

Г. М. ПРОХОРОВ

Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.

Отношение многих русских историков к поздней Византии было традиционно негативным, и это печально сказалось на их понимании византийско-русских связей эпохи становления Московской Руси. Читателя заверяли в бесцеремонности, лжи, нравственной распущенности и нравственном падении греков;¹ чрезмерную долю внимания сосредоточивали на денежных суммах, которые иногда поступали в Константинополь из России.² Отчасти это отношение сохранилось по наши дни.

Сейчас увеличилось количество изданных и исследованных источников по поздневизантийской истории, и многие ее вопросы подвергаются пересмотру. В соответствии с этим требуют пересмотра и проблемы византийско-русских связей. Важнейшей из задач представляется исследование объема и сферы распространения на различные области культуры начавшегося в XIV в. балканского влияния на Русь.³

Эта статья — попытка сделать набросок исторической перспективы, которая помогла бы очертить ареал того, что во второй половине XIV в. входило в византийско-русскую церковность.

XIV век — время для Восточной Европы переломное во многих отношениях: и в торгово-экономическом, и в государственно-политическом, и в культурном, и в этническом.⁴ Это время прочного вступления на греческие и славянские земли нового для Европы народа — турок-османов. Это же время, когда на месте недавно единой древнерусской народности начали складываться три новые: великорусская, белорусская и украинская; а на северо-востоке территории прежней Киевской державы начало формироваться новое русское, Московское государство.

Если XIII век оказался временем поражения и Византии и Руси, одной — крестоносцами, другой — татаро-монголами, то XIV век был в Восточной Европе веком борьбы за становление. Удача в этой борьбе выпадала и на сторону литовцев, и татар, и болгар, и сербов, но настоящего успеха добились лишь турки-османы и великорусы, что показал следующий, XV век, когда Москва объединила всю Великую Русь и

¹ См.: Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 1-я половина. М., 1900, стр. 261.

² Например, Пл. Соколов. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913, стр. 371, 415.

³ См.: Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. Доклад на IV Международном съезде славистов. М., 1958, стр. 64—65.

⁴ Подробней см.: Г. М. Прохоров. Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV в. (От исихастских споров до Куликовской битвы). — Доклады Отделения этнографии, вып. 2, Л., 1966 (Географическое общество СССР), стр. 81—110.

сбросила татарское ярмо, а турки перенесли свою столицу «в Город» — εἰς τὴν πόλιν — Истамбул, в царь городов, в Константинополь. Византия как государство исчезла в империи турок, но за XIV век она успела в исихастском движении возродиться как церковная культура, объединяющая греков, сербов, болгар, румын, грузин, русских. Турки, таким образом, стали наследниками ее «недвижимости», а эти народы получили «движимую», духовную часть ее наследства.

В истории случается, что периоды экономического и политического краха оказываются временем интенсивной работы и взлета в области мысли, культуры, дипломатии для одной и той же страны. Так произошло и с Византией в XIV столетии. Волна культурного подъема, церковного по своему характеру, прошла затем оттуда и по славянским православным странам, оставив неизгладимые следы в культуре их народов. Применительно к русской письменности исследователи называют это явление вторым южнославянским влиянием,⁵ применительно к культуре вообще — восточноевропейским предвозрождением⁶ или возрождением славянского православия.⁷

Византийские «семена» нигде не нашли такой благоприятной почвы, как на Великой Руси. Именно на этой земле они скоро вззошли возрожденной и преображенной национальной русской культурой.

Тем большего внимания — именно с целью изучения Руси XIV—XVI вв. — заслуживает исихазм — течение, определившее характер всей византийской церковности как раз накануне «второго южнославянского влияния».

Собственно исихазм (от греческого глагола ἡσυχάζω — «покоиться, молчать») как способ индивидуальной молитвенной практики не будет предметом нашего рассмотрения.⁸ В этом смысле он существовал задолго до XIV в.⁹ Нас интересует его место в динамике общественной жизни XIV в. Попытаемся проследить его эволюцию в жизни Византии этого времени.¹⁰

I

1. Первые десятилетия XIV в. можно назвать «келейным» периодом исихазма, поскольку в общественной жизни серьезной роли он еще не играет.¹¹ В церковной жизни это — застойное по сравнению с последую-

⁵ См.: А. И. Соболевский. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV вв. СПб., 1894; Д. С. Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России.

⁶ См.: Д. С. Лихачев. 1) Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.—Л., 1962; 2) Предвозрождение на Руси в конце XIV—первой половине XV века. — В сб. «Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы», М., 1967, стр. 136—182.

⁷ Riccardo Picchio. 1) «Prerinscimento esteuropeo» e «Rinascita slava ortodossa». — Ricerche slavistiche, vol. VI, 1958, стр. 185—199; 2) Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition. — Die Welt der Slaven, Jhrg. VII. H. I, Juni, 1962, стр. 21. Более точно, по-видимому, это явление называть Православным возрождением, ибо, кроме славян, оно охватывало и греков, и румын.

⁸ На эту тему написано большое количество работ, где исихия (ἡ ἡσυχία) рассматривается и сама по себе, и в сравнении с йогой и мусульманской мистикой. Библиографию см.: J. Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Ed. du Seuil, Paris, 1959, стр. 15—22. (Далее: J. Meyendorff. Introduction).

⁹ Порфирий Успенский (Восток христианский, III, История Афона, II. СПб., 1892, стр. 211) пишет, что учение исихастов как таковое возникло в IV в. в Египте.

¹⁰ Попутно и коротко мне приходилось уже это делать в статьях «Этническая интеграция» (стр. 109) и «Публицистика Иоанна Кантакузина 1367—1371 гг.» (Византийский временник (далее: ВВ), т. XXIX, печатается).

¹¹ Даже на всем Афоне в это время Григорий Синаит, специально разыскивавший исихастов, смог обнаружить лишь трех монахов, которые упраж-

шим время. Закончилась бесплодная и глухая борьба с церковной властью «арсенитов», сторонников и почитателей свергнутого еще Михаилом Палеологом патриарха Арсения; ¹² тщетными оставались попытки бороться с злоупотреблениями и косностью власти имущих, предпринятые патриархом Афанасием (1289—1293, 1303—1309), монахом близкого к исихазму толка, ¹³ встречавшим мягкое, но непреодолимое сопротивление императора Андроника II и его окружения. Последнее занималось науками, интриговало, поощряло искусства и беседовало на философско-богословские темы, ¹⁴ а император тем временем делал ошибки в политике, число коих явно превышало число разумных шагов и которые стоили стране много крови и несчастий, а самому императору утраты популярности. Оппозиция молодежи, возведшая в 1328 г. на трон блестящего внука престарелого императора, Андроника III (Младшего), но реально возглавлявшаяся молодым аристократом Иоанном Кантакузином, шла рука об руку с оппозицией церкви.

Между тем в тиши афонских пустынь и келий множилось число учеников и последователей прибывшего на Афон после скитаний по восточному Средиземноморью Григория Синаита, который обучал их древней, но почти забытой технике «умного делания», технике исихии, «безмолвия». ¹⁵

Этот период лучше всего характеризуется фигурой самого Григория Синаита, не принимавшего участия в разразившихся еще при его жизни спорах об исихии, а тихо распространявшего свой способ подвижничества на Афоне и в южной Болгарии, писавшего для учеников короткие, но многочисленные афористического типа «главы» в акростихах и без оных ¹⁶ и со страстью погружавшегося в «мысленный рай» ¹⁷ созерцаний, откуда он выходил просветленным, радостным, с уверенностью, что уже вкусил сладость воскресения души, оправдания на Страшном суде и торжествующего бессмертия. ¹⁸

2. Следующий период, период теоретического, философско-богословского выражения и обоснования исихазма, начался письменной полемикой — в форме эпистол и трактатов ¹⁹ — между двумя лицами, чьи имена скоро стали символами-антиподами для обозначения византийского гума-

нялись немного и в созерцании (... περί τὸ θεωρητικὸν ἐπὶ μικρὸν ποιούμενους τῆν ἀσכולίαν). — Житие Григория Синаита, по рукописи Московской Синодальной библиотеки издал И. Помяловский (СПб., 1894. Далее: Житие Григория Синаита), стр. 10.

¹² См. книгу И. Е. Троицкого «Арсений, патриарх никейский и константинопольский, и арсенииты» (СПб., 1873), не потерявшую интереса и научного значения по сю пору.

¹³ См.: J. Meyendorff. Introduction, стр. 34—39.

¹⁴ См.: Ihor Ševčenko. Etudes sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues. Ed. de Byzantion, Bruxelles, 1962.

¹⁵ Это хорошо описано П. Сырку в книге «К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке» (т. I, вып. 1, Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898), в главе «Григорий Синаит и исихасты» (стр. 24—141).

¹⁶ J.-P. Migne. Patrologia Graeca, t. 150, 1239—1346. (Далее: PG); русский перевод: Добротолюбие, т. 5. М., 1890, стр. 195—256.

¹⁷ Выражение самого Григория Синаита: 'Ο παράδεισος διττός 'εστί, αἰσθητός καὶ νοητός· ἄλλου ὁ ἐν 'Εβέρ, καὶ ὁ τῆς χάριτος (PG, t. 150, 1241), т. е. «Рай бывает двух видов: чувственный и мысленный, иначе: эдемский (ветхозаветный, — Г. П.) и благодатный (новозаветный, — Г. П.)».

¹⁸ Житие Григория Синаита, стр. 12—15; русский перевод: Афонский патерик, или Жизнеописания святых, на Афонской горе просиявших, т. I. Изд. 6-е. М., 1897, стр. 310—313.

¹⁹ См.: J. Meyendorff. 1) Les débuts de la controverse hésychaste. — Byzantion, XXIII, 1953, стр. 102—120; 2) Introduction, стр. 65—94; 3) Grégoire Pala-

низма и исихазма. Один из них — «сильный своими природными данными и эллинским образованием»,²⁰ т. е. знанием античных философов, монах Варлаам — грек по имени Бернадо, уроженец южной Италии, преуспевший при византийском дворе. Другой — афонский подвижник, получивший в юности обычное столичное образование,²¹ значительную часть жизни проведший в монашеском уединении, — Григорий Палама, яркая личность которого затмевает его соратников и наиболее характерна для второго, «теоретического» этапа исихазма.

В июне 1341 г. в константинопольском храме св. Софии при большом стечении народа состоялся первый «исихастский» собор-диспут. Обвинителем монахов-созерцателей в ереси выступал Варлаам, их защитником — Григорий Палама.

Этим было положено начало публичным спорам, которые длились затем около тридцати лет (и по смерти их зачинателей) и которые почти заслонили в современной греческой литературе завоевание османами большей части Балканского полуострова. В этих спорах византийское церковное мировоззрение, опиравшееся на многовековые традиции, столкнулось с развивающимся гуманистическим (также, впрочем, использовавшим некоторые из старых культурных традиций). Главной их темой был фаворский свет, или божественная энергия. Допустимо ли в едином триипостасном божестве различать деятеля и действие, иначе — сущность и энергию? Вопрос, казалось бы, достаточно схоластический, однако же его решение имело тогда громадное практическое, социальное значение. В этом словесном узле сошлось очень многое интеллектуальных нитей, ведущих и к самым насущным, самым злободневным и уже трагическим для страны проблемам. И трагизм этот придавал особую остроту и напряженность и приковывал общественное внимание к этой сложнейшей богословской и философской полемике, породившей в итоге громадную литературу.

Обе стороны были согласны,²² что божественная сущность, т. е. то, что объединяет три ипостаси воедино, в «единосущную» троицу, находится за всеми пределами человеческого постижения и разумения; она трансцендентна. Любое о ней суждение — в том числе «она есть» или «ее нет» — бессмысленно. «Бога никто же виде нигде же». Что же тогда связывает эту трансцендентную сущность с людьми?

Всеобщий миропорядок, отвечал Варлаам. Чтобы приблизиться к богу, надо, подобно античным философам, познавать окружающий нас мир, божье творение. Иного пути к богу, к истине, нет; ибо и иного, кроме мира и бога, ничего нет. Церковные же таинства и свет мистических озарений — всего лишь символы, «тени»...²³

m a s. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes, Louvain, 1959, стр. XI—XXI. (Далее: Triades).

²⁰ Слова Иоанна Кантакузина. Цит. по статье: Публицистика Иоанна Кантакузина. ВВ, т. XXIX.

²¹ PG, t. 151, 558—560; русский перевод: Житие и подвиги св. Григория Паламы, архиепископа фессалоникского. Сочинение патриарха константинопольского Филофея. Издание иером. Антония, Одесса, 1889, стр. 12—14; J. Me y e n d o r f f. Les débuts, стр. 98—100.

²² См.: Triades, I, 3, стр. 140—141.

²³ См.: Triades, II, 3, стр. 518—521; В. T a t a k i s. La philosophie byzantine. (E. Bréhier. Histoire de la philosophie. Fascicule supplémentaire II) Paris, 1949, стр. 265—266; J. Me y e n d o r f f. Introduction, стр. 186, 258—261. Мейендорф (стр. 173, 261) сравнивает Варлаама с Вильямом Оккамом; А. Ф. Лосев (Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, стр. 882—883) типологически сближает варлаамитство с арианством, монофизитством, монофелитством, иконоборчеством и иняборчеством «купно с эллинством, латинством и западным возрожденским басурманством».

Это означало, что молитвенная практика, тысячелетие процветавшая в монастырях и пустынях христианского Востока, напрасна. «Лествица», которую описал в VI в. Иоанн Синайский, не ведет на небо. Авва Дорофей (VI—VII вв.), Симеон Новый Богослов (XI в.), Григорий Синаит и сам Григорий Палама созерцали лишь свет собственных галлюцинаций — «символический» и «тварной».

Варлаам отнюдь не был неверующим. Авторитет Писания он ставил высоко, даже слишком высоко: это не пища для ума, это — беспрекословный авторитет.²⁴ Если так, т. е. если религия должна держаться только на авторитете Писания (подкрепляемом, конечно, средствами воздействия властей — церковных или светских), а не на церковном и личном опыте каждого (по крайней мере доступном каждому), то византийская церковь — и это не могли не понимать современники спора — нуждается в полной, внутренней и внешней структурной перестройке. Проще всего, разумеется, было это ей сделать, войдя составным элементом в «храм» римского католичества, готические контуры которого тогда достаточно явно вырисовывались.

Именно к этому — как к средству спасения от турок — и стремилась довольно крепкая при Палеологах придворная группировка, рассчитывая на военную помощь Византии католических государств. Другая партия, имевшая политическим вождем Иоанна Кантукузина, не допускала подчинения Византии Западу и в случае неуспеха политического возрождения Византии готова была (как это показали последующие события) из двух зол — католиков и турок — наименьшим считать турок. Гражданская война 1341—1347 гг. между этими двумя группировками подорвала последние силы Византии как государства и лишила ее последней возможности политического возрождения.

В богословских спорах победили защитники восточнохристианских традиций. Победа в гражданской войне их сторонника, Кантакузина, обеспечила им возможность за годы его последующего правления (1347—1354) пересмотреть и укрепить эти традиции, заново продумать, пополнить и популяризировать свою догматику, т. е. позволила возродиться и окрепнуть православие. Так что, когда вскоре затем (в 1367 г.) византийская церковь пригласила римско-католическую на диспут для выработки общих идеологических основ, последняя, осведомленная о происходящем на Востоке, предпочла не принять приглашение.²⁵

Существеннейшей чертой построенного Паламой философского базиса, которая затем специально была закреплена в православной догматике, было понятие энергии — «божественной энергии», которая пронизывает и животворит весь земной мир. Эта энергия является как бы посредствующим звеном между внемирной божественной сущностью и миром, людьми. Бог, писал Палама в своем исповедании веры, «обнаруживается не по сущности, ибо никто никогда божью природу не видел и не раскрыл, но по силе, благодати и энергии (*κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν χάριν καὶ τὴν ἐνέργειαν*), которая является общей отцу, сыну и духу. Особенное у каждого из них — ипостась каждого и что к ней относится; общее же — не только сверхъестественная сущность, совершенно неименуемая, невыразимая и трансцендентная (*ἀμείβετος*), как сущая превыше всякого наименования, обнаружения и сопричастия, но и благодать, и сила, и энергия, и блеск (*ἡ λαμπρότης*), и царство, и бессмертие, и вообще все, через что

²⁴ См.: J. Meyendorff. Introduction, стр. 173.

²⁵ См.: J. Meyendorff. Projets de Concile Oecuménique en 1367. Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul. — *Dumbarton Oaks Papers* 14, 1960, стр. 147—177. (Далее: DOP).

сообщается и по благодати соединяется со святыми людьми и ангелами бог».²⁶ Божественная энергия это, согласно Паламе, «сам невидимый образ божественной красоты, который боготворит человека и удостаивает личного общения с богом, само вечное и бесконечное царство божие, сам превосходящий ум и недостигаемый свет, свет небесный, бесконечный, вневременной, вечный, свет, излучающий бессмертие, свет обживающий тех, кто его созерцает».²⁷

«Загадка исихазма, — пишет Г. А. Острогорский, — заключается в том, что свойственно только и исключительно этому течению, — в необычайно своеобразных его теоретических, спекулятивных основах, а не в чисто мистических переживаниях его адептов, более или менее сходных во всякой мистике».²⁸

В одном из современных споров греческих кодексов, хранящихся в Синодальном собрании московского Государственного Исторического музея (№ 337 ²⁰⁶ССVП),²⁹ на л. 88—88 об. помещены тезисы о различии божественной сущности и энергии, которые далее (лл. 89—220) подробно развиты. Вот эти тезисы:

Τρόποι διαφορᾶς τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας: | Διαφέρειν φαίνε οἱ θεολόγοι τὴν οὐσίαν τῆς οὐσιώδους | δυνάμεως τε καὶ ἐνεργείας ἐπὶ Θεοῦ, κατὰ τὸ εἶναι τὴν | ἐνέργειαν ἐκ τῆς οὐσίας· | Διαφέρειν κατὰ τὸ πάντων ἄγνωστον καὶ γνωστόν· | Διαφέρειν κατὰ τὸ τὴν μὲν θεῖαν οὐσίαν ἀνώνημον εἶναι, τὴν δὲ θεῖαν ἐνέργειαν ὀνομάζεσθαι· | Διαφέρειν κατὰ τὸ τὴν θεῖαν οὐσίαν εἶναι ἀμέθεκτον, | τὴν δὲ θεῖαν ἐνέργειαν μετέχεσθαι. | Διαφέρειν κατὰ τὸ τὴν θεῖαν οὐσίαν ὑπερκεῖσθαι | τῆς ἐνεργείας κατὰ τι· | Διαφέρειν κατὰ τὸ τὴν μὲν θεῖαν οὐσίαν ἀπλοῦν εἶναι | μόνον, τὴν δὲ θεῖαν ἐνέργειαν ἀπλὴν καὶ ποικίλην· | Διαφέρειν κατὰ τὸ μὲν θεῖαν οὐσίαν ἀμεριστοῦν εἶναι, | τὴν δὲ θεῖαν ἐνέργειαν μερίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν | ὑποκειμένων δύναμιν, οὐ καθ' ἑαυτὴν· | Διαφέρειν κατὰ τὸ τὴν μὲν θεῖαν οὐσίαν μίαν εἶναι, | τὰς δὲ θείας ἐνεργείας πολλὰς λέγεσθαι· | Διαφέρειν κατὰ τὸ τὴν μὲν θεῖαν οὐσίαν χαρακτηρίζομενον εἶναι καὶ δεικνύμενον, τὴν δὲ θεῖαν ἐνέργειαν χαρακτηρίζουσαν καὶ δεικνύουσαν αὐτὴν· | καὶ ὅτι τὴν μὲν θεῖαν οὐσίαν χαρακτηρίζει ἡ | θεία ἐνέργεια, τὴν δὲ ἐνέργειαν χαρακτηρίζει | καὶ δεικνύει τὰ κτίσματα· || ι'. Διαφέρειν κατὰ τὸ ὑπάρχειν καὶ ἐνυπάρχειν, καὶ | εἶναι καὶ προσεῖναι, ὑπάρχει μὲν γὰρ ἡ θεία οὐσία, | ἐνυπάρχει δὲ ἡ θεία ἐνέργεια, καὶ ἔστι μὲν ἡ θεία οὐσία, | πρόσεστι δὲ αὐτῇ ἡ θεία ἐνέργεια· | ια'. Διαφέρειν κατὰ τὸ εἶναι τὰ ἔργα τῆς θείας οὐσίας | καὶ τῆς θείας ἐνεργείας διάφορα· | ιβ'. 'Οτι ἄκτιστός ἐστιν ἡ προειρημένη τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια | καὶ πάντα τὰ οὐσιωδῶς καὶ αἰδιῶς περὶ Θεὸν θεωρούμενα· | ιγ'. 'Οτι οὐ σύνθετος ὁ Θεὸς διὰ τὸ ἄλλο μὲν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ | νοεῖσθαι, ἄλλο δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐκάστην, εἰτ' οὖν | τὰ περὶ αὐτὸν θεωρούμενα· | ιδ'. 'Οτι τὸ μὴν ἐχόμενον τοῖς ἁγίοις ἄκτιστόν ἐστι, καὶ οὐχ ἡ | οὐσία τοῦ Πνεύματος, ἀλλ' ἡ ἀχώριστος ἐνέργεια αὐτοῦ· | ιε'. 'Οτι θεότης καὶ ἡ θεοποιός λέγεται δωρεὰ καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια· | ις'. 'Οτι καὶ παρὰ τῇ θεῖα γραφῇ καὶ παρὰ τοῖς θεολόγοις | ποτὲ μὲν λέγεται τῆς θείας ἐνεργείας μὴν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, | ποτὲ δὲ, ὡς αὐτός ἐστιν ὁ Θεὸς ὁ μὴν ἐχόμενος, διὰ τὸ τὸν Θεὸν | εἶναι τὸν μὴν ἐχόμενον, κατὰ τὴν φυσικὴν αὐτοῦ καὶ | οὐσιώδη ἐνέργειαν· | ιζ'. Περὶ τοῦ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμπαντος φωτός.

²⁶ PG, т. 151, 766 = ГПБ, греческая рукопись № 533, вторая половина XIV в., л. 177, строки 1—13. Об этом исповедании см.: J. Me y e n d o r f f. Introduction, стр. 365—366.

²⁷ Triades, III, 3, стр. 710—713.

²⁸ Г. А. Острогорский. Афонские исихасты и их противники. (К истории поздневизантийской культуры). — Записки Русского научного института в Белграде, вып. 5, Белград, 1931, стр. 351.

²⁹ Описании его, времени и возможных обстоятельствах написания см.: Г. М. Прохоров. Публицистика Иоанна Кантакузина. — ВВ, т. XXIX. Описание этой рукописи см.: Архим. Владимир. Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. ч. I, Рукописи греческие. М., 1894, стр. 497—498.

Передаю их содержание по-русски.

Виды различения божественной сущности и энергии. Богословы полагают,³⁰ что сущность божия отличается от присущей ей силы и энергии в том смысле, что 1) энергия происходит из сущности. 2) Сущность и энергия различаются как всё непознаваемое и познаваемое. 3) Божественная сущность неизменна, а божественной энергии даются названия. 4) Божественная сущность является трансцендентной (*ἀμεθεκτον*), божественная же энергия — имманентна (*μετεχουδα*). 5) Божественная сущность некоторым образом выше энергии. 6) Божественная сущность только проста, божественная же энергия — проста и многообразна. 7) Божественная сущность неделима, энергия же делится, но не сама по себе, а в соответствии с силой нижележащих. 8) Божественная сущность едина, божественные же энергии считаются множественными. 9) Божественная сущность является характеризуемой и обнаруживаемой, а божественная энергия — характеризующей ее и обнаруживающей; божественная энергия характеризует божественную сущность, энергию же характеризуют и обнаруживают творения. 10) Сущность и энергия различаются как реально сущее и присущее, как бытие и (его) свойство; ибо существует божественная сущность, присуща же — божественная энергия; есть божественная сущность, свойственна же ей божественная энергия. 11) Действия божественных сущности и энергии различны. 12) Энергия божия, (как) и всё, что, применительно к богу, считается относящимся к сущности и вечным, несотворенна. 13) Бог не является сложным вследствие мысленного различения сущности его и каждой из энергий. 14) То, чем обладают святые, является несотворенным, но это — не сущность духа, а неотделимая от него энергия. 15) Божественностью и боготворящим даром называется сила и энергия. 16) В божественном писании у богословов иногда говорится, что человек причастен божественной энергии, иногда же — что самого бога; следовательно, бог является доступным (для человека) благодаря своей природной и существенной энергии. 17) О свете, просиявшем на Фаворе. (Этот свет исихасты считали видимым проявлением божественной энергии).

Таким образом, через осияние нетварным светом, божественной энергией, человек может, считали исихасты, возвысившись над «вещественной двойственностью» (*ὀλιχὴν δοῦδα διαβάς*),³¹ достичь «мысленногорая», обожиться, не только душой, умом, но и телом стать богом по благодати³² и постичь весь мир изнутри — как единство, а не как множественность, ибо только благодаря этой энергии един столь дробный и множественный в своих формах земной мир. На этом принципе строилось созерцательное подвижничество.³³

³⁰ Эти слова относятся ко всем пунктам. Я стилистически упрощаю пересказ.

³¹ Святого Григория Паламы, митрополита солунского, три творения, доселе не бывшие изданными. Греческий текст и русский перевод. Издал епископ Арсений. Новгород, 1895, стр. 12. (Далее: Григория Паламы три творения). Ср. у Григория Богослова: PG, t. 35, 1084.

³² См., например: Triades, I, 2, стр. 90—93; I, 3, стр. 182—183, 190—193; J. Darrouzès. Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite. — Revue des Études Byzantines, t. XVII, 1959, стр. 18, 3': «Становятся и сами богами по благодати». См. также Послание константинопольского патриарха к русскому игумену об иноческой жизни: РИБ, т. VI. СПб., 1880, № 21, столб. 189, слова: «... иже человека богом съделает».

³³ Исихасты не придумывали ничего принципиально нового, а лишь систематизировали и кодифицировали старую православную традицию. Их предтечами в учении о различении сущности и энергии Ф. Шерард (Ph. Shergard. The Greek East and the Latin West. Oxford, 1959, стр. 36) считает Василия Великого (PG, t. 29, 497 и дальше, особенно 658 А; PG, t. 32, 868 и дальше, особенно 869 В), Григория

Варлаам же и его последователи, согласно словам Паламы, учили, что «благодать, общая отцу, сыну и духу, и свет будущего века, благодаря которому праведники засияют как солнце — что и Христос, просияв на горе (Фавор), преудказал — и вообще вся сила и энергия трехипостасной божественности есть нечто совершенно отличное от божественной природы и созданное...»³⁴

Варлаам (а вслед за ним и «варлаамиты») недаром напал главным образом на это понятие несотворенной энергии. В самом деле, если его убрать, остается двучленная система: бог и мир, как в католицизме. Для полного уподобления западной схоластике оставалось бы лишь взамен недостающего посредствующего звена (энергии) ввести постулат тождественности порядка категорий мышления и миропорядка... Разница, казалось бы, в неуловимых нюансах, но она отражала существенное различие средневековых культур: в одной (западноевропейской) — резкое противопоставление идеально-духовного материальному, неба — земле; в другой (византийской) — взаимопроникнутость одного другим: конечного, смертного — бессмертным и бесконечным.

Любопытный результат получится также, если в этой трехчленной системе затенить первый член, понятие трансцендентной божественной сущности. Остается конечный мир, пронизанный бесконечной энергией. Если при этом сохраняется «божественность» в мистическом смысле, то получается пантеизм, если же «божественность» понимается только как бесконечность во времени и пространстве, то — первое приближение к материализму.

В этой византийской системе мысли можно, делая разные акценты, различить зародыши многих других систем; здесь встречаются и схоластические и гуманистические элементы, крайняя мистика и поразительные трезвые материалистические суждения. Точно так же в одной иконе могут сочетаться предельная стилизация, огромная одухотворенность и удивительный реализм.

С гуманизмом исихазм неожиданно роднит одна черта: как тот, так и другой величайшее значение придают процессу здешней, земной, а не загробной жизни.³⁵ Относительно исихазма это коротко может быть выражено следующим образом: если не спасешься сам, не спасет и бог. Но зато тот, кто спасается, может бога узреть «не только в будущем, как кто-нибудь мог бы подумать, но даже в настоящее время...»³⁶

Нисского (PG, т. 45, 248 и дальше, особенно 960 С, D), Григория Богослова (PG, т. 36, 48 С), Дионисия Ареопагита (PG, т. 3, 585 и дальше, особенно 645 А) и Максима Исповедника (PG, т. 90, 1084 В, С). На л. 89 только что цитированной нами рукописи подобный же перечень насчитывает двадцать шесть имен. Это: пророк Соломон, пророк Исайя, апостолы Павел, Иоанн, Лука, затем Дионисий Ареопагит, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, св. Василий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, св. Кирилл, Анастасий Великий, св. Максим, Юстин Мученик и Философ, Иоанн Дамаскин, Митрофан Поэт (ὁ Ποιητής), Косьма Поэт, Анастасий Синайский (ὁ τοῦ Σινᾶ ὄρος), Феодор Граптос (ὁ Γραπτὸς), Афанасий Антиохийский, Василий Селевкийский, Андрей Критский, Ефрем Сирий, Симеон Метафраст, св. Августин. Помимо Евангелия, здесь упомянуты также решения пятого и шестого (вселенских) соборов.

³⁴ PG, т. 151, 768 = ГПБ, греческая рукопись № 533, л. 178 об., строки 22—25, л. 179, строки 1—3.

³⁵ Эта черта позволила Мейендорфу говорить об экзистенциальном характере богословия Паламы, см.: J. Me y e n d o r f f. Introduction, стр. 279—310.

³⁶ Житие и деяния Саввы Нового, на Афонской горе подвизавшегося, константинопольского патриарха кир Филофея. Перевод с греческого с введением и примечаниями П. Радченко, М., 1915, стр. 74. (Далее: Житие Саввы Нового); греческий

Общественное внимание к спорам было исключительно велико³⁷ и отсюда — широкий социальный характер исихастской проповеди.

Разницу же мировосприятия «гуманиста» и «исихаста» можно уподобить разнице эвклидова и не эвклидова (Лобачевского—Римана) пространства. В мире гуманиста есть перспектива, и бесконечность в нем иллюзорна и бесконечно далека. Для исихаста же бесконечность («божественная энергия») рядом, в нем, и в ней могут пересекаться «параллельные». Во всяком случае, разница этих мировосприятий имеет отношение к разнице в «пространствах» мира восточноевропейской иконописи и того мира, который был уже зачат на западе Европы Петrarкой (другом и учеником Варлаама) и который зримо сформируется под кистями живописцев Ренессанса.

3. Споры продолжались и после гражданской войны, когда во главе государства стал Иоанн VI Кантакузин, а высшие церковные должности заняли монахи-исихасты (1347 г.). Но здесь уже наступил новый, третий этап «эволюции» исихазма — период закрепления достигнутых исихастами рубежей — в философии, в догматике, в церковной жизни (монастырской особенно), в борьбе за умы и в политике, внешней и внутренней.

Героями и антиподами этого времени можно счесть двух друзей: Николая Кавасилу и Димитрия Кидониса. Эти светские молодые люди, родившиеся в Фессалонике и хорошо образованные, едва не стали жертвами противников Кантакузина в период гражданской войны. Затем они оказываются в числе ближайших друзей последнего, оставаясь, судя по всему, индифферентными к богословско-философским разногласиям.³⁸ Но через некоторое время один из них резко склонился к католицизму, стал переводить на греческий Ансельма Кентерберийского и Фому Аквинского и агитировать греков объединиться с латинянами,³⁹ другой — это Николай Кавасила — вступился за «униженных и оскорбленных», за разоренных войной, чиновниками и ростовщиками,⁴⁰ и стал убежденным паламитом; причем неизвестно, принял ли он при этом монашеский постриг.⁴¹ Есть все основания считать, что он стал монахом лишь «по внутреннему человеку». Во всяком случае, в своих литературных произведениях, одно из которых (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς — «О жизни во Христе»⁴²) «стоит в ряду значительных мистических сочинений православного богословия»,⁴³ а другое («Ἐρμηνεῖα τῆς θείας λειτουργίας — «Изъяснение божественной литургии»⁴⁴) относится к лучшим и наиболее вдумчи-

текст см.: 'Α. Παπαδοπούλου - Κεραμέως. 'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, τ. V. 'Εν Πετρούπολει, 1898, стр. 249.

³⁷ Например, уже на первый публичный диспут на тему об исихии в июне 1341 г. в храм св. Софии, пишет Филофей, «сбежался почти весь город» (συντρέχει δ' ἡ πόλις πᾶσα σκεδόν — PG, t. 151, 599).

³⁸ J. Me y e n d o r f f. Introduction, стр. 124.

³⁹ Хронологию его жизни и работ см.: R. J. Lo e n e r t z. Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès. Studi e Testi, 131, Citta del Vaticano, 1947, стр. 108—122.

⁴⁰ См.: PG, t. 150, 728—750 («Против ростовщиков» — Κατὰ τοκιστῶν); R. Guilla n d. Le traité inédit «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas. — Etudes Byzantines, Paris, 1959, стр. 81—87; I. Se v č e n k o. The Author's Draft of Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse in Parisinus Graecus 1276. — DOP, 14, 1960, стр. 196—201.

⁴¹ См.: I. Se v č e n k o. Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» discourse: A reinterpretation. — DOP, 11, 1957, стр. 86—87 и прим. 22—27.

⁴² PG, t. 150, 494—727. Русский перевод: Семь слов о жизни во Христе. М., 1874.

⁴³ Παναγιώτης Χρήστου. 'Ο Γρηγόριος Παλαμάς καὶ ἡ θεολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα. 'Εν Θεσσαλονίκῃ, 1959, стр. 18—19.

⁴⁴ PG, t. 150, 368—492. Русский перевод: Христианское чтение, 1857, ч. 2.

вым сочинениям этого жанра в Византии,⁴⁵ он не призывает своих читателей удаляться в монастыри.⁴⁶ О его авторитете в византийском обществе красноречиво говорит тот факт, что он, частное лицо (*ὄντα ἐπι ἰδιώτην*),⁴⁷ в 1353 г. был избран как один из трех кандидатов на константинопольскую патриаршую кафедру. Но из этих трех император Иоанн Кантакузин предпочел тогда Филофея, митрополита Гераклеи Фракийской.

Иоанн Кантакузин и Филофей Коккин («Красный») — вот фигуры «политического исихазма, или исихазма в политике. Значение их деятельности выходит за рамки собственно византийской истории и имеет прямое отношение к России. Победа в 1347 г. в Византии императора Иоанна VI Кантакузина открыла новый период в отношениях Константинополя и Москвы, который продолжится до 1376 г., года окончательного низложения патриарха Филофея. За это время Константинополь весьма последовательно (если учесть все политические превратности в Восточной Европе) добивается сохранения церковного единства политически раздробленной Руси, и наконец эта его политика сталкивается в 70-х годах с сопротивлением из самой Москвы, с сопротивлением московского великого князя Дмитрия Ивановича... При общей исторической важности событий переломного XIV века церковно-политической и дипломатической борьбе 70-х годов (кануна Куликовской битвы), борьбе восточноевропейского масштаба, принадлежит совершенно исключительное значение и в нашей истории, и вообще в истории Восточной Европы.

Патриарх Филофей Коккин (1353—1354, 1364—1376) — фигура интересная, яркая, заслуживающая специального изучения как историками Византии, так и России. Это хорошо образованный монах-созерцатель, один из активнейших участников исихастских споров, ученик и друг Григория Паламы, инициатор посмертной канонизации последнего как святого (1368 г.), друг и советник Иоанна Кантакузина, полемист, тонкий богослов-философ, интересный и плодovitый писатель с широким диапазоном (публицист, историк, агиограф, панегирист, литургист), поэт и политик. Он «и на ересь Акиндинову и Варлаамову подвизаясь», «и книги многи на утверждение православным написа, и словеса похвальна и каноны сложи многоразличныя».⁴⁸

Он родился где-то на рубеже XIII и XIV вв. в Фессалонике, в бедной семье. Матерью его была еврейка. За кухонную работу в доме филолога и ритора Фомы Магистра он учился у своего хозяина. Очень рано постригся в монахи; жил на Синае и на Афоне. В 1347 г. был рукоположен в митрополиты Гераклеи Фракийской. В 1353 г., как уже сказано, стал константинопольским, вселенским (*οἰκουμενικός*) патриархом.⁴⁹

⁴⁵ Н.-Г. Векк. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959, стр. 781.

⁴⁶ Ср. епископ Алексей (Добрыницын): Григорий Синаит стоит на строго монашеских позициях, Григорий Палама «не чуждался совершенно мира и признает за монашеством только более удобств» для исихии. Кавасила же «совсем не говорит о монашестве и его преимуществах...» (Византийские церковные мистики 14-го века (преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила и преподобный Григорий Синаит). — Православный собеседник, 1906, июль—август, стр. 478).

⁴⁷ Ioannis Cantacuzeni Historiarum libri IV. Ed. Bonn, t. III, стр. 275. (Далее: Cant.).

⁴⁸ ПСРЛ, т. XXI, ч. 1, СПб., 1908, стр. 331.

⁴⁹ О его жизни см.: Συλλογή ελληνικῶν ἀνεκδότων. Ἐπιστολαὶ Κ. Τριανταφύλλη καὶ Ἀ. Γραπτῶτον, τ. Α', τεύχος Α'. Ἐν Βενετία, 1874. (Далее: Συλλογή), стр. α'—αα'; Н.-Г. Векк. Kirche und theologische Literatur, стр. 723—724.

До конца 1354 г., когда одновременно с Иоанном Кантакузином он принужден был покинуть свой трон, в числе прочих дел он успел прибывшего из Москвы Алексея («после надлежащего, самого тщательного испытания в продолжение почти целого года») ⁵⁰ рукоположить в митрополиты всея Руси и официально утвердить перенос всероссийской кафедры из Киева во Владимир, ⁵¹ т. е. очень эффективно помочь Москве в борьбе с Литвой за русский народ.

Успеху, достигнутому исихастами, не смогло существенно помешать даже полувынужденное пострижение императора Кантакузина в монахи. Этому умному человеку, имевшему возможность убедиться в том, что императорское облачение слишком тесно изнутри и слишком широко снаружи, ⁵² монашеская ряса оказалась даже более к лицу ⁵³ и ничуть не помешала сохранить и звание императора, и свое влияние при дворе и в обществе.

В 1364 г. Филофей Коккин снова становится патриархом. С помощью бывшего императора, а теперь историка и богослова-публициста монаха Иоасафа (Кантакузина), ему удается одержать важную внутривосточную, моральную победу над двором Иоанна V Палеолога и тем самым придать церкви первостепенное значение в жизни того, что еще оставалось от Византии. ⁵⁴ Ясно понимая не только турецкую опасность, но и опасность со стороны католиков, в своей внешней политике он «с исключительной энергией и выдающимся успехом старался воссоединить православные народы Восточной Европы в общей верности константинопольскому престолу», ⁵⁵ причем Русь с ее «многочисленным народом, прославляющим имя божие», пользовалась его особым вниманием. ⁵⁶

Умер он в заключении, ⁵⁷ куда попал в 1376 г. при прогенуэзском перевороте Андроника IV, старшего сына Иоанна V Палеолога. Единственный из всех греческих патриархов, Филофей удостоен был описания его заслуг в Синодике, или Чине ежегодного праздника православия: «Филофею, еже в блаженном конце бывшему святейшему и приснопамятному патриарху, иже крепко о церкви Христове и правых велениях тоя доблественне zelo поборствовавшему и словесы, и спираными, и поученьми, и списаньми, вечная память». ⁵⁸

Для истории России патриарх Филофей важен не только как борец за православие и активный церковный политик, на рубеже 1375 и 1376 гг. (за несколько месяцев до заточения) рукоположивший Киприана в рус-

⁵⁰ РИБ, т. VI, Приложения, № 9, стлб. 43—44.

⁵¹ Там же, № 12, стлб. 63—69.

⁵² Cant., III, 27: t. II, стр. 167—168.

⁵³ Судя по его двойному портрету в рукописи XIV в. Parisinus gr. 1242; см.: А. С г а б а г. Byzantine painting. Ed. Skira, 1953, стр. 184.

⁵⁴ См.: Г. М. Прохоров. Публицистика Иоанна Кантакузина. — ВВ, т. XXIX.

⁵⁵ D. O b o l e n s k y. Byzantium, Kiev and Moscow: A study in ecclesiastical relations. — DOP, II, 1957, стр. 40.

⁵⁶ РИБ, т. VI, Приложения, № 9, 41—42.

⁵⁷ Полагаю так на основании рассказа митрополита Киприана: Филофея «тогдашний царь (Андроник IV) не восхоте, но того ложными и обогательными словесы с престола сводит и в монастырь затворяет... Но убо дивный Филофей, божий человек, медоточивый язык, в таковом истомлении и болезнях нестерпимых славословя и благодаря бога непрестанно, и по лете успе сном блаженным...» (ПСРЛ, т. XXI, ч. 1, стр. 331). Рассказ этот выдержан в хронологической последовательности (далее говорится о падении Андроника IV и патриарха Макария, чему Киприан был сам свидетелем). Потому временем смерти патриарха Филофея, мне кажется, можно считать 1377 или 1378 год. Бек и Триантафиллис (см. сноску 49) дают 1379 год и пишут, что смещен он был по старости. Источники их сведений не указаны.

⁵⁸ Древняя российская вивлиофика, издаваемая Николаем Новиковым, ч. VI. Изд. 2-е, М., 1788, стр. 433 — по списку конца XIV—начала XV в.: ГИМ, Синодальное собрание, № 558 (667).

ские митрополиты при живом еще Алексее,⁵⁹ но и как литератор, поэт. Более тридцати его произведений (по крайней мере часть из них в переводах Евфимия Тырновского, митрополита Киприана и Феодора, племянника Сергия Радонежского) широко распространилось в русской письменности, и сейчас они покоятся в списках XIV—XIX вв. на полках рукописных собраний, ожидая своего исследователя.

Имя его и спустя много времени после его смерти с уважением и благодарностью вспоминалось на Руси, о чем свидетельствует хотя бы Повесть о новгородском белом клобуке,⁶⁰ где после ряда видений патриарх Филофей «советом благочестивого царя Ивана»⁶¹ (Кантакузина) решает отказаться от высокочтимой святыни — головного убора папы Селивестра, современника Константина Великого, — в пользу Руси, Новгорода. Отдаленной основой этого рассказа послужило, по-видимому, реальное событие: подтверждение Филофеем права новгородскому архиепископу Моисею (и только ему) носить нашитыми на одежде четыре креста.⁶² Но главное в этом рассказе не фактография, а более близкая к реальности символика: белый клобок — символ достоинства христианского Рима — из старого Рима переходит в новый, а оттуда именно Филофеем, постигающим обреченность Византии, пересылается на север, в страну будущего, которая «наречется светлая Россия».⁶³ Филофею же, как более известному автору, в русской письменности иногда приписывались произведения других, менее популярных лиц.⁶⁴

Для монастырской жизни второй половины XIV в. становятся характерными на Балканах фигуры, вроде старца Исаяи — серба, игумена русского Пантелеймоновского монастыря на Афоне, насадителя в Македонии и Угровлахии монашеских общежитий, киновий, действовавшего в этом рука об руку с греками, переводчика с греческого трудов псевдо-Дионисия Ареопагита (1371 г.), оставившего крайне интересное предисловие к этому переводу, великолепно — судя по тому, что он знал и ценил Либания (IV в.), — образованного и близкого и к сербскому двору, и к патриарху Филофею человека; с ним считались и светские владыки.⁶⁵ Люди такого типа чрезвычайно способствовали развитию духовных и культурных связей между греками, болгарами, сербами и русскими, а монастыри, ими основываемые, становились центрами таких связей. Так, например, «духовное общение между болгарами и сербами в XIV в. особенно развивалось и поддерживалось школою исихастов, появившихся в Болгарии или, вернее, на ее границах с конца первой половины

⁵⁹ Расчет здесь в общем был простой: при жизни митрополита Алексея Киприан должен был управлять православной церковью Литвы, недоступною для Алексея, чтобы по смерти того присоединить ее к церкви Великой Руси, покончив отчасти (ибо оставалась еще Галицкая митрополия) с опасным церковным расколом русского народа, за которым с неизбежностью — при существовавшем государственным — должен был следовать раскол культурный и этнический.

⁶⁰ О ней см.: Н. Н. Розов. Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV века. — ТОДРЛ, т. IX, М.—Л., 1953, стр. 178—219.

⁶¹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Г. Кушелевым-Безбородко под ред. Н. Костомарова. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи, вып. I. СПб., 1860, стр. 296.

⁶² РИБ, т. VI, Приложения, № 10, стлб. 55—56.

⁶³ Памятники старинной русской литературы, стр. 296.

⁶⁴ Например, Грамота в Псков о стригильниках патриарха Нила, см.: ЦГИАЛ, ф. 834, оп. 3, № 4059, конец XVIII в., л. 17 об.; Послание «о проторех на поставлениях» того же патриарха Нила, см.: ГИМ, Син. № 280, начало XVI в., л. 427.

⁶⁵ См.: В. Мошин. Житие старца Исаяи, игумена Русского монастыря на Афоне. — Сборник Русского археологического общества в королевстве Югославии. Белград, 1940, стр. 125—167

XIV столетия в Парорийском монастыре преподобного Григория Синаита, где были монахи и из болгар, и из сербов, а также и из греков».⁶⁶

Монастыри общежительного типа (*κοινοβιακαὶ μοναί*), число которых увеличивали старцы, вроде Исаяи, в это время приобретают первостепенное значение (в ущерб монастырям особожительным — *ιδιόρρυθμοὶ μοναί*). Послушники, труд и собственность которых были общими, жили в полном подчинении у «старца» и лишь по усмотрению последнего могли покинуть общежитие и удалиться в пустынь, скит, «молчания ради». Послушанию (одному из трех обычных монашеских обетов наряду с целомудрием и нестяжанием) исихасты придавали очень большое значение. Иоанн Кантакузин считал даже, что путем добровольного рабства, заключающегося в том, чтобы «удалить всякое собственное желание, отсесть всю свободу воли, отдать себя и подчинить некоему божественному мужу из числа умеющих вести к богу, подчиняться им (т. е. такого рода мужам, — Г. П.) добровольно», рабства «большого и ценнейшего всякой свободы», можно «стать выше всех» (*πάντων ὀβραὶτ' ἂν ὑπεράνω γίνεσθαι*).⁶⁷ Общежитие — очень старая форма монашеской организации, восходящая если не к кумранским общинам, то, во всяком случае, к египетским пустынникам IV в.⁶⁸ «Одни из них, — пишет Григорий Богослов, — ведут совершенно уединенную жизнь без сообщения с людьми ... Другие ... вместе пустынники и общежительные: для прочих людей и вещей ... они умерли, а друг для друга составляют целый мир».⁶⁹ Иногда отшельничество и общежитие противопоставлялись друг другу, но достигалась и согласованность этих форм.⁷⁰ Так было в IV в., когда Афанасий Александрийский «так примирил пустынножительство с общежитием» и «соединил в одно как безмолвное делание, так и деятельное безмолвие, что убедил поставлять монашество более в благонравии, нежели в телесном удалении от мира», так было и в XIV в. при исихастских патриархах.

Еще одна черта византийской жизни этого времени: исихасты очень большое значение придавали общественным делам. Суть общественных отношений рисовалась Григорию Паламе в духе, близком к «общественному договору»: «Из нужд телесных, — писал он в одной из своих гомилий,⁷¹ — одни мы удовлетворяем собственными средствами, а другие с помощью других, со своей стороны отплачивая им услугами. Потому что один и тот же не может быть ученым и земледельцем, портным, ткачом, строителем, сапожником, врачом и сведущим в каждом из других искусств. И так как каждый в одиночку не может от себя удовлетворять все свои потребности, а во всем подобном каждый непременно имеет нужду, то изобретено посредство, деньги, посредством которых с выгодой для жизни и излишек опораживается и недостаток восполняется. Земледелец отдает свои излишки незанимающимся земледелием и, взяв за них цену, на нее покупает дом, например, или ткань; и сапожник, продав сапоги и

⁶⁶ П. Сырку. Очерки по истории литературных отношений болгар и сербов в XIV—XVII веках. СПб., 1901, стр. LXXIII.

⁶⁷ *Δόγος πρῶτος κατὰ ἰουδαίων*. — *Vatopedi*, 346, f. 167, строки 7—14.

⁶⁸ Оформителем этого типа монастырей считается Пахомий Великий или Египетский (начало IV в.), который, по преданию, получил первый общежительный устав от ангела; см.: J. Quasten. *Patrology*, vol. III, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Spectrum. Utrecht/Antwerpen, 1960, стр. 154—159.

⁶⁹ PG, t. 35, 1104; цитируется в переводе по изданию: Творения Григория Богослова, архиепископа константинопольского, т. I, изд. П. П. Сойкина, СПб., б. г., стр. 315 (Слово 21, похвальное Афанасию Великому).

⁷⁰ См.: К. И. Величко. Монашество. — Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона, т. 38 (XIX*), СПб., 1896, стлб. 715 и сл.

⁷¹ Григория Паламы три творения, стр. 28—29.

получив достаточную цену, возмещает потребность недостающего ему. И таким взаимным общением всех нас устраивается жизнь наша; от этого возникают поселения и государства, и человек есть животное общительное (*κοινωνικόν ζῷον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος*). Можно быть богатым, но, имея доброе сердце, спастись: «...и Авраам был богат, но через боголюбие, милосердие и странноприимство не только сам получил спасение, но сделался и местом спасаемых».⁷² Наиболее вредны в обществе, по его мнению, «люди скупого нрава и богатеющие грабежом».⁷³ О тех, кто идет на обман ради материальной выгоды, Иоанн-Иоасаф Кантакузин говорил в 1367 г. как о врагах (наряду с турками и другими внешними врагами Византии): «Они — единоплеменники, но забыли об этом и являются врагами тех, кто имеет с ними дело (*εἰσὶ δὲ οὐφύλοιοι λεληθότως καὶ ἐγθροτῶν πραγματουμένων*); ведь если кто-нибудь, обманув, сможет получить от другого что-либо, стоящее много денег, дав взамен немного, то не считает, что приобрел это хищнически, обманно и чуть ли не путем воровства, но радуется, как будто совершил какое-нибудь доброе дело, а в итоге постепенно становится врагом другого».⁷⁴ Мы уже упоминали, что Николай Кавасила старался своим пером помочь разоряемым ростовщиками и чиновниками. Филофей Коккин еще в бытность гераклейским митрополитом вел безнадежную борьбу с людьми, «находящими удовольствие в неслыханных притеснениях и ограблениях бедных и неотступно преследующими тех, кто становится на защиту разоряемых».⁷⁵ Когда он решился покинуть беспокойное общественное поприще и удалиться на желанный и тихий Афон, этому дружески, но решительно воспротивился сам апологет отшельничества, Григорий Палама: «Да не возжелает этого занимающийся общественными делами!».⁷⁶ Примеры такого рода можно было бы умножить.

Итак, примерно к середине XIV в. в юго-восточной Европе складывается своеобразный тип общественного деятеля, в котором наслоились черты всех периодов «эволюции» исихазма, этапов возрождения православия. Это, как правило, монах-созерцатель-практик, но одновременно теоретик, «философ»; при этом он может быть писателем, переводчиком или иконописцем. Он нередко занимает тот или иной общественный пост (либо в церковной администрации, либо в качестве главы сплоченной вокруг него монашеской общины) и принимает активное участие в социальной, в том числе и политической, жизни. Причем некоторые (как, например, Савва Новый и Максим Кавсокалит) делают это, не выходя из келий, а лишь принимая у себя разного рода гостей, в том числе ученых и политических деятелей.⁷⁷ Очевидно, место, которое исихасты сумели занять в общественном мнении, было достаточно высоко.

Факт влияния этих глубоко традиционных сил на общественную жизнь Византии в XIV столетии помогает понять, почему «в византийском городе не было создано условий для зарождения и развития нового общественного строя»,⁷⁸ «для формирования и роста тех социальных слоев,

⁷² Там же, стр. 33—34.

⁷³ Там же, стр. 38—39.

⁷⁴ J. Meunier, *Projets*. — DOP, 14, 1960, стр. 171.

⁷⁵ Συλλογή, стр. 2.

⁷⁶ «... μηδὲ γὰρ τοῦτο φησὶ τὸν χρηματίζοντα βούλεσθαι». — Συλλογή, стр. 9.

⁷⁷ См.: Житие Саввы Нового, стр. 164; Афонский патерик, ч. I. М., 1897, стр. 47—50.

⁷⁸ М. А. Поляковская. Монастырские владения в Фессалонике и ее пригородном районе в XIV—первой половине XV в. — Античная древность и средние века. Сборник статей по истории древнего мира и средних веков, Свердловск, 1965, стр. 17.

которые могли бы способствовать складыванию капиталистических отношений»,⁷⁹ как это происходило уже в Италии.

Таким образом, исихазм от начала XIV в. к его второй половине как бы проделывает некую эволюцию от монастырского индивидуалистического («келейного») к широкому общественному движению. В ходе споров он становится узловой точкой для многих общественных проблем. Палама создает для него теоретическую философско-богословскую основу; споры способствуют его популяризации. Победа же в гражданской войне Иоанна Кантакузина отдаёт в руки исихастов ключевые позиции в церкви и позволяет им сделать их представления о «божественной энергии» общеправославными.⁸⁰ Внутривосточные победы открывают перед деятелями обрисованного нами типа поле для внешнеполитической, международной активности восточноевропейского масштаба.

II

Как осознавали эти люди свое соотношение с другими народами?

Мусульмане, турки — «враги христиан и присущего им по душе и телу» (ἔχθροὶ τῶν χριστιανῶν καὶ προσόντων αὐτοῖς κατὰ τὴ ψυχὴν καὶ σῶμα), т. е. враги как в духовном, так и в экономическом отношении. Единственные болгары и сербы — враги христианского добра (ἔχθροὶ μὲν τῶν προσόντων αὐτοῖς χρημάτων), т. е. лишь экономические враги (хотя эта вражда часто стоит многих жизней, ибо, — говорит автор этой классификации Иоанн-Иоасаф Кантакузин,⁸¹ — «стоит им захотеть разграбить (наше) добро, как отсюда начинаются войны, и по необходимости за ними следуют телесные смерти»).

Что же касается западных католиков, то они, «вместо того, чтобы быть нашими друзьями, братьями и (соучастниками) в духовном теле Христа, становятся врагами, — и не только в отношении тел и добра, но и по отношению к самим душам, а это, как мы сказали в начале, — характерная особенность нечестивых!».⁸² То есть католики, подобно туркам, становились для византийцев врагами и экономическими и духовными. И проблема отношений с ними осложнялась тем, «что все время — с того момента, как разделение церкви сделалось всеобщим, и доныне» — они относятся к восточным христианам не как друзья и братья, а наставнически, самовластно и как если бы они были господами (μηδέποτε ἀδελφικῶς τε καὶ φιλικῶς... ἀλλ' ὡς διδασκαλικῶς καὶ οἰοεὶ αὐθεντικῶς).⁸³

Различие между западными и восточными христианами Филофей Коккин описал следующим образом: «Люди нового Рима, а вернее всё наше, что подчиняется вселенской церкви и Римской империи, — потому-то они и называются по сию пору ромеями (Ῥωμαῖοι) — настолько отличаются от людей старого Рима, а также всех государств того, разделившегося на много частей народа (т. е. западноевропейцев, — Г. П.), что обо всех них, за исключением немногих, нельзя и подумать, что они были некогда римлянами (Ῥωμαῖοι) и принадлежали к одному и тому же (что и мы) народу

⁷⁹ Там же, стр. 24.

⁸⁰ За вторую половину XIV в. соответствующие соборные постановления константинопольского патриархата были приняты всею православною церковью (J. Meuschen d o r f f. Introduction, стр. 151).

⁸¹ J. Meuschen d o r f f. Projets, стр. 170—171.

⁸² Там же, стр. 173.

⁸³ Там же, стр. 172.

и к одной империи, хотя и пагубно откололись из-за высокомерия и спеси и от империи, и от церкви. Больше же всего способствовали (взаимной) вражде и такому явному расколу большая длительность протекшего (после разделения) времени и то, что народ тот сблизился со временем со многими варварскими народами, (познакомился) со многими еретическими мнениями и словно одичал и в отношении внешнего вида, и языка, и нрава и (всего) того, что — пусть и в большом количестве — в высшей степени надлежало либо пересилить, либо изгнать. Отсюда, если и решают когда ромей со своими императорами войти в соглашения с этими отпавшими народами, искренне желая сосуществовать с ними в мире и согласии, то (вынуждены делать это) не как с родственными и происходящими из некогда единой империи и (единого само)названия. Но те больше лицемерят, смотря по тем или иным обстоятельствам и главным образом выгодам, и не искренни во взаимной дружбе. Ведь они по (своей) жадности и надменности хотят вообще всем повелевать. И вот ромей-то и претерпевают часто от них (всё) самое гнусное и страшное и испытывают высшую несправедливость, особенно — со стороны наглых генуэзцев, больше и лучше всех извлекающих пользу из империи ромеев. Если кто-нибудь станет сравнивать их (генуэзцев) со зверьми и свирепыми дьяволами, то выскажется о них в соответствии с их подлостью и безумием». ⁸⁴

Понятие «ромей» гораздо шире, чем этноним «эллин»: оно приложимо было и к русским, считавшимся подданными византийского императора ⁸⁵ и входившим в юрисдикцию вселенского патриарха. Серб 40-х годов XIV в. при переводе Синтагмы Матфея Властаря слово «ромей» перевел как «православный». ⁸⁶ К его переводу нам следует сделать лишь одно уточнение, в котором его современники, как в самоочевидном, не нуждались: ромей это — православные, имеющие собственное государство. На семантике слова «ромей» («римлянин») делали упор некоторые «западники», побуждая греков пойти на уступки католикам, «Риму», ради спасения Византии как государства; ⁸⁷ но этим же понятием пользовались, как мы видели, и люди, относившиеся к Западу враждебно, и тогда это понятие связывало их с теми, кто «подчиняется вселенской церкви и империи ромеев». Византию с Россией, таким образом, связывало не только православие, но и «ромейство». Но связывало лишь постольку, поскольку сами греки оставались «ромеями». Если же они делали «эллинами» (а именно к этому вел византийский гуманизм), ⁸⁸ русские для них оставались лишь «варварами». ⁸⁹

⁸⁴ Συλλογή, стр. 11—12.

⁸⁵ Даже египетский султан Малик Насир Магомет в 1340 г. считал нужным величать императора Андроника III («мечом македонского царства, доблестью царства эллинов, императором (τὸν βασιλέα) Болгарии, Влахии и Алании, властителем (τὸν αὐθέντη) России, Иверии и турук, наследником Римской империи, властвующим над двумя морями и реками») (Analecta byzantino-russica. Ed. W. Regal, Petropoli, 1891, стр. 58 и XXXVIII—XLI).

⁸⁶ Т. Флоринский. Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков. Киев, 1888, стр. 438.

⁸⁷ «Кто более, нежели римляне (Ῥωμαίων), подходят для союзничества с ромеями (Ῥωμαίους)? И кто более заслуживает доверия, нежели люди, имеющие то же самое отечество?» — риторически спрашивал Димитрий Кидонис (PG, t. 154, 977).

⁸⁸ В первой половине XV в. это ярко выразится в утопических проектах Гемиста Плифона относительно перестройки остатков Византии на основе «эллинства».

⁸⁹ О терминах «ромей», «эллин» и «варвар» у поздневизантийских писателей см.: Н. Ditten. Βάρβαροι, Ἑλληνας und Ῥωμαῖοι bei den letzten byzantinischen Geschichtsschreibern. — XII^e Congrès International des Études Byzantines. Résumé des communications. Belgrade—Ochride, 1961, стр. 28—29.

Победа Кантакузина и исихастов в Византии знаменовала, как уже сказано, резкий поворот в отношениях к России.⁹⁰ Русский путешественник отметил в 1347 г. в Константинополе, что первый исихастский патриарх, Исидор Бухир (1347—1349), «вelmi любит Русь».⁹¹ Русские для исихастов — ромеи; московский великий князь — «благороднейший» и «любезный сродник» (*ἀνεψιός* — двоюродный брат, племянник) императорского величества,⁹² а «святейшая митрополия Киевская и всяя Руси, обладающая обширнейшим уделом и правящая многочисленным народом, прославляющим имя божие, приемлет особенную честь от святой божией церкви, которая всячески хочет промышлять о ней и оказывать ей свое содействие и помощь, тем более, что она имеет в соседстве много нечестивых и огнепоклонников».⁹³

Яркий показатель устремлений исихастов «внешнеполитического» уровня нашей классификации можно найти в уже цитировавшемся нами диалоге Иоанна-Иоасафа Кантакузина с папским легатом Павлом, состоявшемся в 1367 г. Император Иоанн V Палеолог, согласно этому произведению, не решился сам вести переговоры о желанной для него унии с прибывшим от папы легатом, но адресовал того к патриарху Филофею и своему тестю Кантакузину. По просьбе императора и патриарха последний взялся за это дело, но отказался принимать какие-либо решения, ибо, по его мнению, такие вопросы может решать только совокупность представителей всех православных патриархов и митрополий: «Надо, чтобы состоялся кафедральный и вселенский собор, на который собрались бы в Константинополь архiereи, находящиеся под властью вселенского патриарха — и те, которые близко, и те, которые далеко пребывают, а именно (митрополит) России с несколькими его епископами, (митрополиты) Трапезунта, Алании, Зикхии;⁹⁴ также другие патриархи: Александрии, Антиохии и Иерусалима, а кроме того — католикос Иверии, патриарх Тырново и архиепископ Сербии — собор, на который и папа прислал бы своих представителей».⁹⁵ Таким образом, Кантакузин рассматривает православный мир как целостность, в которую Византия входит, и считает, что православные народы сообща должны решать вопросы, имеющие непосредственное отношение к судьбе Византии как государства. На первом месте он поставил, естественно, митрополию, «находящиеся под властью вселенского патриарха», и первой назвал Россию.

⁹⁰ Вероятно, это отразилось в некоторых изменениях титулатуры византийского императора: египетский султан Малик Насир Хасан в 1348 г. величает императора Кантакузина «мечом македонян, Самсоном, царем (τῷ βασιλέως) эллинов, императором (τῷ βασιλέως) болгар, асаниев, влахов, русских и аланов, честью учения ивирицев и сирийцев, наследником империи своей земли, властелином (τῷ αὐθέντῳ) морей, великих рек и островов» (Сант., IV, 14: t. III, стр. 94). Вместо неопределенного αὐθέντῳ (властелин, повелитель), примененного в величании 1340 г. к России (которая стоит там в одном ряду с Грузией и турками, — очевидно, сельджуками) здесь мы видим более определенное βασιλεύς (царь, император), и русские поставлены в ряд с болгарами, румынами и аланами. Турки вовсе не упоминаются. Вместо них к грузинам добавлены сирийцы (разумеются православные), и Кантакузин назван «честью учения» (букв.: догмата) этих народов. Это более точно. Αὐθέντῳ же здесь перешло на моря, реки и острова.

⁹¹ М. Н. Сперанский. Из старинной новгородской литературы XIV в. Л., 1934, стр. 51—52.

⁹² См.: РИБ, т. VI, Приложения, № 5, стлб. 25—26.

⁹³ Там же, № 9, стлб. 41—42.

⁹⁴ Митрополии Алании и Зикхии находились на Северном Кавказе; Зикхии — в районе Тмурокани, см.: J. Meunier. Projets, стр. 158, прим. 44.

⁹⁵ Там же, стр. 173.

III

На Русь исихазм стал проникать почти сразу же за распространением его на Балканах, еще при митрополите Феогносте, обрусевшем греке (1328—1353).⁹⁶

Первой, дошедшей до нас, русской литературной реакцией на новые веяния можно считать Послание новгородского архиепископа Василия тверскому епископу Феодору о рае⁹⁷ (1347 г.). Исихазм нес с собой существенное усложнение представлений и вообще духовной жизни и идеологии и неизбежно должен был вызывать споры и реакцию, направленную в обратную сторону, к упрощению. Возможен ли на Земле «мысленный рай»,⁹⁸ т. е. озарение человека «божественным светом», соприкосновение с «божественной энергией»? Если возможен, то не значит ли это, что «чувственный», ветхозаветный рай погиб? Вопросы эти в Твери вызвали «распрю» «о оном честном раю» и побудили архиепископа новгородского Василия взяться за перо и провести «много дньий о взыскании исправления божественнаго закона».⁹⁹ Рассудительный и трезвый новгородец счел, что мысленный рай станет возможным только «егда вся земля искушена огнем будет»,¹⁰⁰ после второго пришествия Христа, но не раньше: «Невозможно бо, брате, ни святым видети мысленаго рая во плоти суще».¹⁰¹ То есть такой святости, о которой говорили исихасты, он представить себе не мог, но зато свято верил в заморский земной рай. . .

Когда перелистываешь описания славянских рукописных собраний, бросается в глаза, что большинство сборников XIV в. (начиная с середины) и XV в. наполнено трудами Исаака Сирина, Аввы Дорофея, Симеона Нового Богослова, Иоанна Синайского (Лествичника), Филофея Синаита, Петра Дамаскина, Григория Синаита — короче: сочинениями одного, учительного, в известной мере философского толка, которые можно отнести к «келейному» уровню исихазма. Достаточно заглянуть в описания греческих рукописей, чтобы убедиться, что распространение этого рода литературы — не оригинальная черта славянской письменности XIV—XV вв. Именно исихастские споры и сопутствовавшее им укрепление монашества хорошо объясняют возросшую популярность созерцательской литературы, особенно на Афоне, одном из главных центров греко-славянских связей. К середине XIV в. «на Афоне особенною любовью пользовались аскетическо-созерцательные сочинения Макария Египетского (ум. в 390 г.), Марка Подвижника (половина V в.), Дорофея (ум. в 620 г.), Филофея Синаита (XI в.), Никиты Стифата (XI в.), Петра Дамаскина (XII в.), Григория Паламы (XIV в.), — в особенности же Исаака Сирина (VII в.), Симеона Нового Богослова (XI в.) и Григория Синаита (XIV в.), в сочинениях которых созерцательное направление достигло наибольшего развития. Сочинения многих из этих писателей

⁹⁶ Влиянию исихазма на церковную жизнь в России посвящено сравнительно недавнее исследование-диссертация греческого ученого Антона Тахиаоса: 'Α.-'Α. Ν. Ταχιάου. 'Επιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ῥωσία, 1328—1406. 'Εν Θεσσαλονίκῃ, 1962, стр. 154 (Далее: 'Επιδράσεις). Книга эта интересна прежде всего постановкой вопроса, но несколько узка, поскольку автор ограничился чисто церковными делами.

⁹⁷ ПСРЛ, т. XXI, ч. II, СПб., 1913, стр. 387—390.

⁹⁸ «τὸ κατὰ νοῦν παραδείσου» у Паламы (PG, t. 150, 1080). См. также сноску 17.

⁹⁹ ПСРЛ, т. XXI, ч. II, стр. 387.

¹⁰⁰ Там же, стр. 389.

¹⁰¹ Там же, стр. 390.

были известны в нашей письменности давно, но главным образом они переходят к нам в XIV—XV веках».¹⁰²

Определения исихастских церковных соборов (1341, 1347, 1351, 1368 г.) должны были посылаться и на Русь. О реакции митрополита Феогноста на важнейшие из них в закреплении исихазма в православной традиции, на деяния собора 1351 г., Никифор Григора пишет следующее: «Прочтя и увидя множество этих кошунств и решительно преобладающее там над всем эллинское многобожие, он сразу бросил (том) на землю и, зажав от коварных словес уши, моментально вскочил на ноги. И, написав очень много ругательств вместе со справедливыми опровержениями и доказательствами от священного писания, отослал единым с патриархом епископам, называя их многобожниками и крайне наглыми уничтожителями и преследователями догматов, и одновременно подверг их подобающим анафемам».¹⁰³ Все это — неправда. Рассказ этот заподозрил (хотя и не решился полностью отвергнуть) уже Платон Соколов: «... тогда и Феогност был настолько стар и болен, что ему вряд ли было до полемических трактатов, да притом же мы имеем данные полагать, что в ту пору отношения его к патриархии были уже превосходными».¹⁰⁴ В другом случае Пл. Соколов понял, что некоторые сообщения о современных событиях в этой истории навеяны «не столько действительными событиями, сколько слепой ненавистью Григоры к императору-паламиту».¹⁰⁵ Современный нам исследователь, Д. Оболенский, считает, что «не может быть сомнений, что, касаясь современных дел русской церкви, Григора, движимый ненавистью к исихазму и к патриарху Филофею, был способен иногда подбирать и искажать факты в соответствии со своими политическими целями».¹⁰⁶

Против Григоры свидетельствует и очень раннее появление на Руси Чина православия с пятнадцатую новыми пунктами, добавленными в XIV в., из которых шесть первых коротко формулируют все основные философско-богословские положения исихастов,¹⁰⁷ т. е. 1) свет фаворский не есть ни сущность божия, ни тварь, но энергия сущности; 2) энергия сущности нераздельна с сущностью и неслиянна с нею; 3) энергия сущности нетварна; 4) энергия сущности не вносит разделения в самую сущность и не нарушает ее простоты; 5) имя «божество» относится не только к сущности божией, но и к энергии, так как энергия божия тоже есть сам бог; 6) в сущности божией тварь не может участвовать, в энергии же — может. В Константинополе Синодик с таким составом впервые был прочтен в первое воскресенье великого поста 1352 г.¹⁰⁸ По мнению А. Соболевского, проанализировавшего старший русский пергаменный список Чина православия,¹⁰⁹ «мы должны отнести перевод Чина на церковнославян-

¹⁰² А. С. Архангельский. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888, стр. 136—137.

¹⁰³ Nicephori Gregorae Byzantina Historia. Ed. Bonn, t. III, стр. 114.

¹⁰⁴ Пл. Соколов. Русский архиерей из Византии, стр. 302—303.

¹⁰⁵ Там же, стр. 309.

¹⁰⁶ D. Obolensky. Byzantium, Kiev and Moscow... — DOP, II, 1957, стр. 29

¹⁰⁷ Греческий текст см.: Порф. Успенский. История Афона, ч. III, отд. 2, № 45, стр. 781—785, стр. 260—265 — русский перевод; в более полном виде: Ф. И. Успенский. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893, стр. 30—38, здесь же и древнерусский перевод. Еще один перевод на русский язык этого «наиболее зрелого плода византизма» можно найти в книге А. Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930, стр. 877—882). А. Ф. Лосевым удачно даны заголовки к первым шести статьям; я их воспроизвожу.

¹⁰⁸ См.: J. Meuschen. Introduction, стр. 152.

¹⁰⁹ Это: ГИМ, Синодальное собрание, № 558 (667). Описание рукописи см.: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, Отд. 3, Книги богослужебные, ч. 2. М., 1917, стр. 460.

ский язык среднеболгарского извода ко времени ранее половины XIV века (!), а появление этого перевода в России — к половине того же века, вообще ко времени докиприановскому». «По-видимому, Чин православия — один из старших южнославянских текстов, перешедших в Россию в XIV веке».¹¹⁰

Теперь Тахиаос убедительно, как мне кажется, опроверг весь приведенный рассказ Григоры.¹¹¹ Имел ли ученый враг исихастов ложную информацию, или же в полемическом ожесточении сочинил это сам, — так или иначе своим рассказом он подтверждает слова своего противника, Филофея, что России и ее церкви в Константинополе придавали очень большое значение.

И потому нет никаких оснований не доверять сообщению Епифаниевого Жития Сергия Радонежского¹¹² о том, что патриархом Филофеем Сергию Радонежскому, о котором он узнал в 1354 г. от митрополита Алексея, посланы были с константинопольским греком наперсный крест, монашеская одежда и грамота о необходимости ввести в его монастыре общежительную систему. Посол (экзарх) патриарх Филофея, сопровождавший в Москву митрополита Алексея, известен. Это чиновник константинопольского патриархата и имперской администрации дьякон Георгий Пердика («боголюбивейший кантрисий святейшей нашей великой божией церкви и скеловилакс священного царского клира, возлюбленный по духу сын нашей мерности», как рекомендовал его сам Филофей).¹¹³ «Георгий Пердика не был случайным лицом. Из того, что мы знаем о нем, следует, что он был как бы специалистом по делам русской церкви и был использован вселенской патриархией в деле весьма успешно».¹¹⁴ Сохранился, кроме того, крест-мошевик, который традиция Троице-Сергиева монастыря считала тем самым, что был послан патриархом Филофеем Сергию Радонежскому.¹¹⁵ В этом наперсном кресте наряду с византийскими святынями находились мощи «новых мучеников литовских»: Евдокии, Елферия и Феодосии-девицы, о чем свидетельствует надпись на кресте. Такое именно, византийско-литовское, сочетание мощей и должен был послать патриарх Филофей на Великую Русь, стремясь к тому, чтобы великорусам не было безразлично происходящее в Малой Руси и в Византии. Так он же канонизировал в качестве великомучеников Антония, Ивана и Евстафия — другие жертвы преследований, которым подверглись в 1347 г. в Вильне православные от Ольгерда.¹¹⁶ Все это должно было напоминать великорусам о судьбе, грозящей православным западной Руси, если трещина между нею и восточной Русью углубится. Таким образом, крест, посланный патриархом Филофеем Сергию, являлся как бы программой политики единства русской и вообще «вселенской» православной церкви, которую проводил патриарх Филофей и к которой он призывал самих русских. Перевод грамоты Филофея к Сергию Радонежскому помещен Епи-

¹¹⁰ А. Соболевский. Рецензия на книгу Е. В. Петухова «Очерки по литературной истории Синодика» (СПб., 1895). — ЖМНП, ч. ССС, июль—август, 1895, стр. 185—186 и сноски 1 на стр. 186.

¹¹¹ 'Επιδράσεις, стр. 17—29.

¹¹² ПДП, вып. LVIII, СПб., 1885, стр. 106—107. (Далее: Житие Сергия).

¹¹³ РИБ, т. VI, Приложения, № 10, столб. 59—60.

¹¹⁴ 'Επιδράσεις, стр. 50.

¹¹⁵ См.: О. А. Белоброва. Посольство константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому. — Сообщения Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника. Загорск, 1958, стр. 12—18; Произведения мелкой пластики XIII—XVII вв. в собрании Загорского музея. Каталог, Загорск, 1960, стр. 275—276.

¹¹⁶ ПСРЛ, т. VII, СПб., 1856, стр. 214—215.

фанием Премудрым в Житии Сергия.¹¹⁷ Так что сомневаться в реальности посольства патриарха к троицкому игумену нет оснований.¹¹⁸

Сергий, хотя и не без труда, перестроил свой монастырь по общежительному принципу, «и все богатство и имение обще сотвориша и никому же ничто же дрѣжати, ниже своим звати что, но вся обща имети. Елици же тако не възхотеша, отай изыдоша из монастыря, и оттоле уставися опщее житие в монастыри святаго Сергия».¹¹⁹

С момента возвращения Алексея из Константинополя и реорганизации Троице-Сергиевой лавры начинается быстрое распространение в северо-восточной Руси монастырей-общежитий. Об интенсивности этого процесса свидетельствуют цифры: «С XI по XIV в. на всей Руси возникло до 90 монастырей, а в XIV в. в одной лишь северо-восточной Руси их открылось до 80».¹²⁰

Итак, общежительная монастырская система в XIV в. распространилась на Русь с Балкан и может для этого времени служить верным признаком проникновения византийских идей и осуществления исихастской политики.¹²¹

Фрески новгородской монастырской церкви Успения на Волотовом поле сохраняли сюжет, который М. В. Алпатов,¹²² а вслед за ним и В. Н. Лазарев¹²³ интерпретировали как Пахомия, получающего от ангела монастырский устав. Пахомий, по преданию, получил таким образом общежительный устав.¹²⁴ А церковь эта была расписана во времена новгородского архиепископа Алексея (1359—1388) — как раз в пору интенсивного распространения монастырей-общежитий. Кто бы ни был автором этих фресок — Феофан Грек или русский, знакомый с его творчеством, — можно предположить, что и здесь не обошлось без определенного византийского влияния и что этот монастырь был тогда или должен был быть общежительным, хотя об этом и не сохранилось известий.¹²⁵

И идеологический анализ фресок, данный М. В. Алпатовым,¹²⁶ также заставляет думать о влиянии исихастских настроений, а подчеркнутая В. Н. Лазаревым традиционность этих росписей¹²⁷ лишь подтверждает их зависимость от балканских течений.

Появляется на Руси и уже знакомый нам по Балканам тип монаха-исихаста, «молчальника» — в буквальном русском переводе. Например,

¹¹⁷ См.: Житие Сергия, стр. 107.

¹¹⁸ Гиперкритицизм Е. Голубинского (Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра, СПб., 1892, стр. 22), равно как и И. У. Будовница (Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV—XVI вв. М., 1966, стр. 89), объясняется только невниманием этих авторов к движениям и событиям того времени на Балканах.

¹¹⁹ ПСРЛ, т. XI, СПб., 1897, стр. 140.

¹²⁰ М. В. Левченко. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956, стр. 525; В. С. Иконников. Опыт исследования культурного значения Византии в русской истории. Киев, 1870, стр. 119.

¹²¹ Ср.: 'Ελιδράσεις, стр. 42—55.

¹²² См.: М. Алпатов. Фрески храма Успения на Волотовом поле. — В сб. «Памятники искусства, разрушенные фашистами в СССР», под ред. И. Э. Грабаря, М., 1947, стр. 121.

¹²³ См.: В. Н. Лазарев. Феофан Грек и его школа. М., 1961, стр. 54—55.

¹²⁴ См. сноску 68.

¹²⁵ См.: И. У. Будовниц. Монастыри на Руси, стр. 53—54.

¹²⁶ См.: М. Алпатов. Фрески храма Успения, стр. 118—135.

¹²⁷ См.: В. Н. Лазарев. Феофан Грек, стр. 58.

сам Сергей Радонежский «божественныя сладости молчания вкусив».¹²⁸ Один из его учеников, Исаакий, «безмолвие любляше и молчанию прилежаше, оттого и Молчальником прозван бысть».¹²⁹ Другой его ученик, Афанасий Высоцкий, игумен серпуховского общежития, ушел в Константинополь, чтобы пожить «в молчании с святыми старци».¹³⁰ В 1376 г. «сниде в келию молчания ради» московский архимандрит Иван Непейца.¹³¹ В 70-е же годы в Нижнем Новгороде княгиня Василиса, вдова князя Андрея Константиновича, постригшись в монахини, жила «в молчании, тружаяся рукоделием», а вокруг нее выросло большое женское общежитие.¹³²

Из приведенных примеров (которые легко умножить за счет житийной литературы) видно, что термин *ἡσυχία*, давший название знаменитым византийским спорам XIV в., проникает в буквальном русском переводе и в применении к русским монахам в русские летописи и жития. И примечательно, что молчаливость на Руси этого времени оказывается так или иначе связанным с общежитием.

Всё больше людей приходит на Русь с Балкан, среди них — вступивший «в полосу сознательной жизни в самый разгар исихастских споров» Феофан Грек, «преславный мудрок, философ зело хитр».¹³³

Наиболее же ярким русским представителем нового, сложившегося в Восточной Европе типа монаха-созерцателя, общественного деятеля, организатора и советчика был в XIV в., конечно, сам Сергей Радонежский, стремившийся, чтобы в сердце его воссияло «мысленное солнце правды»,¹³⁴ устроитель и глава монашеского общежития, ставшего на Руси культурным центром и «центром новых мистических настроений»,¹³⁵ и основатель многих других монастырей, человек, принимавший активное участие и в политической жизни и борьбе своего времени, «всей Русской земли нашей учитель и наставник».¹³⁶

Завершим наши заметки о проникновении исихазма в XIV в. в Россию некоторыми обобщениями.

1. В Россию, как и в южнославянские земли, в середине XIV в. проникает собственно исихазм (т. е. «молчаливость», способ индивидуального подвижничества) или исихазм «келейного» уровня обрисованной нами эволюции его в Византии. Этому уровню соответствует многочисленная аскетико-созерцательная литература, занявшая с конца XIV в. едва ли не главное место в русской письменности.¹³⁷

2. Одновременно или почти одновременно с этим распространяется на Руси общежительный тип монастырей, т. е. исихазм «церковно-политический», соответствующий третьему его византийскому «этапу».

¹²⁸ Житие Сергия, стр. 57.

¹²⁹ ПСРЛ, т. XV, вып. 1. Пгр., 1922, стлб. 154.

¹³⁰ Там же, стлб. 108.

¹³¹ Там же, стлб. 126.

¹³² Там же, стлб. 133.

¹³³ В. Н. Лазарев. Феофан Грек, стр. 29, 113.

¹³⁴ «Восияй в сердцах наших мысленное солнце правды Твоея». Молитва эта находится в пергаменном XIV в. Служебнике «репродукция отца игумена Сергия Радонежского чудотворца» — согласно подписи по листам позднейшим почерком. Молитва эта встречается здесь впервые. См.: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 3, книги богослужебные, ч. 1. М., 1869, стр. 29.

¹³⁵ Д. С. Лихачев. Культура Руси, стр. 86.

¹³⁶ ПСРЛ, т. XV, вып. 1, стлб. 163.

¹³⁷ Перечень основных сочинений этого рода, появившихся в нашей литературе после середины XIV в., с указанием старших их списков см.: А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси, стр. 15—19.

3. Теоретический или богословско-философский исихазм (второй этап) привился на Руси, по-видимому, в меньшей степени, ибо мы не имеем собственно русских теоретических сочинений этого периода и свидетельств о собственном творчестве в этой области.¹³⁸ Но это не значит, что нельзя ставить вопрос о философии на Руси XIV—начала XV в. Однако подходить к ней надо как к русской «рецензии» единой для Восточной христианской Европы философской системы. Материалом для изучения здесь должны послужить переводы с греческого сочинений псевдо-Дионисия Ареопагита, Диоптры Филиппа Философа, пользовавшиеся, судя по количеству сохранившихся списков, очень большим успехом у славянских и русских читателей, а также упомянутых выше авторов-созерцателей (Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, Григория Синаита и др.), в трудах которых сентенции и рассуждения общеполитического характера встречаются в изобилии. Сочинений самого Григория Паламы в русской письменности мало.¹³⁹ Русские пользовались результатами исихастских споров, входить же во все философско-богословские тонкости и нюансы было, очевидно, и трудно еще для них, и незачем. Усвоение на Руси исихазма было скорее практическим, а в общественно-идеологической сфере заключалось в проникновении новых идей и понятий (например, понятий «мысленного рая» и «мысленного солнца правды»), в создании новой «общественной самоочевидности», нового стиля духовно-культурной жизни и художественного творчества.

4. «Политический» исихазм. Судьбы Византии сложились так, что во второй половине XIV в. церковь имела гораздо больший общественный вес и во внутренней жизни страны и в ее международных отношениях, чем государство, двор. Означало ли это, что связи Византии с другими православными странами стали чисто церковными, безотносительными к политике?

Император Иоанн V Палеолог надеялся на помощь с Запада и потому признал папу римского верховным религиозным главой. Неужели же исихасты, отвергая папские притязания, не питали со своей стороны совершенно никаких надежд на освобождение христианской «Римской» империи от иноверных завоевателей? Неужели патриарх Филофей, активно занимаясь делами вселенской церкви, не думал о ее земных судьбах?

Что патриарх Филофей думал о судьбах своей страны и надеялся на ее спасение, показывают даже названия сочиненных им молебных канонов: «На поганых», «В усобных и иноплеменных бранех» и др.

Но какое отношение исихастское движение имело к политическому возрождению Руси, подъему Московии, может показать лишь конкретное исследование соответствующей деятельности патриарха Филофея и его последователей.

¹³⁸ Оно придет позже, в XV в., с Нилом Сорским.

¹³⁹ Встречаются лишь «Слово на Успение пречестных богородицы». «Беседование» Паламы с хионами, записанное врачом Таронитом, и антилатинская полемика об исхождении св. духа. Подробнее см.: J. Meyendorff. Introduction. Appendix I, стр. 334—335.