиста, Антиохия – Луку Евангелиста; Греция – апостола Андрея, Русская земля – великого князя Владимира, крестившего ее; Москва поклоняется и почитает Петра, митрополита своего, как нового чудотворца; земля Ростовская – своего епископа Леонтия; но ты, о епископе Стефане, получаешь молитвы земли Пермской, ибо через тебя мы узрели свет»¹⁹³.

Епифаний делает многозначительное замечание о мировоззрении Стефана в рассказе о его смерти. Кончина Стефана последовала «в правление православного царя греческого Мануила, правителя Царьграда, при патриархе Антонии, архиепископе Константинопольском, при патриархе Дорофеи Иерусалимском, Марке Александрийском, Ниле Антиохийском, православном великом князе Василии Дмитриевиче всея Руси, в седьмой год державы его, при архиепископе Киприане, митрополите всея Руси, который тогда (в день смерти Стефана) был в Киеве, при других благочестивых и христолюбивых князьях (следует перечисление, причем упоминаются великий князь Литовский

Витовт, о котором не говорится как о «христолюбивом», и великий князь Михаил Тверской), в шестнадцатый год правления царя Тохтамыша, который владел также ордой Мамаевой, а второй царь – Темир Кутлуг – правил Ордой за Волгой»¹⁹⁴.

Несомненно, что в XIV веке русское и греческое монашество объединялось в своих устремлениях и деятельности общей идеологией и творческим импульсом, который подразумевал преданность идеи «византийского содружества», оживление интереса к византийской литературной традиции, осознание законности культурного плюрализма, религиозный подъем и миссионерскую ревность.

4. Исиахазм и искусство

В письменных источниках мы не найдем упоминаний о связях, которые могли или не могли существовать между интеллектуальным и религиозным движением в Византии в эпоху Палеологов и развитием живописи. Однако искусствоведы часто обсуждают эту проблему. Какова была культурная и религиозная основа так называемого «палеологовского возрождения», приведшего византийских и славянских мастеров к значительному обновлению стиля, большей близости к жизни, к подражанию античным образцам? Андрей Грабарь писал о византийских художниках конца XIII и начала XIV века: «Мы видим, что они предвосхищают открытия Каваллини и Джотто, а также и тех итальянских живописцев XV века, которые возродили великий стиль классической живописи»¹⁹⁵.

Большинство специалистов склонно связывать развитие византийской живописи с оживлением интереса к классической древности. Подобное мнение подтверждается тем фактом, что в указанную эпоху большинство церковных учреждений «было основано представителями блестящей знати... располагавшей властью и средствами», а как мы видели выше, интерес к античности оживился именно в этой довольно узкой и изысканной среде. Сразу приходит на ум Феодор Метохит, известный богач и ученый-гуманист, восстановивший монастырь Хоры в Константинополе. Исследователи, придерживающиеся указанной концепции, обычно также считают, что победа исиахистов на соборах 1341, 1347 и 1351 годов губительно отразилась на судьбе художественного «ренессанса». Историки живописи отмечают, что в середине XIV века происходит смена живописного стиля: «умеренные новшества предыдущего периода не аннулируются, но и не дополняются никакими новыми». Это объясняют торжеством монашеского ригоризма и разделявшегося паламитами мнения, что «Бога можно познать «непосредственно», через благочестивую жизнь в лоне церкви и через таинства, которые дают каждому верующему мистическое

соединение со Христом...» «Такого рода идеология, возрождавшая византийские традиции раннего средневековья, несомненно, отрезала религиозное искусство от реальной жизни и не давала ему обновляться через личный поиск художника»¹⁹⁶

Мнение, будто исихазм тормозил развитие живописи, основывается на том, что монахи проповедовали и практиковали бедность, а потому не могли одобрять чрезмерные расходы на мозаичные украшения и другие предметы искусства: некоторых из них, в том числе патриарха Афанасия I и самого Григория Паламу, обвиняли даже в иконоборстве¹⁹⁷.

Однако эта упрощенная схема искажает суть так называемого «палеологовского ренессанса». Ей можно противопоставить следующее. Монашеский ригоризм пользовался большим влиянием задолго до победы паламитов, и его крупнейшие представители – патриархи Арсений и Афанасий – управляли византийской церковью в период максимального расцвета «ренессанса», то есть в начале эпохи Палеологов. Кроме того, следует заметить, что немало византийских гуманистов не только продолжали свою деятельность в Константинополе после 1351 года, но и пользовались поддержкой императорского двора и имели широкие связи с Италией, где их художественные вкусы могли только укрепиться. Уже в первой половине XV века Георгий Гемист Плифон (ок. 1360–1452 гг.) и его ученик и друг Виссарион Никейский (1402–1472), как и другие гуманисты, были очень влиятельными людьми; они располагали широкими возможностями для поощрения искусств. Более того, ведущие паламитские иерархи, например патриарх Филофей, с уважением относились к светской науке¹⁹⁸. Нил Кавасила, архиепископ Фессалоникийский, «страстно увлекался сочинениями Фомы Аквината»¹⁹⁹, потому что этот богослов использовал Аристотеля.

Если победа паламитов в 1347–1351 годах не положила конец подобным интеллектуальным увлечениям, допустимо ли объяснять только ею прекращение лишь предположительно

начавшегося «предвозрождения» в искусстве? Эта точка зрения не может быть подтверждена никакими твердыми фактами²⁰⁰. Очень возможно, что кризис (суть которого и хронологические рамки историкам искусства следует определить более точно, чем это делается сейчас) объясняется скорее более общими политическими, культурными и экономическими факторами, обусловившими упадок Византии в последний век ее существования.

Чрезвычайно характерен и тот факт, что художественные течения эпохи Палеологов получили интенсивное развитие в славянских странах, куда не мог быть перенесен чисто греческий интерес к античности. Более того, как мы показали выше, в связях между Византией и славянскими странами, особенно Россией, главную роль играло монашество, одушевлявшееся идеями исихазма. Трудно представить, чтобы в славянских странах столь широкой популярностью и покровительством церковных и светских властей пользовалось искусство, которое якобы систематически осуждалось монашеством.

Здесь не место обсуждать последовавший в XIV веке расцвет искусства на Балканах, в основном представленный росписью монастырских храмов. Летописи говорят о многочисленных художественных контактах Руси и Константинополя: например, в 1344 году греческие художники, привезенные на Русь митрополитом Феогностом, украшали Успенский собор московского Кремля²⁰¹. Но, конечно, самым знаменитым византийским художником, работавшим в России, был Феофан Грек. Его биография известна нам из летописей, а также из послания Епифания Премудрого игумену Кириллу Тверскому, написанного около 1415 года²⁰². Феофан сначала работал в Константинополе, Халкидоне, Галате и Кафе, а затем приехал в Новгород и в 1378 году расписал церковь Преображения и некоторые другие. Он также работал в Нижнем Новгороде и, наконец, в Москве, в частности, в Благовещенском и Архангельском соборах Кремля. До наших дней сохранились его росписи в церкви Преображения в Новгороде и иконостас его работы в Благовещенском соборе, удостоверяющие славу

одного из величайших художников всех эпох. Феофан неповторимо умеет передать стремление человека к Богу и даруемое свыше «обожение»; его живопись всегда носит личный, динамический и красочный характер. В его творениях личный гений соединяется с лучшими достижениями палеологовской живописи.

Но как соотносится творчество Феофана с духовным и культурным кризисом, отразившимся в «исихастских спорах»? Если согласиться с теми, кто считает византийский исихазм консервативной реакцией, отрицанием человеческого во имя божественного, монашеским отказом от интеллектуального критицизма и культурного творчества, то придется объединить Феофана с «гуманистами» и даже истолковать его жизнь на Руси как ссылку, подобную бегству некоторых греческих гуманистов в Италию²⁰³. Придется современный Феофану расцвет иконописи в северной Руси тоже счесть отражением гуманизма, в противоположность духовным традициям, заимствованным в Константинополе вместе с монашеской письменностью: ведь в 1405 году великий Андрей Рублев работал над росписью Благовещенского собора в Москве под руководством Феофана²⁰⁴.

Но столь жесткий контраст между исихазмом и наиболее плодотворными сторонами палеологовского искусства появляется только при слишком узком определении сути религиозного движения XIV века. Выше мы подчеркивали тот факт, что это движение не было исключительно аскетическим (исихазм как отшельничество), что оно формулировало широкие религиозные, культурные и социальные принципы. Вполне поэтому возможно, что во многих отдельных случаях монашеский ригоризм сдерживал, как и в другие эпохи, художественное творчество²⁰⁵, но нельзя приписывать исихазму преднамеренное замораживание творческой активности.

Вопрос об отношениях византийского исихазма и искусства неразрывно связан с дискуссией о направленности византийского богословского творчества XIV века. В то время как некоторые исследователи считают паламизм течением

консервативным, другие расценивают его как нововведение, нарушающее традиции греческой патристики, которым вернее следовали Варлаам и его ученики²⁰⁶. Недавно была высказана точка зрения, согласно которой утверждавшаяся исихастами и паламитами возможность непосредственного созерцания человеком нетварного божественного света упраздняет, как ненужные, христологические и другие аргументы в пользу почитания икон, которые выработали византийские православные богословы в борьбе с иконоборчеством VIII и IX веков²⁰⁷.

Автор настоящей книги высказал свое мнение по этому вопросу и считает, что спор основан на недоразумении²⁰⁸. Христология халкидонской и послехалкидонской эпох была основана на тезисе «ипостасного единства» во Христе божественной и человеческой природ, и именно она служила базой размышлений как для иконоревнителей, так и для паламитского исихазма; оба течения нельзя понять в отрыве от общей для них христологической основы. «Ипостасное единство» и патристическое учение об «обожении» (*Θέωσις*) подразумевают, что обожение достижимо благодаря человечеству Христовой плоти. Принципиальная общность обеих богословских позиций видна из бесчисленных ссылок Паламы на такие тексты, как проповедь на Преображение св. Иоанна Дамаскина²⁰⁹ – в период иконоборческих споров он выступал горячим защитником «материи» как естественного посредника благодати – или на христологию преп. Максима Исповедника. Можно возразить, конечно, что монашеский аскетизм не поощрял излишние расходы на украшение храмов, что практика «умной» молитвы могла при высоком уровне духовности делать такие украшения ненужными, но несомненно, что паламитское богословие никоим образом не оспаривало правомочности существования христианского искусства, которое во все эпохи было основано на учении о бого воплощении.

Вел ли паламизм в Византии к тормозящему консерватизму в искусстве или нет, но очевидно, что возрождение монашества в славянских странах, в частности, в России, вело к прямо

противоположным результатам. Феофан Грек был близким другом Епифания Премудрого. Епифаний хвалит его оригинальную манеру: когда Феофан писал, то он «никогда не глядел на существующие образцы», но «в духе своем постигал отдаленные и умственные вещи, в то время как духовными очами созерцал духовную красоту»²¹⁰. Митрополит Киприан покровительствовал Феофану, расписывавшему Благовещенский и Архангельский соборы в Москве, а его знаменитый ученик Андрей Рублев был монахом Троицкого монастыря.

На Руси монашеское возрождение было связано не столько с техникой и богословием исихазма, сколько с сопровождавшим его общим духовным и религиозным подъемом. Искусство было частью этого возрождения. Не только Феофан и Рублев не могут быть противопоставляемы исихазму, но монах и иконописец соединялись в одном лице²¹¹. Это, конечно, не означает, что все проявления личного гения в творчестве Феофана следует объяснять исихастским богословием²¹² или что мы должны различать среди исихастов сторонников подлинной духовности (как Николай Кавасила) и «схоластических полемистов» (как Палама)²¹³. Монашеское возрождение пришло из Византии на Русь и как целостное мировоззрение, и как обновление личной религиозности, индивидуальной молитвы, как осознанное отношение к культуре и христианству. Это создало атмосферу, благоприятную для творческой активности. На Руси не было своего Варлаама, поэтому не было нужды переводить полемические сочинения византийских богословов XIV века. Но молодое и довольно богатое великое княжество Московское, в отличие от обнищавшей Византии, могло оказать широкую поддержку развитию искусства. Постройка новых церквей, основание монастырей, стойкое восхищение русских культурным наследием Византии – все это создало благоприятные условия для творчества Феофана, Андрея Рублева и их многочисленных учеников. Это творчество говорило современникам о единении с Богом как о главном содержании человеческой жизни; их искусство, как духовность и богословие исихастов, стремилось показать, что такое

соединение возможно, что оно зависит как от божественной благодати, так и от человеческого желания достигнуть Еgo, что это соединение касается не только человеческого духа, но человеческого существа в его целостности, как тела и души, в которые облекся Бог в Лице Иисуса Христа. Определение этого духовного движения как «тормозящего консерватизма» может основываться лишь на подсознательном убеждении, свойственном многим историкам, что «прогресс» возможен лишь при секулярном понимании человека. Если разделять этот предрассудок, унаследованный от эпохи Просвещения, то средневековую культуру вообще и византийскую в частности невозможно понять в ее положительных основаниях, оставляя за ней лишь определение «мрачного средневековья».

Примечания

¹ - Von Allmen J. J. Vocabulary of the Bible. Lutterworth Press London, 1958. P. 283.

² - La Vie de Antoine. Fonlenelle. Abbaye de Saint-Wandrille. 1950. P. 9–11.

³ - Ibid. P. 7,

⁴ - Добротолюбие. Т. 2. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1992. С. 207–225. Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского. 4.1. М., 1858. С. 174–200.

⁵ - Cit. Hausherr J. Revue d'ascétique et de mystique, XV. 1934. P. 76.

⁶ - Древний Патерик. М., 1899; Репринт 1991. С. 238.

⁷ - Two discovered works of ancient Christian literature Gregory of Nyssa and Macarius. Brill E.S. Leiden, 1954. P. 225.

⁸ - Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные Беседы, послание и слова. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1904. С. 28. Беседа IV, 34. 480. Migitte J.P. ed. Patrologiae graecae cursus completus. Paris, 1844–66 (далее: PG).

⁹ - Там же. С. 149. Беседа. XVII, PC 625.

¹⁰ - Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 101. Великое Послание. Jaeger W. P. 236.

¹¹ - ...Макария... Беседы... С. 143. Беседа. XVI, 8. PO 34,617–620.

¹² - Там же. С. 106. Беседа. XIV, 4 или XIII в изд. Doerries

¹³ - Там же. С. 57. Беседа. V, 11; там же, 516.

¹⁴ - Там же. С. 119–120. Беседа. XV, 20; там же, 589.

¹⁵ - Добротолюбие. Т. 3. СТСЛ, 1992. С. 52. Гл. 78. Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles, Sources chrétiennes 5 ter, P., 1966. P. r36.

¹⁶ - Там же. С. 59. Там же. Гл. 85. С. 146–147.

¹⁷ - Там же. С. 38. Там же. Гл. 59. С. 115–116.

¹⁸ - Там же. С. 39–40. Там же. Гл. 61. С. 117–118.

¹⁹ - Слово. 28, 10. Изд. Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле. Репринт изд. Сергиев Посад, 1908. С. 234.

²⁰ - «Слово. 27, 6, 8; там же. С. 217–218).

²¹ - Слово. 27, 17, 18; там же. С. 219

²² - Слово. 27, 58; там же. С. 227.

²³ - Слово. 27, 60; там же. С. 227

²⁴ - Слово. 27, 61; там же.

²⁵ - Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. М., 1861. С. 317–318. Григорий Нисский. Жизнь Моисея. II, 163–164. PG 44, 376–377.

²⁶ - Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 116–118. К Авлавию. PG 45, 120–121.

²⁷ - Творения преподобного Максима Исповедника. Кн.2. М., 1993. С. 65. К Фалласио. 22. PG 90, 321A.

²⁸ - Ambigua. PG 91, 1076 BC.

²⁹ - Там же. 1144C.

³⁰ - Комментарий к псалмам. PG 44, 456.

³¹ - Преподобный Симеон Новый Богослов. Т. 2. СТСЛ, 1993. С. 493–499. Греч, текст и франц. пер.: Symeon le Nouveau Theologien. Catdcheses. Т. 3. (Sources chretiennes 113). Paris, 1965. Р. 330–357.

³² - Молитвослов. Молитва 6-я ко св. Причащению: «От скверных устен...» Рус. пер.: Преп. Симеон Н. Б. Т. 3, Божественные гимны. СТСЛ, 1993. С. 250–252.

³³ - Там же. С. 123. Греч, и франц. пер.: Symeon le N. Th. Hymnes. Т. 1 [Sources chretiennes 156]. Paris, 1969. Р. 176–179).

³⁴ - Добротолюбие. Т.5. М., 1900. С. 249–251. Перевод исправлен по: ФОогахла. Т 4, ASiivai, 1976. I. 26–28 PG 147, 961–966.

³⁵ - Bloom A. Contemplation et ascese. Etudes Carmelitaines, 1949. Р. 54.

³⁶ - Guillaumont. Lesensdu nomducoeurdansl» Antiquite». Etudes Carmelitaines, 1950. Р. 77).

³⁷ - См. исследование: Gardet L. Un probleme de mystique comparee la mention du Nom divin-dhikr- dans la mystique

musulmane// Revue Thomiste. III, 1952, 642–679; IV, 1953, 197–216.

³⁸ - Триады I, 2. § 12; II, 2. §3.

³⁹ - Добротолюбие. Т. 5, М., 1900. С. 183.

⁴⁰ - Там же. С. 190.

⁴¹ - Там же. С. 219.

⁴² - О безмолвии и молитве. Фιλοκαλια. Т 4. Αφηναι , 1976. X. 66–67.

⁴³ - Добротолюбие. Т. 5. М., 1900. С. 224–225.

⁴⁴ - Иоанн Мосх. Луг Духовный. Сергиев Посад, 1915; М., 1996. Гл. 4 и 5.

⁴⁵ - Рукопись. Paris. Gr. 1278, fol. I37.CM.: MeyendorffJ./
L'Eglise et les Eglises. II. Chevetogne, 1955. P. 53.

⁴⁶ - Послание V к Игнатию. Изд. G. Schiro. Barlaam Calabro.
Epistole greche. Palermo, 1954. P. 323–324.

⁴⁷ - Св. Григорий Палама. Триады в защиту
священномъествующих. М., 1995. С. 161. Цитировано
Паламой в «Триадах». II, 2. Пар. 4. Изд. И. Мейендорф,
Spicilegium Sacrum Lovaniense. Louvain, 1959. P. 324.

⁴⁸ - Там же. С. 196. Там же. 11, 3. Пар. 7. С. 400–402.

⁴⁹ - Св. Григорий Палама. Святогорский Томос//Альфа и
Омега. № 3 (6). М., 1995. С. 69.

⁵⁰ - Там же. С. 70–75. PG 150, 1225–1230.

⁵¹ - Св. Григорий Паламаю Цит. соч. С. 138. «Триады». II, 1.
Пар. 25. С. 275–277 франц. перевода.

⁵² - Там же. С. 10–11. «Триады». I, 1. Пар. 4. С. 15.

⁵³ - Там же. С. 100–101. «Триады». I, 3. С. 193.

⁵⁴ - Там же. С. 18–19. «Триады». 1, 1. Пар. 10. С. 33.

⁵⁵ - Там же. С. 42–43. «Триады». 11,2. Пар. 2. С. 79.

⁵⁶ - Там же. С. 180. «Триады». II, 2. Пар. 20. С. 364–365.

⁵⁷ - Беседы (омилии) иже во святых отца нашего Григория
архиепископа Фессалоникийского Паламы. Т. 3. Монреаль, 1984.
Беседа. 60. С. 202.

- ⁵⁸ - Christ and Time. The Westminster Press. Philadelphia, 1950. С 52–53.
- ⁵⁹ - Св. Григорий Палама. Триады... С. 252. «Триады». II, 3. Пар. 66. С. 525.
- ⁶⁰ - Там же. С. 254.
- ⁶¹ - Там же. III, 1.29. С. 292.
- ⁶² - Там же. С. 223. «Триады». II, 3. Пар. 36. С. 459–461.
- ⁶³ - Триады» III, 2. Пар. 12. С. 665.
- ⁶⁴ - Там же. С. 326. «Триады» III, 2. Пар. 24. С. 687.
- ⁶⁵ - Γρηγορίου του Παλάμα Ευγενίου ματα. Τ. 2. Φεσσαλονίκη, 1966. Σ. 209.
- ⁶⁶ - Там же. 1,3, 10. С. 69. «Триады» 1,3. § 10. С. 129.
- ⁶⁷ - Сочинения Филарета, Митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. 2. М., 1874. С. 36–40.
- ⁶⁸ - Добротолгобие. Т. 5. М., 1900. С. 331.
- ⁶⁹ - Там же. С. 335, 338, 357.
- ⁷⁰ - Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. 1.40. М., 1874. С. 9.
- ⁷¹ - Там же. М, 172, 173, 186 С. 58,61.
- ⁷² - Там же. VI, 139, 144, 145С. 156–158.
- ⁷³ - Там же. IV, 37, 43. С. 82–84.
- ⁷⁴ - Там же. IV, 52, 55. С. 86–87.
- ⁷⁵ - Акты исторические 1. Санкт-Петербург, 1841. № 253.
- ⁷⁶ - Преподобного отца нашего Нила Сорского Предание учеником своим о жительстве скитском. М.,1849. С. 5–8.
- ⁷⁷ - Там же. С. 12–14.
- ⁷⁸ - Там же. С. 15.
- ⁷⁹ - Там же. С. 17–18.
- ⁸⁰ - Там же. С. 37–40.
- ⁸¹ - Там же. С. 150.
- ⁸² - Сочинения преполовного Максима Грека. Ч. 2. Казань, 1860. С. 336–337.
- ⁸³ - С. Четвериков. Оптина Пустынь. Париж, 1988. С. 84–85.

⁸⁴ - В. Н. Лососий. «Очерк мистического богословия восточной Церкви». Москва, 1991. С. 171–172.

⁸⁵ - Там же. С. 172.

⁸⁶ - «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». Париж, 1989. С. 15.

⁸⁷ - Там же. С. 23.

⁸⁸ - Там же. С. 64.

⁸⁹ - Цит. А. Семеновым Тян-Шанским. «Отец Иоанн Кронштадтский». Нью-Йорк, 1955. С. 201.

⁹⁰ - Там же. С. 105.

⁹¹ - Там же. С. 66–67.

⁹² - Stiernon D. Bulletin sur le palamisme // Revue des études byzantines. 30. 1972. P. 231–341.

⁹³ - О Евагрии и о древнем исихазме см.: Guillaumont A. Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et les Syriens. Paris, 1962; ср.: Минин П. Главные направления древнечерковной мистики// Богословский вестник. Сергиев Посад, 1911 – 1914; см. также труды: «Идея обожения в древневосточной церкви» (Вопросы философии и психологии. 97.1909. С. 165–213); Meyendorff J. St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959.

⁹⁴ - Первые подробные описания метода принадлежат Никифору Исихасту, современному имп. Михаила Палеолога (Περί φυλακής καρδίας – Migne J. – R. Patrologia graeca. T. 147. Paris, 1865. Col. 945–966; далее-PG) и неизвестному автору конца XIII в. (см. текст и опровержение неправильной атрибуции его Симеону Новому Богослову: Hausherr I. La méthode d'oraison hesychaste// Orientalia Christiana, Roma. IX. 2. 1927).

⁹⁵ - См. подробно о началах спора между Варлаамом и Паламой в моей книге: «Introduction à l'étude de Grégoire Palamas» (Paris, 1959. P. 66–67, 195–229); текст трактатов Паламы «В защиту священно-безмолвствующих» (Υπέρ των ἱερώς ἡσυχαζόντων) издан нами в серии «Specilegium Lovaniense» (30–31. Louvain, 1959; новое исправленное издание – Louvain, 1973).

⁹⁶ - Изд. И.Помяловского в «Записках историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета» (Т. XXXV. 1896. С. 1–64).

⁹⁷ - Об этом правильно напоминает Алпатов М.В. в статье: Искусство Феофана Грека и учение исихастов// Византийский временник. Т. 33. М., 1972. С. 194.

⁹⁸ - Прохоров Г. М . 1) Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. От исихастских споров до Куликовской битвы//Доклады Отделения этнографии. 2. Л., 1966. С. 81–110; 2) Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке//ТОДРЛ. Т. XXIII. Л., 1968. С. 86–108.

⁹⁹ - Медведев И.П. Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского города. Л., 1973. С. 113.

¹⁰⁰ - См. об этом нашу статью: «Les debuts de la controverse hesychaste» (Byzantion. XXIII. 1953. P. 87–120); см. также: «Introduction a l'étude de Grégoire Palamas» (P. 65–67).

¹⁰¹ - Медведев И.П. Мистра. С. 104.

¹⁰² - Там же. С. 105.

¹⁰³ - Против Григоры. І ркп. Coisl. gr., 100, Fol. 236; воспроизведено также в «Похвале Паламе» Филофея Коккина (PG. T. 151. Paris, 1865. Col. 559D-560A).

¹⁰⁴ - Концепция Д. С.Лихачева особенно ярко выражена в книге: «Развитие русской литературы X-XVII вв. Эпохи и стили» (Л., 1973. С. 75–127).

¹⁰⁵ - Там же. С. 111–112.

¹⁰⁶ - Алпатов М.В. Искусство Феофана Грека и учение исихастов// ВВ. 33. 1972. С. 190–194.

¹⁰⁷ - Очень ясно это объяснение исторического развития византийского искусства выражено В.Н.Ла заревым. См.: История византийской живописи. I. М., 1947. С. 225.

¹⁰⁸ - Алпатов М.В. Искусство Феофана Грека и учение исихастов. С. 194; ср. сходный взгляд Н.К.Голейзовского в статье: «Исихазм и русская живопись XIV-XV вв.» (Византийский временник. Т. 29. М., 1968. С. 196–210).

¹⁰⁹ - См. об этом вопросе основательные замечания: Клибанов А.И. К истории русской реформационной мысли (Тверская распра о рае XIV в.)// Вопросы истории религии и атеизма. Т. 5. М., 1958. С. 233–263.

¹¹⁰ - Ср.: Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина//ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 120–149.

¹¹¹ - Издано частично в PG (т. 151) и частично отдельным изданием (Ε. Οικονόμος. Του ἐν ἀγίοις πατρός ημών Γρηγορίου, αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, ὄμιλαι κ.θ. Αфины, 1861); ср. наш анализ проповедей в: «*Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*» (Р. 389–397).

¹¹² - Медведев И.П. Мистра. С. 136.

¹¹³ - Более подробно об этом см. в нашей книге «*Christ in Eastern Christian Thought*» (Washington- Cleveland, 1969. Р. 132–148; французское издание: *Le Christ dans la theologie byzantine*. Paris, 1963).

¹¹⁴ - Прохоров Г.М. Иисихазм и общественная жизнь в Восточной Европе в XIV веке. С. 87.

¹¹⁵ - См. нашу книгу: *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Р. 120–128, 396–397; Weiss G. Ioannes Kantakuzenos-Aristokrat, Stastsman, Kaiserund Monch... Wiesbaden, 1969; а также доклады на Византийском съезде в Бухаресте. 1971 г.

¹¹⁶ - Ostrogorsky G. *History of the Byzantine State*. 2nd ed. New Brunswick, 1969. Р. 487.

¹¹⁷ - См., например, Грамоту патриарха Филофея 1370 г. с увещеваниями князьям повиноваться митрополиту Алексию (РИБ. Т. VI. СПб., 1880. Приложение 18. Стлб. 109–110).

¹¹⁸ - Там же. С. 111 – 112. Подобные же выражения систематически употреблялись уже патриархом Афанасием I (1289–1293, 1303–1309), одним из главных вдохновителей византийского иисихазма (см.: Палама. Триады. I, 2, 12; ср. нашу книгу: *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Р. 34). Переписка Афанасия с императором Андроником II издана: Talbot A. M. Dumbarton Oaks Texts. Washington, 1973). Теория «всеобщего руководства» постоянно встречается в актах

патриархов-исихастов XIV в. (см.: Грамоту патриарха Филофея. 1354 г./РИБ. Т. VI. Приложения. Стлб. 41–42; Соборное определение патриарха Каллиста. 1361 г./Там же. Стлб. 71–72; Грамоту патриарха Антония. 1393 г./Там же. Стлб. 235–236 и т.д.).

¹¹⁹ - Это особенно ясно вытекает из истории попыток создать особую, независимую от «митрополита киевского и всея Руси» (проживающего в Москве) митрополию «Литовскую». Литовская митрополия устанавливалась в 1316, 1330 и 1354 годах правительством Палеологов и упразднялась в 1347 и 1361 годах Кантакузином и Филофеем (см. нашу работу: *Alexis and Roman: a Study in Byzantino-Russian Relations (1352–1354)*// *Byzantinoslavica*. XXVIII. 2. Prague, 1967. P. 278–288).

¹²⁰ - Прохоров Г.М. *Повесть о Митяе-Михаиле и ее литературная среда*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1968.

¹²¹ - О влиянии бывшего императора Иоанна Кантакузина на общественные и церковные дела после его отречения в 1354 г. см. нашу работу: *Projets de concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzene et le légat Paul*// *Dumbarton Oaks Papers*. 14 (1958). P. 149–177.

¹²² - См., в частности: 238 и 208.

¹²³ - Хождение Стефана Новгородца. Из старинной новгородской литературы XIV в. Ленинград, 1934. С. 51–52; ср. также: 158. С. 165–175.

¹²⁴ - Оригинальный греческий текст «Жития» утрачен, а в славянских переводах могут быть вставки переводчика (издан В.И. Златарским. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. XX. София, 1904. С. 1–44); о «Житии» см.: Киселков В. Житето на св. Теодосии Трновски като исторически паметник. София, 1926; ср.: послание Каллиста болгарским монахам (в том числе св. Феодосию) от 1355 г. 102.1. С. 436–442.

¹²⁵ - Ср.: 198. С. 112–114 и 132.

¹²⁶ - Ср.: 240. С. 13–14, 53–103 и 214. С. 70–85.

¹²⁷ - 460. С. 19.

¹²⁸ - 413. С. 95.

¹²⁹ - Лучшим сборником сведений об этих литургических изменениях остается до сих пор книга Скабаллановича М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. I. Киев, 1910. С. 410–416.

¹³⁰ - Ср.: 155. С. 152–170.

¹³¹ - «Житие Афанасия», написанное Феоктистом// Изд. А. Пападопулос-Керамеус. «Жития двух вселенских патриархов XIV века»; Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. 76. 1905. С. 7; Филофей. Жизнь Саввы// Изд. А. Papadopoulos-Kerameus, Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικής Βιβλιοθήκης. V. С. 264, 285–286.

¹³² - 169. С. 22–24.

¹³³ - Ср.: Мансветов И. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885. С. 187–192, 265–269.

¹³⁴ - 236. VI. Стлб. 129–140 (славянский текст); Приложение. Стлб. 5–12 (греческий текст); ср.: 62. IV. С. 1427.

¹³⁵ - 236.VI.C6. 139–142.

¹³⁶ - См., в частности: 211.

¹³⁷ - Мансветов И. Церковный устав. С. 192–196; части литургии св. Иоанна Златоуста, приписываемые Филофею, были переведены на славянский язык митрополитом Киприаном и находятся в собственноручно переписанном им служебнике (евхологионе). Ср.: 230. С. 148.

¹³⁸ - Эта служба была приурочена в Триоди ко второму воскресенью великого поста. См.: 109. С. 168–169.

¹³⁹ - 241. С. I XXIX-I XXXVI; 230. С. 140–149.

¹⁴⁰ - Ср.: 132. С. 8–12.

¹⁴¹ - 231. С. 317–324.

¹⁴² - Никольский Н. «Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в.// Общество любителей древней письменности. 113. СПб., 1897.

¹⁴³ - Ср.: Машин В. Житие старца Исайи, игумена Русского монастыря на Афоне// Сборник русского археологического общества в королевстве Югославии. Белград, 1940. С. 125–167.

¹⁴⁴ - Ср.: Прохоров Г.М. Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы. Автореферат. Ленинград, 1977. С. 25–26.

¹⁴⁵ - См.: 109. С. 404. Славянский перевод см.: Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 13–16; некоторые богословские сочинения Паламы, в том числе короткий трактат против Акиндина и «Исповедание веры», были переведены в Болгарии (см.: Попруженко М.Г. Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV веке. *Slavia*. 7 (1928–1929). С. 536–548, и особенно: Иванова-Константинова К. Някои моменти на Българо-византийските связи//Старобългарска литература. I. София, 1971. С. 209–242).

¹⁴⁶ - Ср.: Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих». 245. XXVII. 1972. С. 329–369.

¹⁴⁷ - Ср.и 222.

¹⁴⁸ - Дмитриева Р.П. Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI веков (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой Лавры). 245. XXIII. 1968. С. 143–170.

¹⁴⁹ - История Византии. XXXVI, 24. Бонн, III. С. 513.

¹⁵⁰ - Там же. XXVI, 47. С. 114.

¹⁵¹ - Григора был эмоциональным и пристрастным противником паламитов, а «иногда не стеснялся отбирать и искашать факты в политических целях» (129. С. 29). Его свидетельства об антипаламитских действиях Феогноста не подтверждаются другими источниками: впрочем, доводы, которые приводит А. Тахиос для доказательства того, что Феогност всегда был другом Кантакузина и, следовательно, сторонником паламизма даже в 1341–1347 годах, основаны только на конъюнктуре (172. С. 17–29).

¹⁵² - Ср.: 109. С. 110–112. В таком случае «паламитские томы», которые, по утверждению Григоры, проклял Феогност, – это Святогорский Том и Том собора 1341 года. В этом может заключаться противоречие, подрывающее доверие к Григоре: патриарх Иоанн Калека не анафематствовал Том 1341 года

(который сам подписал), а лишь пытался истолковать его в антипаламитском смысле.

153 - 79. С. 248–252.

154 - 109. С. 132–134, 152–153; современное знание истории этого периода опровергает аргументы А.Д. Седельникова в пользу тезиса об антипаламитской настроенности Феогноста после 1351 года (ср.: «Мотив о рае в русском средневековом прении». *Byzantinoslavica*. VII. 1937–1939. С. 164–166); по этому вопросу см. также: 172. С. 17–29.

155 - «235. III, 2. Изд. СПб., 1879. С. 224–230.

156 - Как и у Седельникова. Указ. соч. С. 169–172.

157 - См. мои наблюдения по этому вопросу в: 109. С. 195–256; 213. С. 295–297.

158 - Концепция «предвозрождения» постоянно встречается в последних работах Лихачева Д. С. Наиболее развернутое изложение ее в: «Развитие русской литературы X–XIII веков. Эпохи и стили». Ленинград, 1973. С. 75–127; ср. также более раннюю его работу: «Предвозрождение на Руси в конце XIV – первой половине XV века»//Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1964. С. 139–182.

159 - Об этих идеях Константина см.: 132. С. 17.

160 - Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.

161 - 241 и Herppel M. The Hesychast Movement in Bulgariä the Turnovo School and its relations with Constantinople// Eastern Churches Review 7. 1975. P. 9–20.

162 - Изд. И. Помяловским в «Записках ист.-фил. факультета Санкт-Петербургского университета». XXXV. 1896. С. 164.

163 - См., в частности: 180. С. 515.

164 - 238. С. 1–14.

165 - См., в частности: 197. С. 215–254; а также: Иванов И. Българското книжовно влияния в Русия при митрополит Киприан // Известия на Институт за българска литература. VI. София, 1958. Более ранний и более критический взгляд можно найти у Глубоковского Н.Н.: Св. Киприан, митрополит всея

России (1374–1406), как писатель. Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1892. (.Январь. С. 358–424.

166 - Об этой поездке в «церковь, которая питает и наставляет нас», и к ее «отцу» (патриарху Евфимию) упоминает другой болгарин, Григорий Цамблак, также будущий митрополит Киевский, в своем «Энкомионе» Киприану (изд. 195. С. 183).

167 - 214. С. 94.

168 - Перечень различных привилегий Душана монастырям можно найти в: 32. С. 138–139.

169 - Ильинский Г.А. Значение Афона в истории славянской письменности. 253. 1908. № 11. С. 38; ср.: свежий и очень полный обзор пребывания славян на Афоне в XIV веке в: 198. С. 121–129.

170 - 217. С. 99; повествование Игнатия, как и других русских паломников в Константинополь, – очень важный источник для истории этого периода. Вновь опубликованы критическим изданием-97.

171 - 217. С. 99 («тамо жившая Русь»).

172 - Источники, относящиеся к присутствию славянских монахов в этих трех монастырях, указаны в: 198. С. 114–115.

173 - 252. С. 189–194. См. также прекрасный и очень полный обзор литературных контактов Византии и Руси, составленный Вздорновым, в его «Исследовании о Киевской Псалтири». М., 1978. С. 80–91.

174 - Стефан приписывает присылку этих книг самому св. Феодору Студиту, что является очевидным анахронизмом (240. С. 56).

175 - Это Стефан Новгородец (изд. 240. С. 50–59); аноним начала XIV века (240. С. 128–137); Игнатий Смоленский (изд. в: 224С.В. Арсеньевым-СПб., 1887. С. 1–33); Александр дьяк (235. С, СПб., 1848. С. 357–358) и монах Зосима (изд. Хр. Лопарев в: 224. III, 3. СПб., 1889. С. 1–26). См. новое издание всех этих текстов-93.

176 - Ср.: 243. С. 18–19,24.

177 - 205. С. 119; общий очерк монастырской истории в России этой эпохи можно найти в: 162. С. 79–100 и 45. II. С.

195–264.

¹⁷⁸ - О Пахомии см.: Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

¹⁷⁹ - См. последнее исследование по этому вопросу: Зубов В.П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях Жития Сергия Радонежского). 245. IX. 1953. С. 145–158.

¹⁸⁰ - См. превосходную главу Федотова Г.П. о преп. Сергии в: 45. II. С. 195–229.

¹⁸¹ - Об этом см.: Булгаков С. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию// Путь. 5. Париж, 1926. С. 3–19.

¹⁸² - Славянский текст см. в издании Тихонравова Н.С.: Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М, 1892 (переиздание с полезным предисловием Л. Мюллера. Мюнхен, 1967). С. 44–45. Е.Е. Голубинский правильно предполагал, что введение общежительного устава в Святотроицком монастыре не было результатом неожиданного получения короткого патриаршего послания (как это утверждает «Житие»); ему предшествовали споры и переписка с патриархом, митрополитом Алексием (которого Сергий, согласно житию, просил перевести послание с греческого) и самим преп. Сергием (Голубинский Е.Е. Преп. Сергий и созданная им Троицкая Лавра. М., 1892. С. 22–23).

¹⁸³ - 236. VI, 21. стлб. 187–190. Издатель А. Павлов считал автором послания патриарха Нила (1379–1388). Однако упоминание патриаршего дьякона Георгия Пердики, приезд которого в Россию в 1361 году засвидетельствован летописью, указывает скорее на патриарха Каллиста (второй патриархат с 1354 по 1363 г.) как на автора (ср.: 172. С. 52–55). Пердика был в России и в 1354 году (102. С. 349), и, возможно, именно он привез Сергию послание патриарха. Почитавшийся у Троицы небольшой золотой крест, который, согласно преданию, был привезен преп. Сергию в дар от патриарха Филофея, является, по-видимому, изделием русских мастеров XV века (ср., однако, аргументы в пользу его подлинности у Белобровой О.А.):

Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому// Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника. Загорск, 1958. С. 12–18).

184 - Текст в: 234. 1860. № 2. С. 84; ср.: Приложение 7.

185 - Текст в: 236. Стлб. 173–186; ср.: Приложение 8.

186 - 237. Стлб. 151.

187 - Об этом эпизоде см.: 45. I. 225–226.

188 - Издано Е.В. Дружининым. М., 1897; переиздание: Чижевский Д. Житие св. Стефана епископа Пермского (Apophoreta Clavica II). S-Gravenhage, 1959.

189 - Указ. изд. С. 5.

190 - Ср.: 201.П, 1.С. 267.

191 - Указ. изд. С. 8.

192 - Издано в 236, стлб. 211–228.

193 - Ук. изд., с. 89–90.

194 - Указ. изд. С. 85. Об употреблении слова «царь» применительно и к византийским императорам, и к татарским ханам см.: 17. Однако необходимо отметить несомненную «византийскую» направленность концепции Епифания, который подчеркивает православие, вселенскость и единственность константинопольского императора, отличие его «царства» от фактического господства («владычества») татарских ханов.

195 - 59. С. 7–8.

196 - 59. С. 89. Ср. также: Лазарев В.Н. История византийской живописи. I. М., 1947. С. 225. Легко умножить ссылки на источниковедческие работы, выраждающие те же взгляды.

197 - Ср.: 113. С. 105.

198 - Ср. его ссылку на Феодора Метохита, восстановившего Хору: Энкомион Паламе. 140. CLI. Стлб. 559Д-560А.

199 - Кидон Дмитрий. Апология. III, 99. С. 391.

200 - Лазарев В.Н. (Феофан Грек и его школа. М., 1961. С. 27) ссылается на отрывок из Иосифа Вриенния, который якобы критиковал «подвижность» в иконографии. Ссылка эта основана

на неправильном переводе: Вриенний жаловался, что некоторые люди «иногда бросают святые иконы и пытаются по их полету определить будущее» (κινοῦντες ατάκτως τὰς αγίας εἰκόνας, τὰ μέλλοντα δήθεν διὰ τῶν κινημάτων αὐτῶν τεκμαιρόμεθα. Издано Е. Voulgaris. III. Leipzig, 1784). Вриенний явно осуждает случаи суеверного гаданья, а не иконографический стиль.

201 - 246. С. 366.

202 - Впервые послание было опубликовано в: 234. 1863. III. С. 324–328, переиздано архим. Леонидом в: 224. V. С. 3–6. Об адресате послания см.: Седельников А. Из области литературного общения в начале XV века (Кирилл Тверской и Епифаний «Московский»)//АН. Отд. русского языка и слов. Известия. XXXI. 1926. С. 159–176.

203 - Ср.: Лазарев В.Н. Указ. соч. С. 14–34.

204 - 246. С. 459.

205 - См. мои наблюдения по этому вопросу в: 113. С. 106.

206 - Ср., к примеру: 143. С. 126–160; очень полный библиографический обзор, охватывающий всю дискуссию о сущности паламизма, – 168. С. 231–241.

207 - 9. С. 40–44.

208 - См., в частности: 21.

209 - 140. XCVI. Стлб. 557С-596В; ср., в частности: Палама. Триады. III, 1,22. Издание 107. С. 596–599.

210 - Послание Кириллу. Изд. Леонид. 224. С. 4. Перепечатано у В. Лазарева. Указ. соч. С. 113.

211 - Ср.: Алпатов М.В. Искусство Феофана Грека и учение исихастов. 251. 33. 1972. С. 190–202. Надо добавить, что официальное изложение паламитского богословия привез в Россию митрополит Киприан, друг преп. Сергия, вместе с Синодиком Православия, принятым в Константинополе (236. VI. Стлб. 239, 241).

212 - Этую идею проводит Голейзовский Н.К. См.: «Заметки о Феофане Греке». 251. 24. 1964. С. 139–149; Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. 251. 29. 1968. С. 196–210.

²¹³ - Такой взгляд проводит Бек Х.Г. (10. С. 780) и другие. Он появляется и у Алпатова М.В. Указ. соч. С. 196–197.