

В.М. Живов

Видения света и проблемы русского средневекового исихазма

Исихазм в Византии. Богословие света в восточном христианстве — это прежде всего учение св. Григория Паламы о нетварности Фаворского света. Это учение опирается на две традиции духовного видения и в этом отношении традиционно, хотя традиционный аскетический опыт находит в нем новые формулировки. Одна из этих традиций — это аскетическая практика, в которой экстатическое состояние подвижника включает видение света (наиболее яркое ее отражение у Симеона Нового Богослова), видения света выступают как высочайшие достижения подвижнического делания, как соприкосновение с Божественным. Другая традиция — это учение о реальности обожения, о том, что обожение (спасение) осуществляется телесно и что, таким образом, божественные энергии проникают не только в дух, но и в плоть святого; наиболее последовательно этот тезис высказан Максимом Исповедником. Как пишет, ссылаясь на Максима, В. Лосский, «человечество Христа — это с самого момента воплощения обоженная, пронизанная Божественными энергиями природа» (1944, 142; ср. то же у Дамаскина, *De Fide Orthodoxa*, III, 17 — PG, 94, col.1068B-10728). Это обожение распространяется и на тело Христа, которое при этом не перестает быть человеческим телом. Воплотившийся Бог Слово совершает дело спасения «телесно» (σωματικῶς) и «являет плоть животворящую» (σαρξ ζωοποιός) (см.: у Максима Исповедника, *Disputatio cum Pyrrho* — PG, 91, col.344CD; ср. еще *Opuscula theologica et polemica* 8 — PG, 91, col.124D-125B)¹. И так же «телесно» (σωματικῶς) спасается в этом веке и человек (см. у Максима, *Mystagogia* 5 — PG, 91, col.673B).

Я бы не преувеличивал инновативность учения св. Григория Паламы, как это отчасти делает о. Иоанн Мейендорфф. Палама в значительной степени повторяет и систематизирует Максима. Существенно, что это учение появляется в полемическом контексте. Как хорошо известно, начало паламитским спорам положили возражения Паламы на аристотелизм Варлаама Калабрийского. Палама доказывал, что христианство обладает абсолютно достоверным знанием, а Аристотель здесь не при чем. Аристотель не при чем, поскольку это знание достигается не логическими построениями, которые для богословия имеют лишь вспомогательное значение (как и вся «эллинская» философия), а непосредственным (личным) контактом с Богом, открывающимся верующему через Божественные энергии. Для этой

встречи с Богом нужны не логические штудии, а аскетический подвиг, очищающий ум человека от внешних помыслов и открывающий его для действия благодати Божией. Палама был, понятно, выразителем монашеской духовности, тогда как Варлаам скорее был близок гуманистической традиции. В несколько трансформированном виде учение Варлаама продолжали защищать Григорий Акиндин и Никифор Григора.

Грубо говоря, две стороны разделяло восприятие Божественного участия в человеческой жизни. Для Паламы и для монашеской партии, исходивших из своего аскетического опыта, это участие было непосредственным и ощутимым. Конечно, они полностью принимали православное учение, согласно которому Бог в своей сущности абсолютно непознаваем, однако они сопровождали этот тезис важным дополнением, различая в Боге сущность и энергию. Ничего принципиально нового в этом различении не было, его богословские возможности были раскрыты Максимом Исповедником, и именно здесь Палама лишь развивал учение Максима. В отличие от Божественной сущности, Божественные энергии были по благодати доступны человеку. Через них человек, живущий во Христе, получал обожение и вместе с ним достоверное знание о Боге, поскольку он становился единым с Богом. Символическим средоточием этой доктрины было учение Паламы о нетварности фаворского света, т.е. того света, который исходил от Христа, когда он преобразился перед учениками на горе Фавор. Рассматривая видение света как признак обожения, Палама трактует этот видимый свет как форму существования божественных энергий. Первоначальным и исходным откровением этой формы была та эманация света, которая сопровождала Преображение Господне. В силу этого Фаворскому свету и приписывается нетварность, утверждающая реальность обожения, возможность прямого (а не созерцательно-философского) контакта между подвижником и Богом в Его энергиях. Этот тот самый свет, который видел и о котором писал (в своих «Гимнах о Божественной любви») Симеон Новый Богослов.

Противостоящая Паламе партия утверждала, что фаворский свет был тварным, что он был таким же творением Божиим, как свет небесных светил, и именно потому апостолы могли его видеть. В пресуппозиции этого утверждения лежал тезис о том, что непосредственный контакт с Богом невозможен и что, соответственно, монахи обманывают себя и поддаются соблазну, полагая, что в своих экстатических состояниях они, видя сияние, обретают единство с Богом. Что возможно для человека и чем человек вынужден ограничиться, — это философское созерцание (теория), дающее некоторое знание о Божественном, хотя знание всегда несовершенное и неполное. В силу этого для противников Паламы именно образованность и занятия философией приближали человека к спасению, и в эти занятия входило и изучение великих христианских богословов (таких, как Псевдо-Дионисий

Ареопагит, Григорий Богослов или Григорий Нисский), равно как и изучение древних философов (прежде всего Аристотеля). Отношение к древней философии с самого начала споров Паламы и Варлаама Калабрийского делается важным моментом в данной богословской контрверсе. Если Варлаам утверждал универсальную значимость Аристотеля, то Палама неизменно говорил об «эллинской» философии как о «внешней мудрости» (ἐξωτερική σοφία) и противопоставлял ее истинному учению апостолов и отцов церкви. Весь этот богословский контекст, понятно, отсутствовал у русских, которые Аристотеля не читали и для которых античная философия была не столько внешней мудростью, сколько языческим нечестием.

Для нас существен и еще один момент исихастского движения в Византии. В плане церковно-институциональном исихазм может рассматриваться как движение монашеского обновления. В послеиконоборческий период и особенно в XI–XIII вв. происходит институализация монашества и связанный с этим рост значения больших общежительных монастырей (таких как Студийский монастырь в Константинополе или Великая Лавра на Афоне). Это, видимо, связано и с тем, как меняются отношения между институализованной церковью и неинституализованным монашеством. Можно сказать, как делает ряд исследователей, что монашеская традиция побеждает, что византийская церковная власть становится «монашеской», однако одновременно с этим и монашество делается куда более институализованным, чем прежде. После победы Феодора Студита Студийский монастырь в Константинополе оказывается одним из основных центров церковной жизни, вполне вписанным в церковно-государственные институции Византийской империи, регламентирующим монашескую жизнь строгим уставом. Константинопольские патриархи поставляются в основном из этого институализованного монашества, в значительной степени подчиняющим себе скитающих анахоретов и несанкционированных старцев. Противопоставление епископского авторитета и авторитета *holy men*, о которых пишет Питер Браун (Браун, 1982) и которое было столь значимо, скажем, в эпоху Юстиниана, в это время перестает существовать — в частности и в связи с тем, что епископы почти без исключений поставляются из монашествующих. Хотя юродивые и позвякивающие веригами отшельники продолжают появляться на улицах Константинополя, их святость и их власть сокращаются в пользу устроителей регулярной монашеской жизни.

Все это приводит к определенному сдвигу монашеской духовности от харизматичности к институализации. Хотя сосуществование харизматичности и институциональности отнюдь не было невозможным (например, в монастыре, возглавлявшемся Симеоном Новым Богословом), явно внеинституциональная харизматичность (например, в форме юродства) оказывается

подавленной (сошлюсь здесь на работы о византийском юродстве С.А. Иванова: Иванов, 2005, 187–229). Можно сказать, что в монашеской жизни растет роль рутины. Исихазм был реакцией на это застывание (гибернацию) духовной жизни, не разрушавшей, впрочем, сложившийся порядок, а бывший как бы дрожжевой добавкой к нему. Как пишет о. Иоанн Мейендорф, исихасты «вдохнули новую жизнь в ветхие и застывшие формы жизни христианского общества Византии» (Мейендорф 1997, 23). В этой перспективе паламитские споры оказывались разрешением противоречий между харизматической монашеской традицией и тем синтезом институционального монашества и имперского благочестия, который был характерен для предшествующей данным спорам эпохи. Этот византийский фон необходим исследователю для того, чтобы понять, чем процессы, происходившие на Руси, отличались от процессов, имевших место в Византии.

Ложные следы исихастского влияния у восточных славян в XIV веке. Нередко утверждается, что влияние исихазма доходит до Москвы уже в XIV веке, сказывается на характере монашеского возрождения в северо-восточной Руси и определяет многообразные феномены в развитии духовности, равно как в художественном и литературном процессе. Мне такие утверждения представляются поспешными и необоснованными. Д.С. Лихачев, например, а вслед за ним многие другие исследователи связывают с исихазмом орфографические инновации Евфимия Тырновского, а затем Константина Костенечского. Лихачев писал: «Исихасты видели в слове сущность обозначаемого им явления, в имени божьем — самого бога. Поэтому слово, обозначающее священное явление, с точки зрения исихастов, так же священно, как и само явление. Это учение о языке и слове было распространено Евфимием и его учениками на всю письменность» (Лихачев 1960, 21–22). Лихачев приписывает исихастам своего рода имябожие, приводя в качестве аргументов указание на исихастский неоплатонизм.

В этом же духе интерпретирует трактат Костенечского «Сказание о писменех» Харви Гольдблатт, книга которого об этом трактате носит характерное название «Orthography and Orthodoxy» (Гольдблатт, 1987). Прочитую и это сочинение: «The Hesychasts' thesis regarding the light on the mount of transfiguration helps us better understand the profound link between their devotional practice and their linguistic doctrine. More specifically, it helps elucidate the pervasive emphasis in the *Skazanie* on orthographic purity and the preeminence given to the graphic representation of language. According to Constantine, the Slavic letters are "divine," for they are not intermediary symbols but direct manifestations of the divine presence which has been extended to man through the deifying action of Grace. Because there exists an immediate connection between the letters as revealed signs and the principle of rationality present with God, every "orphograph" becomes a visible representa-

tion of the divine Word. By displaying its heavenly prototype, each graphic sign becomes a component part of the "scale" of perfection which accords man the possibility of ascending toward the source of supreme truth» (там же, 348).

Удивительным образом, авторы подобных суггестивных построений проходят мимо того простого факта, что ни Григорий Синаит, ни Григорий Палама, ни патриарх Филофей никакого интереса ни к написанию сакральных слов, ни к общим проблемам орфографии никогда не проявляли. Никакой «linguistic doctrine» у исихастов не существовало. Как совершенно справедливо отмечает П.Е. Лукин, говоря о византийских и славянских (болгарских) исихастах, «у нас нет никаких оснований думать, что они обладали каким-то особым, специфически исихастским, учением о языке и письменности. Еще раз отметим, что единственным источником, на котором до сих пор основываются все рассуждения о конкретных положениях этого гипотетического учения и утверждается как таковой сам факт его существования, продолжает по-прежнему оставаться "Сказание о письменах"» (Лукин 2001, 202). Вся аргументация, таким образом, построена по принципу порочного круга, что, как мы увидим, в целом характерно для апологетов русского исихазма. Между тем, заботы Константина Костенечского могут быть поняты без всякого обращения к исихазму. С конца XIV в. проблема выживания православия (чистоты веры и преемственности традиции) стояла очень остро, порча книг и следующая за нею их еретическая интерпретация могли быть реальной угрозой, что и обуславливает «the pervasive emphasis on orthographic purity». Совершенно очевидно, что никакой связи с исихазмом у этих явлений нет.

Это же относится и к развитию стиля «плетения словес», о котором Лихачев писал: «Поиски слова, нагромождения эпитетов, синонимов и т. д. обуславливались представлениями о тождестве слова и сущности, божественного писания и божественной благодати, что лежали и в основе [орфографической] реформы» (Лихачев, 1960, 23). Эта точка зрения многократно репродуцировалась и вошла в стандартные истории средневековой восточнославянской литературы. Образцом плетения словес считается, например, Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым, ср. в нем такие пассажи, как:

Тѣмъ же, что тѣ нарекъ: прѣрка ли, тако прѣрческаа прореченїа прѣтолковалъ еси, мѣ гаданїа прѣркѣ оуяснилъ еси, мѣ посредѣ людїи невѣрныхъ и невѣгласныхъ тако прѣркѣ имѣ былъ еси; апѣла ли тѣ именовѣю, тако апѣлкое дѣло сътворилъ еси, и равно апѣлѣ равно въразѣса подвижаса, стопамъ апѣлкимъ послѣдѣса; законодавца ли тѣ призовоу или законоположника, имже людемъ беззаконнымъ законъ далъ еси, и не бывшѣ оу нихъ законоу, вѣроу и" оуставилъ еси, и законъ положилъ еси (Дружинин, 1896, 102).

Такие риторические фигуры могут быть найдены и в других

памятниках этого времени, например, в Житии преп. Сергия Радонежского: *населити селитву и возградити градец, с молитвою и молением* и т.д. По поводу этого эксцесса орнаментации Джон Феннелл и Энтони Стоукс, следуя в основном Лихачеву, замечают:

The sharp outlines of facts become blurred. The writer's aim is no longer to present a vivid picture, to record an historic happening; his aim is to move, to impress, to emphasize, to overwhelm, to swamp the reader with a flood of synonyms, of abstract similes, thus dulling his perception of the concrete nature of things and inducing a kind of mystical euphoria (Феннелл и Стоукс, 1974, 123).

У данного стилистического явления есть, конечно, вполне рациональное объяснение. Они никак не связаны с исихастской «мистикой», которая никогда не ставила перед собой задачи ошеломить какого-либо читателя или зрителя, а с началами «имперского великолепия», появляющимися как раз в конце XIV в. и запечатленными прежде всего не в житийной литературе, а в таких сочинениях, как Похвальное слово великому князю Димитрию Иоанновичу. В лихачевском же построении в одно целое без всякого смысла соединены совершенно разнородные явления: если русское «плетение словес» (как бы широко ни трактовался этот стилистический прием) есть производное от исихазма, оно должно быть еще более выраженным у византийских исихастов, поскольку русские исихасты XIV в., кем бы они ни были, должны были быть их подражателями — ничего хотя бы отдаленно напоминающего «плетение словес» у византийских исихастов нет, и аскетической литературе подобные словесные игры вообще не свойственны. Лихачев (равно как и его многочисленные продолжатели) совершенно напрасно пытается справиться с этим противоречием с помощью туманных формулировок типа: «именно русская разновидность этого стиля <...> оказалась наиболее последовательной в проведении новых художественных принципов, зародившихся у южных славян и в Византии в XIV в.» (Лихачев, 1960, 23); в Византии XIV в. ничего подобного не зарождалось. Между тем отсюда делаются существенные выводы, получаемые как бы по смежности: если Епифаний Премудрый пользуется плетением словес, значит он близок к исихазму и пишет жития тех, кто близок к исихазму; значит преп. Сергей Радонежский близок исихазму и каким-то таинственным образом сопричастен плетению словес².

Это лишь частные моменты затушеванного при таком подходе общего расхождения в византийской и русской религиозно-культурной истории: русские подвижники, строившие в XIV в. новую монашескую жизнь, такие, как преп. Сергей Радонежский и его многочисленные «собеседники», лишь самым поверхностным образом могут напоминать своих современников византийских исихастов (таких, как св. Григорий Палама). У них разные цели, разные поведенческие стратегии, разные занятия и, надо пола-

гать, разная духовность: Сергей не пишет богословских трактатов и отказывается от архиерейства, а Григорий не основывает общежительных монастырей и становится фессалоникийским архиепископом.

Это никак не удивительно, поскольку русские подвижники трудятся в иной ситуации и ставят перед собой иные задачи, нежели их византийские современники. Хотя преп. Сергей начинает свой путь как анахорет, очень скоро вокруг него образуется монашеская община, и затем (по настоянию константинопольского патриарха) он вводит в основанном им монастыре общежительный устав. Монашеское возрождение второй половины XIV — первой половины XV в. отмечено прежде всего созданием больших киновий. Церковное руководство и прежде всего московский святитель Алексей ищут способы обретения церковью силы и власти, необходимой для христианизации населения. Как развивалась эта инициатива, довольно подробно описано в книге Б.М. Клосса о преп. Сергии. «Самой первой из обителей, построенных по инициативе митрополита Алексея, является Владычин монастырь в Серпухове» (Клосс, 1998, 38), основание которого может быть датировано 1362 г. За этим последовало строительство в Москве (в Кремле) монастыря во имя Чуда архангела Михаила в Хонех (Чудова монастыря). «По Троицкой летописи, монастырь в Кремле был основан в 1365 г. и стал домовым монастырем русских митрополитов» (там же, 41). Далее создается Алексеевский женский монастырь в Москве и Благовещенский монастырь в Нижнем Новгороде. Ко второй половине 1360-х гг. относится и упомянутое выше послание константинопольского патриарха Филофея преп. Сергию, убеждающее его ввести студийский устав у себя в монастыре (послание приводится в Пахомиевской редакции Жития).

Мы имеем здесь дело с институализацией монашества, а не с реакцией на институализацию, как в Византии. Ничего схожего с этой деятельностью у византийских исихастов не обнаруживается. Поэтому абсолютно бессмысленным кажется утверждение Г. Прохорова, согласно которому «общежительная монастырская система в XIV веке распространилась на Руси с Балкан и может для этого времени служить верным признаком проникновения византийских идей и осуществления исихастской политики» (Прохоров, 1968, 106). Напротив, в этих условиях для исихастского движения нет оснований, и поэтому специфические черты исихастской духовности в Москве не усваиваются, в разнообразных новых явлениях этого периода не видно никаких достоверных следов исихастского влияния.

Аскетическая литература в Москве. Весьма характерно, что в данный период в Москве исихастские сочинения остаются практически не известными. Из сочинений Паламы в русских списках XV в. известно только «Прение с хионы и турки», не имеющее прямого отношения к исихастскому богословию. Ряд

сочинений Паламы, также, впрочем, периферийных для его богословского учения, был переведен на славянском Юге, но, показательным образом, на Русь в XIV–XV вв. не попал (см.: Турилов и Бернацкий, 2006; Скарпа, в печати). Также обстоит дело с переводом Слов против иудеев Иоанна Кантакузина и некоторыми другими исихастскими сочинениями. Из вполне распространенных на славянском Юге сочинений Паламы «Слова на латини», «О божественном единении и различении» и «Исповедание веры» на Русь во второй половине XVI в. попадает только «Против латинян» (Турилов и Бернацкий, 2006, 27), так что как учитель особого типа аскезы и создатель подвижнического богословия он остается у русских неизвестным до весьма позднего времени. У нас есть одно свидетельство о том, как воспринимался Палама на Руси во второй половине XVI в. В рукописи XVII в. с антилатинскими сочинениями Нила Кавасилы и Григория Паламы, вложенной патриархом Никоном в Иверский монастырь в 1653 г., содержится запись, показывающая, что для русских Палама был не создателем богословия монашеского делания, а защитником православия от «латинской ереси»:

Ѹгда бысть вопрошеніе къ црю и великомѸ князю иванѸ василіевичю всеа рѸсїи ѿ римскаго папы посланника ѿ антона посивинѸса о тоѸ, что естъ поламасъ. к немѸже ѿвѣтѸ цря ивана сицевѸ. Паламасъ естъ, григорій архїепѸкпѸ сельньскїй мѸжь стѸ . Ѹ нимѸже латыни мно҃го прѣнїе имѣли о стѸмъ дѸбѸ, и Ѹ маркоѸ еѸ.есским его совокуѸпмша во единомыслїе . и брань на нѸх латыни воздвїгоша . и се естъ книга сего григорїа сельньскаго (Горский и Невоструев, II, 2, 177, с. 477).

Отдельные аскетические писания, использовавшиеся исихастами, попадали на Русь и в XIV — начале XV в., но, видимо, были не пособием для специфической исихастской молитвенной практики, а общим аскетическим руководством, адресованным прежде всего монахам общежительных монастырей. Так обстоит дело, например, со словом «О молитве» Симеона Нового Богослова, в котором дается весьма выразительное описание психосоматического метода умной молитвы (цитирую в славянском переводе XIV в.):

Отыми ум свой от всякого суетьства. сиречь временна, также прилепи к персем свою браду, сметая чювственное око с умомъ посреде чрева, сиречь в пуп; встыгни же и ноздрьнаго духа дыханье, еже не часто дыхати, и испытай умно внутрь в утробе обрести место сердечное, идеже любо вместишася душевныя силы (Клосс, 1998, 53).

Пребывая в этом состоянии «ночь и день», подвижник может обрести «непрестанное веселие» и увидеть «посреде сердца воздух и себе светла всего и рассуженья исполнена» (там же). Это слово Симеона Нового Богослова появляется в подборке статей аскетического содержания, сделанной Афанасием Высоцким (см. о нем: Прохоров, 1988), оно известно в русских рукописях с

конца XIV в. (наиболее ранняя — 1381 г.), но вряд ли свидетельствует о распространении психосоматического метода среди русских иноков. Подборка, первая фиксация которой относится ко времени игуменства Афанасия в Высоцком монастыре в Серпухове, предназначалась, видимо, для монахов этого монастыря. Монастырь был общежительным, основанным учителем Афанасия преп. Сергием Радонежским, и подборка была прежде всего наставлением для кинувитального жития (в одном из слов говорится «аще ли в опщем житѣ живешѣ, делай беспрестани со многим послушанием») (там же, 52); она делала акцент не на мистическом опыте, а на смирении и послушании игумену, так что видеть в ней свидетельство исихастской духовности на русской почве вряд ли правомерно (ср. Клосс, 1998, 50–52).

Такого рода факты побуждают нас с осторожностью относиться к значимости переписывавшихся текстов. Из того, что переписывалась аскетическая литература, бывшая в ходу у византийских исихастов (например, Лествица, сочинения аввы Дорофея или даже писания Григория Синаита), нельзя делать вывод о том, что она читалась теми же «исихастскими» глазами, что и в Константинополе или на Афоне. Когда Г.М. Прохоров пишет о келейной исихастской литературе в библиотеке Троице-Сергиевой лавры (Прохоров, 1974), само наименование этой литературы исихастской создает неадекватную перспективу, преуспокоившую читающих эту литературу троицких исихастов. Ни о каких троицких исихастах эти рукописи, однако, не свидетельствуют.

Разные понимания исихазма и их приложение к русской духовности. Конечно, исихазм может пониматься по-разному. Исследователи выделяют у данного термина несколько значений: отшельническая аскеза, включающая (символическое) молчание (ήσυχία); аскеза, использующая психосоматический метод молитвы; богословие, утверждающее правомерность вовлечения телесного в богообщение и возможность реального обожения; «политический» исихазм, под которым подразумевается церковно-политическая деятельность сторонников исихастской партии (таких, как Иоанн Кантакузин), не предполагавшая собственно аскезы (ср.: Прохоров, 1968; Мейендорф, 1974b; Мейендорф, 1990, 120–121). Такая многозначность термина сама по себе, возможно, допустима, однако она создает опасность эквивокации, когда утверждение об «исихазме» одного типа превращается в утверждение об исихазме другого типа. Как известно, Русь в XIV веке переживает монашеское возрождение, которое не может быть не связано с различными аскетическими практиками. Если очень хочется, можно и это назвать «исихазмом». Важно лишь помнить, что данное утверждение подразумевает только традиционный монашеский аскетический подвиг и не имеет никакого отношения к «исихазмам» других типов: ни к психосоматическому методу молитвы, ни к паламитскому бого-

словлю; оно вообще не предполагает никакого прямого византийского влияния. Концептуализация русского монашеского движения (называемого порою возрождением) как исихастского оказывается в силу этого лишенной содержательности.

Замечу попутно, что выделение «политического исихазма» представляется малоудачной метафорой. Конечно, в политике паламитских патриархов Каллиста и Филофея можно обнаружить общие моменты: установка на дисциплинирующее реформирование церкви и противодействие пролатинской политике императоров. Прямой связи с исихастским учением в этих политических установках не заметно, и поэтому «политический исихазм» лучше переименовать, как предлагает Мари-Элен Конгурдо, в «une réforme de l'Église d'inspiration photienne» (Конгурдо, 2007, 43). Вместе с тем вне этих общих рамок патриархи Каллист и Филофей, как убедительно показано в той же работе Конгурдо, придерживаются разных взглядов и «l'histoire du patriarcat entre 1350 et 1364 est marquée par l'antagonisme entre ces deux patriarches palamites» (там же). Они, например, по-разному смотрят на такой важный вопрос, как соотношение власти патриарха и императора: если Каллист считает необходимым совместное действие императора и патриарха, что предполагает и вмешательство императора в церковную деятельность, и вмешательство патриарха в политику, то Филофей предпочитает размежевание двух властей и невмешательство патриарха в действия светской власти (см. еще о разной политике двух паламитских патриархов в отношении Руси: Мейендорф, 1974а, VIII, 62). Каллист и Филофей принадлежат разным кланам и проводят разную политику. «Политический исихазм» в этом смысле — это концептуальный сорняк, который лучше побыстрее выполоть³.

В этом контексте представляется терминологическим недоразумением спор о том, что первично: исихазм или второе южнославянское влияние. Б.А. Успенский, возражая Д.С. Лихачеву, писал, что «не исихазм как идеологическое течение принес второе южнославянское влияние, но второе южнославянское влияние как струя, связанная с Византией, принесло в Россию ту идеологию, экспансия которой входила в задачи Византии» (Успенский, 2002, 280). Это мнение недавно оспорил А.А. Турилов, справедливо указавший, что сначала со славянского Юга пришла аскетическая литература, а уже затем орфографические инновации и прочие элементы второго южнославянского влияния (Турилов, 2010, 241). Первичным, конечно, был интерес к аскетической литературе, без которой не могло бы состояться монашеское возрождение, и именно на волне этого интереса происходит обращение к южнославянской традиции: большинство пришедших в это время переводов посвящены аскетике. Это обращение, как справедливо отмечает Турилов, «вызвано потребностями новых общежительных монастырей в аскетической литературе и монашеских руководствах и сменой церковного

устава» (там же). Понятно, что специфически исихастской эта литература не была: «Лествица» наставляла и анахоретов, и киновитов. Второе южнославянское влияние к исихазму вообще отношения не имело. Именно здесь возникает серьезная опасность эквивокация, о которой мы говорили выше. Ее не избегает даже такой серьезный ученый, как о. Иоанн Мейендорф. Он пишет, например, «о связи Сергия [Радонежского] с общей атмосферой, созданной на Руси влиянием исихастов», и по контексту кажется, что под исихастами подразумеваются паламиты, но затем оговаривается: «На примере преп. Сергия видно, что понятие “исихазм” можно применять к религиозным “ревнителям” Восточной Европы XIV века лишь в самом широком смысле» (Мейендорф, 1990, 163). Мне представляется, что, избегая двусмысленности, об исихазме «в самом широком смысле» лучше вообще не говорить⁴.

Отчетливое отражение исихастской традиции и сознательное следование ей находим лишь во второй половине XV в. в духовном подвиге и писаниях преп. Нила Сорского. Начальный аскетический опыт Нил вынес от греков, у которых он пробыл какое-то время, участвуя, видимо, в греческой монашеской жизни, пребывание Нила в греческих монастырях свидетельствует, скорее всего, о поисках духовной традиции, духовной пищи, которую не удавалось найти в родных палестинах. Именно от греков приносит Нил на Русь практику умной молитвы, по-видимому, до этого русским не вполне известную (хотя Иисусова молитва несомненно широко употреблялась — см.: Лилиенфельд, 1963, 134–136). Описание этой практики мы находим в его «Уставе», и оно убеждает, что мы имеем дело с реально существовавшим в ските у Нила явлением:

Подобаеть покушатися мыслію и отъ мнящихся помысль десныхъ и зрѣти присно въ глубіну сердечную и глаголати: Господи Иисусе Христе Сыне Божіи, помилуй мя <...> И тако глаголи прилежно, аще стоа, или сѣдя, или и лежа, и умъ въ сердце затворяи, и дыхание держа, елико мощно, да не часто дышеши, якоже глаголетъ Симеонъ Новыи Богословъ и Грігоріе Синаитъ. Призываи Господа Иисуса желателнѣ и терпеливне, и пождателнѣ, отвращаяся всѣхъ помысль. А еже рекоша сіи святии держати дыхание, — еже не часто дыхати — искусь въскорѣ научить, зѣло пользуетъ к собранію умному (Боровкова-Майкова, 1912, 21–22).

Любопытно отметить отличия в рекомендациях Нила от тех, которые мы видели у Симеона Нового Богослова — при том, что слово «О молитве» Нил знал. Они менее физиологичны, обходясь без чрева и пупа и говоря лишь о затворении ума в сердце и медленном размеренном дыхании. Похоже, что это не индивидуальный выбор Нила, а следование той исихастской традиции, которую Нил нашел у греков — традицию умной молитвы, несколько очищенную от физиологизма после паламитских спо-

ров (ср.: Лилиенфельд, 1963, 137–140). Нил, если угодно, привозит свежий ветер с Афона⁵.

Видения света в восточнославянской традиции. Эта общая схема имеет самое прямое отношение и к видениям света в истории русского православия. Видения света, разнообразные и по форме, и по содержанию (или функции), представляют собой явление православной аскетической практики вообще. Специфически исихастским оказывается лишь свет внутреннего (экстатического) озарения, которому в исихастской литературе дается та богословская интерпретация, о которой было сказано выше. Из того, что преп. Сергий получал видения света, отнюдь не следует, что он испытал на себе влияние исихастской традиции. Характерно, что одно из этих видений света было дано ему вместе с откровением об умножении братии его монастыря: «И абие зрит видѣние чюдно и неудобъ сказанно: свѣт бо велии явися с небесе, яко всей ношнѣй тмѣ отгнаѣ бывши, и толицѣм свѣтом ночь она просвѣщена бысть, яко и дневнии свѣтъ прѣвѣсходити свѣтлостію» (Клосс, 1998, 361). Об этом видении в Житии Сергия рассказывается непосредственно перед главой о введении общежительного устава, и это не внутренний свет обожения, а свет чудесного явления, в котором было предсказано будущее процветание монастыря. Никаких подобных видений в исихастской практике умной молитвы не было, и общежительных монастырей исихасты не основали.

Точно так же и знаменитое явление Сергию Божией Матери. Оно тоже полно света: «И яко же изыде, абие свѣт восиа велик зѣло солнца яснейшии. Видит же и Пречистую и два апостола Иоанна Богослова и Петра врѣховнаго, в неизреченнѣи свѣтлости зарею блистающесе. И абие видѣв святыи, паде ниць, страхом же и радостію обиат. Тако же и ученик его, видѣв нестрѣпимую ону зару, страхом и трѣпетом одрѣжим и лежаше на земли яко мертв» (там же, 372). И здесь мы имеем дело не со светом подвижнического преображения, но со светом, сопровождающим явление Богородицы, обещающей Сергию быть «неотступной» от его монастыря. И это, таким образом, никак не исихастский свет. Нет ровно никаких оснований рассматривать преп. Сергия как исихаста, как это делает, возможно обмолвившись, о. Иоанн Мейендорф (Мейендорф, 1974, 301), который и в описанных Пахомием Логофетом видениях света неосторожно видит исихастскую традицию (Мейендорф, 1990, 162).

Равным образом и ложные видения света, которые могут существовать лишь на фоне подлинных видений света, появляются вне всякой связи с исихастской аскезой. Конечно, Палама обличает Акиндина, который после нескольких дней, проведенных в молитве, «стал утверждать, что созерцает не только Божественный свет, но и человеческое лицо — вероятно, принадлежащее Христу, — которое является его внутреннему взгляду» (Мейендорф, 1997, 48); неясно, было ли это легкомысленное обо-

льщение, которое Палама называл «дьявольским видением» (там же, 49), симуляком исихастского световидения; скорее, это типичный и вполне традиционный соблазн монашеской гордыни. Я бы вспомнил здесь ложное видение света, которое мы находим и у киево-печерского подвижника Исаакия в XI веке. В Повести временных лет при описании жизни киево-печерских монахов этот эпизод рассказывается так (ПСРЛ, II, стб. 183–184):

И поидоста двѣ оуноши к нему прекрасна . и блистаса лице има яко и слнце . и гл҃аста к нему Исакѣе . вѣ есвѣ англа . а се идетъ к тобѣ Х^съ . съ ан҃глы . и вѣставъ Исакии видѣ толпу и лица ихъ паче слнца . и единъ посредѣ ихъ . и съаху ѿ лица его . паче всихъ . и гл҃аста ему Исакѣе то ти Х^съ . падъ . поклониса ему . шнь же не разумѣ бѣсовскаго дѣиства . ни памяти прекр^ститиса . выступа поклониса аки Х^су . бѣсовскому дѣиству

Совершенно очевидно, что и это сияние лже-Христа никакого отношения к исихазму не имеет.

О том, как может выглядеть подлинно исихастское видение света в русской традиции, свидетельствует уже цитированный «Устав» Нила Сорского, где словами Симеона Нового Богослова рассказывается о нем как результате молитвенного экстаза:

Зрю свѣтъ, его же миръ не имать, посреди келіа на одрѣ сѣдя; внутрь себе зрю Творца миру, и бесѣдую, и люблю, и ямь, питаюсь добрѣ едїнымъ бо виднїемъ и съединивъ ему, небеса превъсхожду. И си вѣмъ извѣстно и истинно. Гдѣ же тогда тѣло, не вѣмъ (Боровкова-Майкова, 1912, 28–29).

В силу сказанного мне представляются скороспелыми появляющиеся в литературе суждения о «светоносной» фразеологии как свидетельстве исихастской духовности. Она столь же малопоказательна, как и упоминания молчальничества, обычного монашеского подвига и добродетели (под молчальничеством отнюдь не всегда имеется в виду полное молчание, молчальничеством может именоваться уединение, при котором монах ограничивает свое общение с внешним миром). Можно вспомнить, что исихаст (и «молчальник») Нил Сорский рекомендует «безмолвие» в ските «съ единѣмъ или съ двема», которые при встрече «просвѣщаются бесѣдами духовными» (Боровкова-Майкова, 1912, 89). О безмолвии с одним или двумя соратниками пишет уже Иоанн Лествичник (Лествица, I, 26), и вполне вероятно, что именно из этого источника Нил черпает свою рекомендацию. Замечу мимоходом, что появляющиеся иногда утверждения, согласно которым преп. Сергий Радонежский испытал влияние исихастской духовности, поскольку он вкусил «божественныя сладости молчания», а его ученики любили «безмолвие» и прилежали «молчанию» (ср. Прохоров, 1968, 106–107), свидетельствуют лишь о непродуманном отношении к традиционному аскетическому дискурсу. Это опять исихазм «в самом широком смысле», о котором лучше вообще не говорить.

То же самое и со светоносностью. Когда, например, Пер-Арне

Бодин, анализируя службу Пафнутию Боровскому, в которой говорится, что святой был «божественнымъ свѣтолитиемъ просвѣщаемъ», утверждает, что «the wisdom of the saint is connected with the divine light of the hesychasts» (Бодин, 2007, 80), он несомненно заблуждается (как и в ряде других своих утверждений, принимающих на веру легкомысленные соображения Д.С. Лихачева и Г.М. Прохорова). Духовность Пафнутия Боровского ничего общего с исихазмом не имела. Как отмечает Г.П. Федотов, говоря о Пафнутии:

The numerous visions that he related to his disciples had a grim color which agreed with his outlook. Paphnutius was granted no celestial visions of Christ or Our Lady of the type which figure in Russian hagiography from the time of Sergius. Paphnutius told of demons and of souls on the other world (Федотов, II, 290).

Исихастский свет появляется, как уже говорилось, лишь у преп. Нила Сорского.

Вывод. В заключение стоит, возможно, заметить, что эта «исихастская» традиция была в Московской Руси недолговечной, и после Нила Сорского и до издания «Добротолюбия» следы ее носят спорадический и непоследовательный характер. Русский средневековый исихазм и обусловленная им рецепция аскетического светосозерцания представляются результатом wishful thinking (характерного прежде всего для Д.С. Лихачева и его последователей, но встречающегося и у других авторов), некритически переносящего на Русь достижения византийской духовности.

Victor Zhivov (Russian Academy
of Sciences, Berkeley University)

Visions of Light and Problems of Russian Medieval Hesychasm

The article discusses the reception of the hesychast spirituality in medieval Russia and the relationship of this reception with the visions of light which are narrated in the lives of Russian saints. The author claims that specific aspects of Byzantine hesychasm, both theological and ascetic, had no impact on Russian spiritual life until the time of Nil Sorskii. Linguistic reforms that were a part of the so called Second South Slavic influence as well as the style of the “braiding of words” have absolutely no connection with the hesychast ideology or literary practices, which is clearly demonstrated by the fact that these phenomena were completely alien to the hesychasm of Byzantium. Hesychasm had nothing to do with Russian monastic renaissance of the fourteenth century and the activities of St. Sergius of Radonezh; the opposite claims can be based only on a very

vague understanding of hesychasm, which is counterproductive for scholarly research. The first traces of the Hesychast influence can be discovered only in the writings of St. Nil Sorskii; only in these writings the practice of the psychosomatic prayer and hesychast visions of light are first described by a Russian author.

- 1 Ср. у Дамаскина (*Pro sacris Imaginibus Orationes tres*, I, 16 — PG, 94, col.1245B) о том, что он поклоняется веществу (ὕλη), через которое соделалось его спасение, «как исполненному божественной энергии и благодати (ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλῶν)» (ср.: *Pro sacris Imaginibus Orationes tres*, II, 14 — PG, 94, col.1300B; *Pro sacris Imaginibus Orationes tres*, III, 34 — PG, 94, col.1353AB). Спасительные действия Христа суть «символы Его божественной природы, совершаемые божественным действием через действие плоти (δι' ἐνεργείας σαρχός)» (*Pro sacris Imaginibus Orationes tres*, I, 8 — PG, 94, col.1230AB; ср. *Pro sacris Imaginibus Orationes tres*, III, 8 — PG, 94, col.1329A).
- 2 Ср. еще работу М. Шереметевой о русском происхождении иконостаса (Шереметева 1990), в которой генезис этой новой репрезентации сакрального пространства церкви связывается с деятельностью Феофана Грека и исихастским влиянием. И. Мейендорф справедливо, хотя и с излишней осторожностью пишет, что в данном случае «the “hesychast” influence» является «rather conjectural» (Мейендорф 1993, 80). Нужно помнить, что нам ровно ничего не известно о богословских взглядах Феофана Грека, мы не знаем, насколько образован он был и читал ли когда-либо хоть какие-то богословские или аскетические трактаты. Вся аргументация циркулярна. Живописная выразительность связана с христианским активизмом, исихазм — это форма православного активизма, значит выразительность (палеологовский ренессанс) связана с исихазмом, а отсюда и Феофан Грек и его приемы изобразительности говорят об исихастской подоплеке. С тем же успехом, однако, Феофан Грек мог быть замечательным иконописцем, реализовавшим не какую-то новую систему своих богословских воззрений, а одну из традиций, которую он освоил в Византии.
- 3 Как и настоящие сорняки, этот концепт имеет тенденцию к самопроизвольному и вредоносному распространению. Имею в виду, например, книгу В.В. Петрунина о политическом исихазме и социальной концепции Московского патриархата (Петрунин, 2009). Автор конструирует фантастическую генеалогию политического исихазма, основанную на противостоянии государству (империи), приносящему чистоту веры в жертву политическим интересам. Исихастская политическая программа составляется из неведомых исихазму лозунгов (типа «приоритет ромейского империализма над греческим национализмом» — там же, 130), реализуется в политике константинопольского патриархата от времени паламитских споров до поствизантийского периода и характе-

руется по преимуществу в радикальном антизападничестве («противостояние инославному (католическому) и западному политическому и экономическому влиянию» — там же). На взгляд автора, для исихастов «лучше турецкая чалма, чем латинская митра» (там же, 120), и именно в силу своего «политического исихазма» православное население Константинополя не поддерживает императора-юниониста во время штурма столицы в 1453 г., что и приводит к гибели Византии (там же, 92–98). Вряд ли есть смысл подробно опровергать эту смесь тенденциозности и невежества. Патриарх Каллист был резко против союза Иоанна Кантакузина с турками, так что турецкая чалма его явно не привлекала; никакого евразийства исихасты не исповедали. Противостояние унии было общей позицией множества иерархов византийской церкви, а отнюдь не только паламитов, ничего специфически «исихастского» в нем нет. Учение Паламы после собора 1351 г. стало частью православной догматики, так что характеристика церковных иерархов второй половины XIV–XV вв. как «исихастов» бессодержательна. Я предпочитаю воздержаться от всякого суждения о том, насколько социальная доктрина Московского патриархата, принятая на соборе 2000 г., преемственно связана с созданным В.В. Петруниным фантомом.

- 4 Результаты такого неосторожного словоупотребления сказываются незамедлительно. Только что цитировавшийся В.В. Петрунин уже без всяких оговорок пишет о Сергии Радонежском и митрополите Киприане: «Оба были последователями исихастской практики» (Петрунин, 2009, 116).
- 5 Весьма характерно при этом, что богословские построения Григория Паламы в развернутом виде остаются Нилу неизвестны или во всяком случае не привлекают его внимания. Фэри фон Лилиенфельд пишет, «daß Nil zwar rund hundert Jahre nach dem “Hesychastebstreit”, dem Sieg des Gregorios Palamas auf den Konzilien von 1341 und 1351 und nach seiner Heiligsprechung, die bald nach seinem Tode erfolgte, auf dem Athos war, daß Nil aber den Palamas weder zitiert noch seine Lehre von der durch die hesychastische Gebetspraxis vermittelten Schau des “ungeschaffenen Taborlichts” und die daraus abgeleitete metaphysische Spekulation über die ungeschaffenen Energien Gottes in seinen Schriften vertritt oder überhaupt nur erwähnt» (Лилиенфельд 1963, 133). В этой перспективе даже у «главного» русского исихаста освоение византийского наследия остается неполным и избирательным.

Литература

- Бодин 2007 — Bodin P.-A. *Eternity and Time: Studies in Russian Literature and the Orthodox Tradition*. Stockholm: Stockholm University, 2007.
- Боровкова-Майкова 1912 — Нила Сорского предание и устав. Со вступительной статьёй М.С. Боровковой-Майковой // Памятники древней письменности и искусства, CLXXIX. СПб., 1912.
- Браун 1982 — Brown P. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1982
- Голдблатт 1987 — Goldblatt H. *Orthography and Orthodoxy. Constantine Kosteneiki's Treatise on the Letters (Skazanie izъjavljennо о pismenex)*. Firenze: Le Lettere, 1987 [*Studia historica et philologica*, 16].
- Горский и Невоструев, I — III — Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. I — III. М., 1855–1917.
- Дружинин 1897 — Дружинин В.Г. (изд.). *Житие святого Стефана епископа Пермского написанное Епифанием Премудрым*. Издание Археографической Комиссии. СПб., 1897.
- Иванов 2005 — Иванов С.А. *Блаженные похабы: Культурная история юродства*. М.: Языки славянских культур, 2005.
- Клосс 1998 — Клосс Б.М. *Избранные труды*. Т.1. *Житие Сергия Радонежского*. М., «Языки русской культуры», 1998.
- Конгурдо 2007 — Congourdeau M.-E. *Deus patriarches palamites en rivalité: Kallistos et Philothée. — Le patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIVe – XVIe siècles: rupture et continuité. Actes du colloque international, Rome 5-6-7 Décembre 2005*. Paris, 2007, 37–53 [*Dossiers byzantins*, 7].
- Лилиенфельд 1963 — Lilienfeld F. von. *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963.
- Лихачев 1960 — Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. — Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М., 1960, 95–151.
- Лосский 1944 — Lossky V. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris : Aubier, 1944.
- Лукин 2001 — Лукин П.Е. *Письмена и Православие: Историко-филологическое исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого*. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Мейендорф 1974a — Meyendorff J. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies*. London: Variorum Reprints, 1974.
- Мейендорф 1974b — Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. — Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXIX (1974), 291–306.
- Мейендорф 1990 — Мейендорф Иоанн, прот. *Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке*. Paris: YMCA-Press, 1990.
- Мейендорф 1993 — Meyendorff J. *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*. — *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 47 (1993), 69–81.
- Мейендорф 1997 — Мейендорф Иоанн, прот. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение*. Изд. 2-е испр. и доп. СПб.: Византиноведение, 1997 [*Subsidia byzantinorossica*].
- Петрунин 2009 — Петрунин В.В. *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*. СПб.: Алетейя, 2009.
- PG, I-CLXVI — *Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol.I-CLXVI*. Accurante J. P. Migne. Paris, 1857–1866.
- Прохоров 1968 — Прохоров Г. М. *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.* — Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXIII (1968), 86–108.
- Прохоров 1974 — Прохоров Г. М. *Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Доротея, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григо-*

- рий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. — Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXVIII (1974), 317–324.
- Прохоров 1988 — Прохоров Г.М. Афанасий Высоцкий. — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.2 (вторая половина XIV — XVI в.), ч.1. Л.: «Наука», 1988, 79–81.
- ПСРЛ, I — XLIII — Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. Т.I — XLIII. СПб., М., 1841–2007.
- Скарпа, в печати — Scarpa M. La tradizione manoscritta slava delle opera contro i latini di Gregorio Palamas (в печати).
- Турилов 2010 — Турилов А.А. Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М.: Знак, 2010.
- Турилов и Бернацкий 2006 — Турилов А.А., Бернацкий М.М. Переводы сочинений Г[ригория] П[аламы] на славянский язык до XVIII в. — Православная энциклопедия, т. XIII (Григорий Палама — Даниэль Ропс). М.: «Православная энциклопедия», 2006, 26–28.
- Успенский 2002 — Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Изд. 3-е. М.: Аспект пресс, 2002.
- Федотов, I-II — Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol.1. Kievan Christianity, the 10th to the 13th centuries. Vol.2. The Middle Ages, the 13th to the 15th centuries. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1975
- Феннелл и Стоукс 1974 — Fennell J., Stokes A. Early Russian literature. Berkeley: Univ. of California Press, 1974.
- Шереметева 1990 — Cheremeteff M. The Transformation of the Russian Sanctuary Barrier and the Role of Theophanes the Greek. — The Millenium: Christianity and Rusia, 988–1988. Ed. by A. Leong. Crestwood, N.Y, 1990, 107–124.