

ИССЛЕДОВАНИЯ

Г. М. ПРОХОРОВ

Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы

Во второй половине XIV в. Русь восприняла второе в своей истории и последнее великое по своему значению влияние византийской культуры.

Первое влияние — X—XI вв., когда византийская культура в ее южно-славянской рецензии была впервые распространена на Русь. Эти семена взойшли классически ясной и спокойной по своему стилю, величественной в своем достоинстве и тонкой по своему изяществу культурой Руси «киевского», домонгольского, периода.

XIII век был временем тяжелых испытаний и для Византии, и для Руси. На месте Византии возникла Латинская империя; вскоре Русь оказалась частью громадной империи Чингисидов. Возможности возрождения появились в конце XIII—начале XIV в.; у Византии несколько раньше, чем у Руси.

В периоды бедствий культура или уничтожается, или консервируется; в периоды возрождений испытывается в своей жизнеспособности. А существовать исторически культура может, лишь отвечая на вызовы времени. Кем быть, кто мы такие — вот вопросы, на которые надо было ответить самим себе. И ответ далеко не был предрешен инерцией традиции: инерции у нее уже не было.

В истории европейского общественного сознания XIV век завершает тысячелетнее царство средневековых ценностей. Наступал Ренессанс — возрождение языческой античности по своему самосознанию, диалектическое завершение именно европейского Средневековья по внутренней логике его развития. Богочеловека в качестве высшей, «царящей» в обществе ценности теснили Человек, Государство, Народ.

Из восточноевропейских единоверных стран Византия оказалась средоточием, центром напряженного идеологического кризиса, неизбежного в эпохи всяческой реставрации. Русь к этому времени в отличие от Западной Европы и Византии не прожила еще и половины своего христианского тысячелетия. Она едва-едва забыла свое языческое родо-племенное прошлое. Она только начинала оправляться после потрясения от монголо-татарского завоевания и нащупывала свои возможности под иноверной властью, к тому времени (с начала XIV в.) мусульманской. Мы знаем, что ей предстояло стать «святой Русью». Но ведь у нее были тогда и другие возможности, как и в момент «выбора вер» в X в.

Свое второе влияние Византия не смогла бы, не имела бы сил и средств оказать, если бы на Руси не существовала общественная потребность в том, что Византия могла ей дать, и общественная среда, готовая и способная послужить проводником этого влияния. Русь никогда не смирялась с владычеством «беззаконных татар», «поганных сороцин» и т. п., что хорошо видно по ее литературе. Тлевшее подспудно и время от времени прорывавшееся «снизу», чувство это выразилось в середине 70-х гг.

XIV в., в момент раскола в Орде, в открытом «розмирии» московского и владимирского великого князя Дмитрия Ивановича «с тотары и с Мамаем».¹ Это было первым «всероссийским» вызовом монголо-татарам. Этот вызов был обеспечен большой внутренней работой, имевшей результатом культурный и политический подъем страны и рост ее духовных потребностей.

Византию же в это время неуклонно завоевывали турки. И «второй Рим» помог возрождению Руси своим накопленным за тысячу лет и только что подвергшимся строгой ревизии культурным богатством.

Идеологический кризис, в ходе которого произошла в Византии ревизия ее традиционной культуры, являл собой столкновение двух разнонаправленных индивидуалистических течений: рационалистического гуманизма и созерцательского исихазма. В этом все больше интересующем сейчас науку столкновении, «исихастских» спорах 30—60-х гг. XIV в., Византия решила свою духовную судьбу: страна до конца осталась средневековой. Исихасты сумели стать выразителями общественного мнения Византии, дать последний творческий синтез ее традиционной культуры и начать широкое культурно-общественное движение, приведшее к обновлению Средневековья, оживлению православия по всей Восточной Европе.

Фонды сил, потребных для этого обновления, были найдены в глубинах духовной жизни отдельной, каждой личности.

Если главным результатом первого византийского влияния была трансплантация средневековой книжной культуры в новый для нее регион, несколько поверхностная христианизация Руси как страны в целом, то главным объектом второго влияния оказались сознание и духовная жизнь отдельного, каждого человека. Основной корпус переводов этого времени составляют произведения, рассчитанные на индивидуальное чтение. В их числе — собрание сочинений, надписываемых именем Дионисия Ареопагита с комментариями к ним Максима Исповедника, объемистая «Диоптра» Филиппа Монотропа, «Беседование» Григория Паламы «с хионы и турки», полемические сочинения Давида Дисипата. Все они несут теоретический, «философский» характер. И это характерно для времени.

Апелляция к личности каждого человека и дала Руси добавочные духовные силы для разрыва, «розмирия» с Ордой и для увенчавшей это «розмирие» победы в битве с Мамаем на Куликовом поле.

Особенностью византийско-русского культурного движения, отличающей его от западного Ренессанса, было то, что обнаруженные и извлеченные силы оказались направлены не на разрушение и перестройку, а на реставрацию и обновление средневекового мировоззрения, средневекового принципа общественной интеграции. Здесь тоже имело место обращение к античности, но христианской, хотя дохристианской тоже, только не в вопросах веры. Христианское Средневековье, обновленное в Византии борьбой с идеологией наступающего Нового времени, продолжилось на Руси.

Именно успех апелляции к личности, к ее сознанию и чувствам, заметный в церковной по своему характеру культуре XIV—XV вв., позволяет говорить применительно к этому времени о Восточноевропейском предвозрождении, типологически родственном Предвозрождению западноевропейскому.² «Предвозрождение не Возрождение, — поясняет эту свою

¹ ПСРЛ, т. XV, вып. 1. Пг., 1922, стб. 106.

² 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 кн.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967, с. 136—182.

мысль Д. С. Лихачев. — Хотя оно и связано с развитием индивидуализма, с эмоциональным развитием человека, с осознанием ценности человеческой личности, но оно еще не знает прямой секуляризации культуры». ³ «В пределах религиозного сознания, — пишет в другом месте Д. С. Лихачев, — культура XIV в. движется к человеку, к его более реалистическому изображению, она в большей мере отражает его интересы, становится человечнее во всех отношениях. Искусство психологизируется. Само христианство, в известной мере рассудочное и схоластическое в предшествующие века, стремящееся к созданию энциклопедического знания и грандиозных теологических построений, получает новую опору в эмоциональных переживаниях личности». ⁴

Риккардо Пиккио предложил явлению свое название — «Возрождение славянского православия», исходя из того что реформа письменности и литературного языка охватила только славянские страны и движение в целом способствовало усилению у славян наднационального «православного сознания». ⁵ Усмотрев в этом подмену качественного определения количественным, Д. С. Лихачев подчеркнул, что его собственный термин указывает не на «количественный» подъем, заметный в творческой деятельности славян XIV в., а на «своеобразие культурного движения XIV—XV вв., на его мировые, наднациональные связи, определяет его типологически». ⁶ Действительно, определение Р. Пиккио «работает» только в рамках истории русской литературы. Но явление в целом охватывало, кроме славян — сербов, болгар и русских, в первую очередь греков, но также румын, в какой-то мере грузин. Слово «славянское» в определении, конечно, излишне.

Концепция Восточноевропейского предвозрождения встретила и некоторые другие возражения. Историк поздневизантийского гуманизма она напомнила, как он пишет, «конфессиональную концепцию „христианского гуманизма“. . . В частности, даже в марксистской литературе, — недоумевает он, — можно встретить точку зрения, усматривающую в мистicisme византийских исихазмов XIV в. начало духовного возрождения человека — черту, которая якобы роднит исихазм с гуманизмом. . . Но можно ли это сугубо конфессиональное понятие сопоставлять с историко-философским понятием гуманизма, скажем, в его классической итальянской и западноевропейской чеканке? Нам представляется такого рода сопоставление исторически неверным». Понятие христианского гуманизма в глазах этого историка, И. П. Медведева, есть продукт «точки зрения, согласно которой гуманизм понимается как свойство имманентное христианству вообще и отождествляемое с религиозной моралью». ⁷ Разумеется, «это сугубо конфессиональное понятие» сближается с понятием внецерковного гуманизма не Д. С. Лихачевым и не мною (И. П. Медведев имеет ведь одновременно в виду и меня), а только самим И. П. Медведевым — с целью довести до абсурда мысль, надобности в которой он не видит. Спору нет, идеалы и духовные устремления у гуманистов и их церковных противни-

³ Д. С. Лихачев. Своеобразие исторического пути русской литературы X—XVII веков. — РЛ, 1972, № 2, с. 17.

⁴ Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973, с. 78.

⁵ Riccardo Picchio. 1) «Prerinscimento esteuropeo» e «Rinascita slava ortodossa». — Ricerche Slavistiche. Roma, 1958, vol. 6, p. 185—199; 2) Storia della letteratura russa antica. Nuova Accademia editrice, 1959, cap. «La rinascita slava ortodossa»; 3) Die historisch-philologische Bedeutung der Kirchenslavischen Tradition. — Die Welt der Slaven, Jhrg. VII, H. 1, Juni 1962, S. 21.

⁶ Д. С. Лихачев. Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио. — ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1961, с. 678.

⁷ И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV—XV вв., Л., 1976, с. 88—90.

ков были разными. Но поставить на этом утверждении точку можно, лишь ограничиваясь сопоставлением явлений в пределах средиземноморского южноевропейского мира того времени. Но если раздвинуть рамки так, чтобы в поле зрения попала и северо-восточная Европа, и взглянуть на многовековую перспективу культурного развития? Нелепостью было бы думать, что, поскольку мораль христианства, как она выражена в Новом Завете, неизменна, неизменна и не нуждается в уточненных описаниях и вся культура христианского Средневековья. И разве средневековью не предшествовала христианская античность (подобно тому как завершает его «христианский гуманизм»)? Известно ведь, что сочинения отцов церкви IV в., ярых противников язычества, произведений, являющиеся неотъемлемой составляющей эпохи поздней античности, в позднейшее время, особенно в славянских странах, играли роль хранителей элементов античной культуры и образованности. Подход Д. С. Лихачева к проблеме с точки зрения *функций* явлений в истории культуры — это подход во многом естествоиспытателя.

Концепция Восточноевропейского предвозрождения призвана, как я ее понимаю, прояснить отличия и связь времен в перспективе всей истории русской культуры с учетом ее международных связей начиная с X в., и даже шире — в перспективе мирового культурного развития.

Характерное для ряда историков искусства мнение выражает Г. И. Вздорнов в своей работе о фресках Феофана Грека: «Сколько бы не указывалось на ограниченное содержание термина „Возрождение“ или „Предвозрождение“ в применении к искусству Византии и Древней Руси, на этих понятиях всегда будет отпечаток не условного, а подлинного — итальянского Возрождения. А между тем Константинополь, Москва и Новгород не были художественными центрами, подобными Флоренции, Венеции или Риму в XIV—XVI веках. Это были очаги типично средневековой культуры с характерным засильем церкви и монашества, с теократической государственной властью, с отсталыми формами ремесленного производства и слабо развитым общественным самосознанием». Но исследователь отмечает, что в XIV в. «впервые в истории византийского искусства личность художника заявляет о себе в полный голос», — личность заявляет о себе, оставаясь «типично средневековой», не помышляя даже «раздвинуть тесные рамки церковного искусства и завоевать право на личный выбор предмета изображения и на характер его воплощения».⁸ Но ведь именно эту несколько парадоксальную особенность средневекового направления в культуре XIV в. и призван объяснить несколько парадоксальный термин «Восточноевропейское предвозрождение». Просто отказаться от него — значит или вообще отказаться от попытки теоретически осмыслить явление в перспективе исторического развития, или принять термин Р. Пиккио.

Попробуем принять термин Р. Пиккио, отбросив определение «славянское». Но и в таком случае не остается ли это определение в плоскости «количества», лишая нас возможности типологических, качественных сопоставлений, подчеркивая пусть не связанную с определенным языком, но все же местную особенность? Не замыкает ли оно явление намертво в пределах данного культурного круга? Как же сравнивать его с явлениями из истории других культур, других времен? На какое место ставить его в ряду известных нам всеобщих, мировых (пусть своеобразных в каждом отдельном случае) явлений? Как оценивать его в масштабе и перспективе мирового культурного развития?

⁸ Г. И. Вздорнов. Фрески Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде. К 600-летию существования фресок. 1378—1978. М., 1976, с. 253—258.

От захватывающих дух возможностей таких сопоставлений, блестяще продемонстрированных Н. И. Конрадом,⁹ вряд ли можно отказаться, не ограничив себя тем самым довольно низким потолком теоретического мышления. В закономерности развития культур, выраженной формулой «античность (или древность) — средневековье — возрождение», точнее слова, чем «предвозрождение», для нашего явления, по-видимому, не подберешь потому именно, что оно выражает интерес к человеку, отражает существование личностей, делающих сознательный выбор между Возрождением и Средневековьем. Есть мировые культуры (китайская, японская и некоторые другие), не знавшие периода развития, подобного европейскому христианскому тысячелетию Средневековья, «перепрыгнувшие» из древности в новейшее время. К ним термин «Возрождение» и «Предвозрождение», а особенно «Средневековье», применим с еще большими, чем в нашем случае, оговорками¹⁰ — к отдельным этапам их развития, каковое у них, конечно же, было, богатое и интересное. Некоторое внутреннее противоречие, заключенное в термине «Восточноевропейское предвозрождение», осознается его автором и состоит в том, что за этим «Предвозрождением» не последовало Возрождение. Последовало Средневековье. В чем дело? Мы сбились с пути?

«...Возрождение только готовилось, но в силу ряда обстоятельств не осуществилось, приобретя длительный и „разлитой“ характер, перенеся часть из своих проблем в литературу нового времени».¹¹ Д. С. Лихачев называет возрожденческим, гуманистическим по своему типу движение «к человеку» в русской литературе Нового времени (хотя и не считает XVIII—XIX вв. эпохой русского Возрождения).¹² Относительно же причин, по которым за Предвозрождением на Руси не последовало Возрождение, Д. С. Лихачеву возразил американский исследователь И. Ф. Мейендорф, подчеркнув, что Русь в XIV в. подверглась влиянию как раз противников гуманизма, Предвозрождения и Возрождения как таковых: «Д. С. Лихачев не учитывает того факта, что победа варлаамитов (византийских гуманистов, — Г. П.) несомненно означала бы решительный переход от Предвозрождения к Возрождению и что именно паламизм (подвергнутые в XIV в. новому синтезу традиции православия, — Г. П.), остановив этот переход, решительно способствовал тому, что византийская и восточноевропейская культура осталась культурой „Предвозрождения“».¹³ Одержав победу, церковь стала вести, как пишет И. Ф. Мейендорф, «политику сторожевого пса» (watch dog policy) по отношению ко всякому возможному внедрению в нее «светского гуманизма». Эта политика не была направлена против «светской мудрости» как таковой, но только

⁹ Н. И. Конрад. Запад и Восток. Статьи. М., 1966 (2-е изд. — М., 1972).

¹⁰ Я имею в виду коренное различие между буддизмом, особенно в его хиянянической форме, и христианством европейского средневековья. Здесь — воплощение божества и телесная, кровная сопричастность ему (через причастие) целых народов, активное вмешательство «неба» в историю, там — развоплощение и «обезыстворивание» людей, увод в Ничто; здесь Вечность внедряется в Настоящее, там Вечность полностью рвет с Настоящим. И роль буддийской церкви в истории культуры, скажем, Китая, конечно же, не может идти в сравнение с ролью христианской церкви в истории Европы. Ср.: Н. И. Конрад. «Средние века» в исторической науке. — В кн.: Н. И. Конрад. Запад и Восток, с. 104—105.

¹¹ Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII веков, с. 11.

¹² Д. С. Лихачев. Возрождение в Средневековье (ответ В. В. Кожинину). — РЛ, 1973, № 4, с. 118.

¹³ И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. — ТОДРЛ, т. XXIX. Л., 1974, с. 297.

против претензий познать с ее помощью Бога.¹⁴ Паламизм в картине мирового исторического развития И. Ф. Мейендорф оценивает как своего рода восточную контрреформацию; будучи осуществлена вовремя, она предотвратила назревавший внутренний кризис византийской церкви.¹⁵ Мне кажется, можно даже сказать шире — внутренний кризис культуры всего православного мира, назревавший в разных странах по разным причинам.

Не подводит ли нас И. Ф. Мейендорф к термину «Православная контрреформация»? Но ведь поскольку она произошла «вовремя», и «восточной реформации» не состоялось. Недостаток у этого определения тот же, что и у «Восточноевропейского предвозрождения». Может быть, недостатки компенсируют друг друга, если термины соединить: «Контрреформаторское предвозрождение» или «Предвозрожденческая контрреформация»? Парадоксальное словосочетание это несколько режет слух, но оно довольно верно, надо заметить, отражает суть дела. Во всяком случае, явление это типологически родственно разом и Предвозрождению, и Контрреформации.

Но, я думаю, у нас есть возможность избежать недостатков обоих терминов и определений типа «противовозрожденческое предвозрождение», взяв то общее, что у них есть, а именно церковность (поскольку и то, и другое движение в отличие от Ренессанса происходили внутри церкви), и добавив то слово, которое все-таки можно добавить если не как термин, то как слово в самом общем его значении, — возрождение. Да, конечно, византийские исихасты и гуманисты были противниками и понимали многие важные вещи по-разному, но они решали одни и те же проблемы, говорили на одном языке, в центре внимания тех и других был человек («В этом смысле, — пишет И. Ф. Мейендорф, — к паламизму можно законно приложить понятие „христианского гуманизма“ или даже „христианского материализма“»),¹⁶ и они дали начало параллельным движениям возрождения. Одно пошло по внецерковному руслу, другое — по церковному. В этом историческое значение исихастских споров, все более осознаваемое сейчас учеными: они были точкой встречи и расхождения двух европейских Возрождений в самом начале их пути.

Можно даже сказать, что церковное возрождение было возрождением в том самом строгом смысле, что и внецерковное, т. е. обращением к античности (была ведь христианская античность). А термин «православие» означает не только восточную ветвь христианства, но и «правомыслие»; и в последнее время редет число ученых, отказывающих паламизму в «правомыслии» в древнем, антично-христианском, смысле слова. Так что, осмысливая оставшуюся от термина Р. Пиккио часть, так сказать, стереоскопически — и в исторически ограничительном, и в изначально расширительном значениях разом, можно, уже не боясь выхватить явление из процесса мирового исторического развития, назвать его не вообще и не просто церковным (церковных движений ведь очень много), а именно Православным возрождением.

Как западный возрожденческий гуманизм был дитя специфически европейского Средневековья, учившего народы в течение тысячи лет, что человек — венец творения, для которого был создан свет, вокруг которого,

¹⁴ J. Meyendorff. Society and Culture in the Fourteenth Century: Religious Problems. — XIVe Congrès international des études byzantines. Rapports I. Bucharest, 8–12 September 1971, p. 55.

¹⁵ J. Meyendorff. 1) Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV siècle. — Nouvelle Revue Théologique, vol. 79, N 9. Louvain—Paris, 1957, p. 914; 2) Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959, p. 269, 324.

¹⁶ И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме..., с. 296.

ради жизни и бессмертия которого происходит вселенская драма-мистерия; так ведь точно и паламизм был дитя и завершение того же самого (если не более культурно изощренного) христианского Средневековья. Они диалектически дополняют друг друга как две антиномии. Оба они — ответ на вызов новых обстоятельств, Нового времени. Ответ, данный сознательно делающими выбор личностями. И если гуманизм как ответ мы уже в общем знаем, то паламизм мы еще должны изучать.

И гуманизм, и паламизм, говоря общо, стимулировали человека к постоянному движению, т. е. как бы «направили» его в бесконечность, указали на нее как на единственное средство выжить, спастись. Гуманистический порыв открыл человеку Америку, Земной шар, полюса, вывел человека в космос. Этот порыв продолжается. Что же дало церковное восточноевропейское возрождение?

Прежде всего оно дало силы грекам, славянам, румынам в течение пятисот лет рабства внутренне противостоять колоссальному турецкому давлению. Оно дало Руси духовные силы пережить своих поработителей, сбросить их иго, воссоединиться и стать величайшей Россией. Да, за Восточноевропейским предвозрождением последовало Средневековье; но уже «новое», возрожденное; «классическое» безвозвратно ушло; разница между ними громадная. Это «Новое средневековье» подвело нас к Новейшему времени. И как гуманистический порыв стал всеобщим и продолжает направлять мировое развитие, так и духовные силы православных или некогда православных народов становятся всеобщим достоянием, тоже направляющим мировое развитие.

Церковное православное возрождение XIV—XV вв. можно считать Предвозрождением на Руси и потому, что русская культура Нового времени, прежде всего литература, своими лучшими качествами, своей человечностью обязана ему в не меньшей мере, чем западноевропейскому Предвозрождению и Возрождению. В XVIII—XIX вв. Россия стала наследницей двух взаимодополняюще-взаимоисключающих традиций; она пережила их столкновение; она дала их синтез. Отсюда — универсализм и удивительная душевная «емкость» Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого. Исихасты в XIV в. нащупали какую-то скважину в глубине человеческой души («Сего же рвение к Богу тако бывает, яко огнь дышает скважнею», — сказано в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского»);¹⁷ из этой скважины начал бить свет, сделавший бессмертным, в частности, их изобразительное искусство (их лица и лики!); что-то от этой внутренней озаренности стало отличительной чертой новой и новейшей русской литературы.

* * *

Анализируя исихастское движение десять лет назад, я наметил в нем несколько стадий: «келейного развития», «теоретического выражения» и «общественно-политическую». Начавшись в кельях отшельников, практикующих созерцательное «молчание» или «безмолвие» («исихию», давшую название исихазму и исихастским спорам), это движение получило затем, во время споров Паламы с Варлаамом, свою теорию — теорию «божественной энергии», а сделавшись потом главенствующим в византийской церкви, оказало культурное, общественное и политическое влияние на другие православные страны. Имея в виду этот этап движения (и в первую очередь деятельность Иоанна Кантакузина, патриарха Филофея,

¹⁷ Новгородская четвертая летопись — ПСРЛ, т. IV, ч. 1, вып. 2. Л., 1925, с. 362.

митрополита Киприана), я употребил выражение, взяв его в кавычки, — «политический исихазм».¹⁸

И. Ф. Мейендорф прокомментировал это так: «Историк недавно употребил термин „политический исихазм“, чтобы охарактеризовать выдающуюся деятельность Иоанна Кантакузина и патриарха Филофея во второй половине четырнадцатого века. Нет сомнений во всяком случае, что религиозные и богословские дебаты в Византии имели гораздо большее, чем чисто богословское, значение. Они мало дали для выживания Византии как государства (выживания, которое к тому времени было совершенно невероятным), но оказали решающее влияние на различные аспекты того, что Николай Йорга называл „Византия после Византии“, по всей Восточной Европе».¹⁹ И. Ф. Мейендорф, однако, заметил также, что из-за недостаточного точного употребления слова «исихазм» ученые, работающие над близкими темами, перестают в последнее время понимать друг друга. И, стремясь уточнить смысл термина, он указал на четыре его значения, присутствующие теперь в литературе. Во-первых, это образ подвижничества первых христианских отшельников, противостоящий монашескому общежителю; под влиянием платонической философии цель индивидуального подвижничества иногда понималась в то время как борьба ума с плотью, своего рода «дематериализация» с целью общения к Единому-идеальному (этой спиритуалистической тенденции не дал восторжествовать христианский догмат «Слово стало плотью»). Во-вторых, это «душевнотелесный» метод молитвы, получивший распространение в Византии XIV в. и послуживший одним из предметов спора Варлаама и Паламы. В-третьих, это «паламизм» — развитая Григорием Паламой теория различения в божестве сущности и энергии, или деятельности. И в-четвертых, — «политический исихазм».²⁰

Ученый высказал при этом пожелание, вызванное, очевидно, моим словоупотреблением, «придерживаться первоначального и точного значения термина „исихазм“ и не расширять произвольно до слишком больших размеров совокупность исторических фактов XIV в. Разумеется, — продолжает он, — реабилитация исихастской духовности византийскими соборами 1341 и 1351 гг.; богословская плодovitость, которую обнаружили Григорий Палама и его ученики; новый динамизм религиозной жизни, который эта реабилитация и эта новая богословская плодovitость породили; художественные, литературные, социальные и политические последствия этого динамизма, инициатором которых в Византии и в Восточной Европе в целом был в первую очередь патриарх Филофей, — все это исторически неразделимо. Но невозможно ни рассматривать эти факты как изолированные феномены, ни покрывать их всеобщей вокабулой „исихастское движение“. Речь идет на деле о возрастании православного религиозного рвения, направляемого отрядом, состоящим по большей части (но не исключительно) из монахов, воспитанных в великих традициях христианского Востока. Слишком свободное использование слова „исихазм“ для обозначения этого движения в целом вызывает недоразумения, которые несколько не способствуют нашему пониманию исторических фактов».²¹

¹⁸ См.: Г. М. Прохоров. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. — ТОДРЛ, т. XXIII. Л., 1968, с. 86—108.

¹⁹ J. Meyendorff. Society and Culture in the Fourteenth Century, p. 65.

²⁰ J. Meyendorff. 1) L'hésychasme: problèmes de sémantique. — Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech. Paris, 1973, p. 543—547; 2) Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Collected Studies. London, 1974, Introduction; И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме..., с. 291—305.

²¹ J. Meyendorff. L'hésychasme: problèmes de sémantique, p. 547.

Реакция эта на парадоксальные, конечно, словосочетания «политический исихазм» и «исихастское общественное движение» мне понятна. Важно то, что сам И. Ф. Мейендорф тоже говорит об имевшем широкие социальные последствия движениях в обществе, возбужденном исихастскими спорами. Не так уж важно, думаю, как его называть; важно быть понятым. Но иного названия придумать не могу. Ободряет то, что об «исихастском движении» пишет и Д. Оболенский.²² Хотя, надо заметить, и он встречает подобного рода возражения (так, Д. М. Никол находит странным, что созерцание несозданного света, способного преобразить мир, смогло оказаться столь заметной интернациональной силой в Восточной Европе).²³ Д. Оболенский замечает, что составлявшие активную часть движения люди — разные по происхождению — были объединены личными отношениями дружбы или ученичества; рассеянные по всей Восточной Европе, они образовывали наднациональную общину (*supra-national community*), связывающую славянские православные страны друг с другом и с Византией.²⁴

И. Ф. Мейендорф так оценивает отношение исихазма и «византийского наследия, оказавшего в XIV в. значительное влияние на Восточную Европу и ее культуру»: «Терминологически понятие исихазма не вполне точно покрывает содержание этого наследия, но несомненно то, что византийское влияние в славянских странах было в своей основе тесно связано с защитой исихастов Григорием Паламой, затем с распространением в славянских странах монашеской литературы и, наконец, с общественной деятельностью таких лиц, как патриарх Филофей и митрополит Киприан».²⁵ Это бесспорно. Сутью дела, связывающей все четыре отмеченные им значения слова (и исихастов во всех четырех смыслах), И. Ф. Мейендорф считает общее для них понимание человека — его природы и конечного назначения, ибо «византийские исихасты и гуманисты спорили не о заумно абстрактных философско-схоластических положениях, но о природе человека. Именно поэтому этот спор и его исход имели столько последствий в самых разнообразных областях жизни византийского и восточноевропейского общества».²⁶ Это тоже бесспорно.

Уже сам перечень значений, отражающий движение смысла слова «исихазм», дает какое-то представление об имевшем место в истории византийской культуры длительном процессе внедрения вечного, божественного как цели стремлений — цели, свойственной, конечно же, не одним лишь язычникам-платоникам, но также и христианам с их жаждой вечной жизни — в настоящее, «моментальное», человеческое-до-самого-дна. Приведу лишь слова Акафиста Богородице: «Странное рождество видевше, устранимся мира, ум на небеса преложше: сего бо ради высокий Бог на земли явился смиренный человек, хотяя привлеци к высоте тому вопиющая „Аллилуйя“». Мало было того, что позднеантичное общество и Римское государство, в течение трехсот лет преследовавшие христиан, начали вдруг «вопить» «Аллилуйя», надо было еще «привлеци» их ум «к высоте»; причем не к абстрактной «высоте» платоников, но к вечности с материально-человеческим лицом. Реабилитация плоти в первые века монашества начинает этот процесс, теория Паламы его заканчи-

²² D. Obolensky. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453*. New York—Washington, 1971, p. 301—307.

²³ D. M. Nicol. *Rez.: D. Obolensky. The Byzantine Commonwealth. — Byzantinoslavica, XXXIII, 1972, p. 237.*

²⁴ D. Obolensky. *Late byzantine Culture and the Slavs. A Study in Acculturation. — XVe Congrès international d'études byzantines. Athenes, 1976, p. 8—26.*

²⁵ И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме..., с. 305.

²⁶ Там же, с. 297.

вает. Где-то в середине (XI в.) — осуждение философа-платоника Иоанна Итала и внесение в Синодик анафемы всем тем, кто не верует, что Христос вознесся и сидит одесную Отца с реальной человеческой плотью. Прямо противоположные, казалось бы, ценностные ориентации — к миру вечного смысла и к ускользающему мигу материального настоящего — оказались совмещены, не поглотив и не уничтожив друг друга. Произошло, можно сказать, постепенное воплощение того живого понимания феномена «человека», какое существовало с античных времен в сердцевине христианской традиции в качестве самоочевидного.

Не все самоочевидное воплощается и тем самым становится достоянием историков культуры (или все?), и уж во всяком случае не все келейное перерастает в социальное. Но, вероятно, всякое культурное и общественное движение имеет в начале свой «келийный», «камерный» период. Вопрос в том, способно ли оно преодолеть порог своей «келии», привлечь к себе внимание и завоевать умы и сердца своего общества, отвечая каким-то из его насущных потребностей. Возбужденному исихастам движению это удалось. И дело тут было не в потребности бежать в иллюзорный мир от ужасающей социальной реальности. Такого рода «бегство» ведь свойственно было Византии на протяжении всей тысячи лет ее существования и даже предшествовало ему. Исихасты лишь сохранили, отстояли от нападок гуманистов эту форму «бегства». Видные лидеры исихастского движения — такие, как Иоанн Кантакузин, патриарх Филофей, митрополит Киприан — были как раз из числа людей, наиболее серьезно озабоченных социально-политическим положением православного мира.

Тут уместно отметить две особенности, которые резко отличают византийский гуманизм от византийского исихазма. Гуманисты надеялись на спасение от турок с военной помощью западных католических государств и ради этой помощи считали возможным для страны пожертвовать своей верой. И, второе, они философически приветствовали смерть как благодетельницу, которая очищает землю от людей, не заботящихся о своем умственном развитии, а душу людей просвещенных усовершенствует путем устранения ее от тела. Вот как пишет о смерти один из образованнейших византийских гуманистов Димитрий Кидонис, — о смерти, которая косила людей вокруг него и латинским мечом, и турецкой саблей, и чумной заразой, не разбирая старых и молодых, умных и глупых, мистиков и рационалистов: «И если не ради чего другого, то хоть за то можно назвать смерть благодетельною, что она прибирает тех, которым и родиться не подобало бы», тех, кто «заботится только о еде и питии, а небрежет об умственном развитии и знании»; таких людей он приравнивает «к свиньям, которых откармливают на заколение; но они бесполезнее и самих свиней». Сам он как просвещенный разумом человек радостно приемлет смерть, потому что «душа через устранение от тела становится совершеннее»; плоть поработочает душу, «а освобождение от нее есть восхождение к жизни и действительности, постижение священной истины». Смерть в его глазах «не заслуживает бесславия и поношения как нечто вредное», она ограничивает зло, она — «благая часть, хороший жребий. Потому что хорошо поживших она препровождает к блаженству, к наградам за добродетель, а для злых полагает конец злобы их». Он и другим предлагает мудро приветствовать смерть.²⁷ Неоязычник и гума-

²⁷ Не должно страшиться смерти. Рассуждение греческого богослова XIV в. Димитрия Кидония. Перевел с греческого А. А. СПб., 1881, с. 6, 19, 23, 7, 27. Греческий оригинал: Н. Deckelmann. Demetrius Cydones. De contemnenda morte oratio. Leipzig, 1901.

нист XV в. Гемист Плифон в самой возможности самоубийства видел показатель родства человека богам: лучшая часть природы человека, считал он, убивает в таком случае худшую.²⁸

Исихасты же не считали возможным поступиться верой даже в момент смертельной опасности. Глядя более реалистически, чем гуманисты, на возможность действительной помощи Византии против турок со стороны католического Запада, они рассчитывали на внутренние силы самих православных государств и старались сблизить единоверные страны. И выраженное в их молитвах отношение к факту массовой гибели людей говорит о гораздо большей воле к жизни, чем у гуманистов:

... Вемы, яко множицею покаається обещахомся и слъгахом,
И посечену, по неплодней оной смоковницѣ, осудихомся.
Но еще и еще длъготръпи, человеколюбный делателю,
Нехотяи съмръти грешному,
Яко еже обратитися и живу быти ему...²⁹

Страшные, часто потрясающие слова цитируемых здесь литургико-поэтических произведений патриарха Филофея более оптимистичны и жизнеутверждающи, чем рассуждения просвещенного Димитрия Кидониса.

... Виждь смущение, Христе,
И душевную болезнь и плач,
И бесчисленную скорбь,
И яко естеством милостив,
Еже на ны устави
Праведное осуждение
И гнева твоего казнь...³⁰

Нет ничего удивительного в том, что в критический для страны момент не гуманисты с их холодными рассуждениями, а исихасты с их горячими молитвами оказались ближе народу, жаждавшему жить. В той мере, в какой они выражали общие чувства, эти произведения делались общим обращением:

Владыко господи Боже нащ,
Неизреченным Словом Премудрости
Къ пользе творения все устрояющий,
И эту нашу скоротечную жизнь
Оружием правосудия справа и слева
Правильно и разумно выправляющий,
И будущих благ надежды верные
Здесь нам дарующий,
Бедственную же эту злоторную силу
Врагов беззаконных словно бич железный,
Или зверя дикого, или гром и молнию
Для обуздания нам посылающий,
Не гневайся, обличая нас, не с яростью нас наказывай,
Да падению нашему и гибели враг не порадуетя
И да не скажут: «Где есть Бог их!»...³¹

²⁸ См.: И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV—XV вв., с. 237—238.

²⁹ Из молитвы «В страшную всемирную смертоносную язву»; см.: П. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., вып. II. СПб., 1890, с. 80.

³⁰ Из канона «В усобных и иноплемennых бранех» — ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 575. Сборник богослужебный, XV в., л. 132 об.—137.

³¹ Из молитвы «Против врагов» патриарха Филофея. Греческий оригинал см.: Goar. *Εὐχολόγιον, sive rituale Graecorum...*, Paris, 1647, p. 651—652; А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока, т. II. *Εὐχολόγια* Киев, 1901, с. 290. (Перевод мой, — Г. П.). Эта молитва была переведена на славянский в XIV в., по-видимому митрополитом Киприаном, и встречается в русских рукописях, например в Канонике из библиотеки Троице-Сергиевой лавры (ГБЛ, ф. 304, № 253, л. 242 об.—243 об.) уже с конца XIV в. См.: Г. М. Прохоров. К истории литургической поэзии. Гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина. — ТОДРЛ, т. XXVII. Л., 1972, с. 147 (№ 3).

Если бы исихасты не нашли поддержки у народа, они не смогли бы стать влиятельной социальной силой в бедственных условиях того времени, когда реальная военная и экономическая сила была у турок и у итальянцев. А византийское правительство императоров Палеологов никого не принуждало следовать за исихастами; в то время больше церковь поддерживала правительство, чем наоборот.

Конечно, борьба с гуманистами сделала монахов настороженными к нападениям с этой стороны. Но, право же, нет оснований говорить, что с момента торжества исихастов «входит в моду сожжение сочинений, физическая расправа с идеологическими противниками».³² Нет известий о такого рода случаях на протяжении всего XIV в. Физические расправы, стоит заметить, в большом числе имели место, когда в Константинополе торжествовали не исихасты, а их ярые противники, патриарх Иоанн Калека и Григорий Акиндин (1341—1347 гг.). Григорий Палама в то время четыре года провел в заключении и был отлучен от церкви. Тюрем не хватало для подозреваемых в «кантакузинизме». А когда Иоанн Кантакузин и исихасты пришли к власти, казней не было. Патриарха Иоанна и Акиндина отлучили от церкви, но не заточили. Только при исихастах и оказалось возможным продолжить «исихастские» споры. И сочинения их противников дошли до нас едва ли не в полном составе. С ними спорили, всерьез спорили, иногда помещая их трактаты перед своими, в тех же рукописях, иногда придавая своим полемическим произведениям форму сократического диалога. Нельзя даже сказать, что исихасты оглуляли своих противников. Они и римским католикам предлагали спорить, всерьез обсуждать вопросы веры, чтобы возможно было воссоединить церкви.³³ И противники исихастов могли существовать в Византии до самых последних ее дней. Так что торжество исихастов над гуманистами — далеко не худший вариант победы в напряженной борьбе с идеологическим противником. Можно не сомневаться, что картина была бы иной, если бы верх взяли западники-гуманисты. Исихасты сразу оказались бы безжалостно гонимыми еретиками.

Для нас, безусловно, важны и интересны устремления горстки византийских гуманистов, не сумевших оказать решающее влияние на направление культурного развития своей страны и нашедших духовную родину в Италии, но нам не могут быть неинтересны и их противники, сумевшие дать самоопределение, которое восторжествовало и оставалось актуальным в ряде стран Восточной Европы, включая Россию, в течение столетий. Оставалось актуальным, но — в общественном плане — не неизменным.

В чем состояла суть этого самоопределения? Человек не пожелал признать невозможность общаться с Богом. Речь шла не о встрече в конце времен по всеобщем воскресении и преображении (ее не отрицали и гуманисты), но именно о присутствии действующего Бога во времени и о возможности личных контактов с ним здесь и сейчас. Люди желали не только интеллектуально, но *всем* своим существом, во плоти, проникать в царствие небесное. В миге вмещать вечность. Для этих людей «эсхатологическое будущее было уже присутствующей реальностью, полностью предвосхищенной в церкви и, следовательно, в духовном опыте христиан».³⁴ Предвосхищение это означало освящение материального — как

³² И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV—XV вв., с. 30—31.

³³ См.: J. Meyendorff. Projets de Concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jeanne Cantacuzène et le légat Paul. — *Dumbarton Oaks Papers*, 14, Washington, 1960, p. 149—177; Г. М. Прохоров. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367—1371 гг. — ВВ, т. XXIX. М., 1969, с. 318—341.

³⁴ J. Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, p. 258.

сферы манифестации вечного и как неизбежного компонента личности, человеческой персоны, индивидуальности, способной стать «богом по благодати». Пожалуй, как никогда прежде и после на протяжении русского средневековья творчески деятельным становится в это время отношение к материи. Об этом свидетельствуют живопись и архитектура этого времени, конца XIV—начала XV в., а в литературе — стиль «плетения словес». Само его развитие показывает, что усилилось внимание к «материи» литературы, слову, что возросла общественная значимость момента чтения; большее общественное признание получило, стало быть, *чувство* слова. Характерно, что именно тогда появились на Руси столь яркие, сильные и смелые по своей жизни люди, как Сергей Радонежский, Дионисий Суздальский, митрополит Киприан и многие другие, составляющие едва ли не большинство всех канонизированных русских святых. Резкий, небывалый и неповторенный рост интереса на Руси к переводным с греческого наставлениям для «священно-безмолвствующих», для созерцателей, практикующих «телесную» молитву, отражает устремления этих людей.

Именно установка на ценность индивидуального, а значит и материального, позволяет говорить о культуре этого времени как о типологически родственной Предвозрождению. Но если на Западе «личностная» устремленность оторвалась от противоположной ей «вечностной» и миг настоящего приобрел ценность абсолютную, безотносительную к непреходящему, то в Византии и на Руси антиномическое равновесие между этими полюсами в критический момент сохранилось: с большей, чем прежде, силой в преходящем стремились воплотить вечное. Средневековье, преодолев кризис, достигло тогда на Руси своего апогея. Русь в большей чем когда бы то ни было мере стала тогда религиозной общиной, «святой Русью». Споры о ее рамках шли тогда в церковно-административных категориях: митрополия вся Руси или митрополия Великой Руси.³⁵ В отличие от Италии средневековье на Руси, достигнув своего апогея, перешло не в свое отрицание, а в свое изживание.

Для общественного сознания в Восточной Европе второй половины XIV в. характерно движение монашеских, даже не просто монашеских, а отшельническо-аскетических, идеалов в общество — все призывалось к постоянной молитве, всех побуждали становиться причастниками «божественного света». Пропать между монастырем и миром была преодолена. Фигура аناхорета-подвижника оказалась не периферийной, но центральной, стержневой в культуре. Беглецы от «мира» взяли на себя задачу говорения миру о мире. Писатели и художники средневековья вообще, а этого времени в особенности — главным образом монахи. Заметим попутно, что конец Средневековья — это не исчезновение из общественного поля зрения Писания. Священное писание, произведение античности, душа средневековой культуры, не исчезает с концом Средних веков, исчезает *плоть* этой культуры — летопись, жития, фрески, говорившие о персти и прахе «с точки зрения вечности». Эпоха Средневековья окончилась тогда, когда вечность оторвалась от настоящего, земля — от неба.

На рубеже XV—XVI вв. Нил Сорский, готовый, чтобы его ради мгновений счастья личной встречи с Непреходящим «в ров» живым закопали, был одним из замыкающих в цепочке русских мистиков-индивидуалистов, завершителем эпохи русского зрелого Средневековья. Если, как я сказал, для XIV в. характерно движение «средств спасения» из монастыря в мир

³⁵ См.: Г. М. Прохоров. Повесть о Митяе (Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы). Л., 1978.

(не секуляризация духовного, а скорее спиритуализация мирского), то для конца XV—начала XVI в. характерным становится обратный процесс: монастыри-общежития секуляризуются духовно, вовлекаясь в мирские хозяйственные страсти, а индивидуалисты-созерцатели замыкаются в скитах, полагая, что в мире вообще нельзя спастись. Так, Нил Сорский пишет Вассиану Патрикееву, недавно постриженному в монахи (конечно, пишет это как утешение, но все-таки), что в миру не оторваться от мира, что некоторые из живущих в миру «благоговейнейша быша и събрацяху ум свой в помышлениях желаниа спасения души, и имяху бореи к страстям, и образы добродетелей по возможному творяху, хотяще разрешитися и отступити мира сего, но не могоша оттръгнутися от сетей его и избежати коварств его. Тебе же възлюбив Бог и изия ти от мира сего...».³⁶

В это время, в начале XVI в., благодаря конфликту «иосифлян»-общественников с пустынниками «нестяжателями» в едином цельном средневековом «вечностном» общественном сознании Руси образуется трещина: от свойственной Нилу Сорскому чистой исихастской устремленности к вечности-в-настоящем Иосиф Волоцкий, видя недостатки окружающего его общества, начинает уклоняться к будущему как к идеалу, стремясь усовершенствовать окружающее его общество — развить благотворительность и искоренить соблазняющие народ ереси.

Иван Грозный в XVI в. еще чуть-чуть поворачивает от вечности к будущему, разрабатывая теорию, своего рода богословие (эпоха требует еще богословского языка), абсолютно-неограниченной монархии как средства усовершенствования общества. Он осуществляет свою теорию на практике. Необходимое для этого поворота внутреннее отталкивание от «вечностной» направленности выражалось у этого царя в искажениях и пародировании культа, которые позволяют ученым говорить о его антихристианстве.³⁷ Оппонент же Грозного, Андрей Курбский, типологически был представителем уже ушедшей эпохи средневекового соборного персонализма.

В XVII в. культурный авангард Руси делает дальнейший поворот к будущему, что вызывает уже настоящий раскол до сих пор все-таки единого средневекового общественного сознания. Старообрядцы и «никониане», равно тянувшиеся прежде всего к вечности, разошлись в «дополнительных» устремлениях, векторах «второго порядка»; Никон и его сторонники устремились как к идеалу к будущему — будущему всего православного мира (вечность-в-будущем), а старообрядцы — к прошлому — прошлому русской национальной духовности (вечность-в-прошлом). Не в деталях обряда самих по себе — это ясно — состояла суть спора.

Если у Никона будущее как идеал (социальная задача) еще уступает вечности, у Петра Первого политика (будущее) берет решительный верх над религией (вечностью). Самоопределение по вероисповедному принципу (в свое время потеснившее принцип родовой) сдает позиции самоопределению по политической принадлежности, что для русской культуры в целом указывает на конец Средних веков.

Таким образом, в плане истории русской культуры (не экономики, это вопрос особый) своеобразие эпохи Куликовской битвы, конца XIV—на-

³⁶ См.: Г. М. Прохоров. Послания Нила Сорского. — ТОДРЛ, т. XXIX. Л., 1974, с. 136.

³⁷ См.: Д. С. Лихачев. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфению Уродивого (Ивана Грозного). — В кн.: Рукописное наследие Древней Руси. (По материалам Пушкинского Дома). Л., 1972, с. 20.

чала XV в., можно, на мой взгляд, оценить как апогей Средневековья, как момент, когда общественная духовная устремленность — устремленность средневековая, «вечностная» по своей сути — достигает ориентации *на настоящее*. Ранее того значительную роль в культуре играло идеальное прошлое; после того заметно возрастает в общественном сознании доля идеального будущего. По мере роста этой устремленности к будущему (за счет сначала устремленности к настоящему, а затем и к самой вечности) русская культура утрачивает приобретенный ею в XIV в. средневековый «личностный» характер, приобретая средневековый же «социологический», — до тех пор, пока вовсе не перестает быть средневековой.