

И. Ф. МЕЙЕНДОРФ

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

За последние два десятилетия движение византийского исихазма и его историческая роль привлекли внимание ученых во многих странах. Недавно появившийся в «Revue des études byzantines» библиографический обзор о паламизме охватывает более двухсот книг, статей и изданий текстов, хотя обзор и не полон, поскольку автор почти не знаком с литературой вопроса, появившейся на славянских языках, и вообще не касается искусствоведения.¹

Помимо чисто богословских вопросов, относящихся к самому содержанию учения, утвержденному серией константинопольских церковных соборов в XIV в., к его месту в историческом развитии восточного христианства и его отношению с Западом, вышеуказанная ученая литература касается природы византийского «гуманизма», которому противопоставляется «исихазм», а также тесно связанного с «гуманизмом» вопроса о «Палеологовском ренессансе» в области искусства и о его соотношении с современным ему искусством Сербии, Болгарии и Северо-Восточной Руси. Многие искусствоведы обсуждают вопрос о связи между развитием искусства в конце XIII и в XIV в. и духовно-интеллектуальными течениями этой эпохи. Роль исихазма в этом развитии оценивается

* За последние годы движение исихастов в Византии и славянском мире привлекает к себе пристальное внимание искусствоведов, литературоведов, историков общественной мысли — как византинистов, так и славистов. В понимании того, что такое исихазм и когда он возник, в каком отношении он находился к официальной церкви, обнаружили крупные разногласия. Тем больший интерес в этой связи имеет печатаемый здесь доклад американского специалиста по исихазму профессора И. Мейендорфа, прочитанный им 10 августа 1973 г. на заседании Византийской группы Ленинградского отделения Института истории АН СССР в Ленинграде. Думаем, что многие уточнения, вносимые в определение того, что следует понимать под исихазмом, будут на пользу научным спорам. Редакция считает необходимым напечатать доклад американского ученого без каких-либо изменений и сокращений, однако обращает внимание читателей ТОДРЛ на то, что с некоторыми суждениями докладчика она не может согласиться. В частности, редакции кажется несколько наивной, с точки зрения советской исторической науки, постановка вопроса о том, какое значение для возвышения Москвы имели церковные дела, или неточная характеристика политики московских князей до 70-х годов XIV в. как «протатарской», суждения о некоторых исконных свойствах человека и некоторые другие. Редакция целиком присоединяется к последним словам американского профессора, что «взаимопонимание и взаимное уважение представителей разных специальностей являются условиями подлинного научного творчества». — *Ред.*

¹ D. Stiernon. Bulletin sur le palamisme. — *Revue des études byzantines*, 30, 1972, pp. 231—341.

по-разному. В науке также возникает вопрос о «политическом исихазме» как о движении, определявшем не только религиозно-культурные взгляды людей XIV в., но и их социально-политическую деятельность, выходящую далеко за пределы самой Византийской империи и сыгравшую значительную роль в процессе образования Северо-Восточного централизованного русского государства, а также в установлении отношений между этим государством и Византией, Золотой Ордой и Литовским великим княжеством. В связи со всеми вышеуказанными вопросами неизбежно и обсуждение проблемы о роли византийского и славянского монашества в социально-экономической жизни общества не только Византии, но и славянских стран. Эту роль вряд ли можно объяснить упрощенными схемами. Во всяком случае наше знакомство с событиями XIV в. не позволяет сделать окончательных выводов. Так, на Руси проблема «стяжательства» и «нестяжательства» была тогда только поставлена, а ее всесторонние импликация выяснятся позднее.

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

1. Что такое исихазм?

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

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

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

* Здесь «взгляд» — в точном соответствии со значением позднелатинского *intuitionem*. — *Ред.*

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

Факт осуждения Оригена и Евагрия церковью (553 г.) решительно ограничил опасность, грозившую созерцательному монашеству уклониться в чистый платонический спиритуализм, но отнюдь не упразднило популярности исихазма в среде христианского монашества, о чем свидетельствует огромное количество памятников духовной литературы, имевшей столь большое распространение и в славянских странах. Понятие монаха-исихаста, или отшельника, живущего отдельно от монашеского общежития («киновии»), стало общеизвестным и юридически определенным (см.: Юстиниан, Новелла 53).² Конечно, в основной своей части исихазм освободился от «оригенизма»: «умное делание» стало пониматься не в смысле развоплощения, а как приобщение к «воплощенному Слову» путем «молитвы Иисусовой».

2. В современной научной литературе термин «исихазм» часто определяет психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы», засвидетельствованный в среде византийского монашества в XIII и XIV вв. «Постоянная молитва» — одна из основных черт созерцательного монашества со времен Евагрия; «молитва Иисусова» есть постоянное обращение — в разных словесных сочетаниях — к Иисусу Христу, чье имя должно, по словам Иоанна Лествичника (VII в.), «прилепиться к дыханию». Это предписание иногда понималось буквально, в смысле использования дыхания как способа сосредоточить внимание и связать молитву с непрерывающейся функцией организма и тем самым достигнуть «постоянной молитвы».³ В отличие от платонического спиритуализма Евагрия этот психосоматический «метод» (*μέθοδος*) молитвы предполагает положительное отношение к телесному, материальному аспекту человеческой жизни. Он связан с традицией писаний, приписываемых Макарию Египетскому, и, весьма вероятно, употреблялся (в грубой, народной, почти магической форме) в среде мессалиан-богомилев. Обнаружив эту практику у византийских исихастов, Варлаам Калабриец назвал и их «мессалианами», или «пуподушниками» (*ορφαλόψυχοι*), что и вызвало

² О Евагрии и о древнем исихазме см.: A. Guillaumont. *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*. Paris, 1962; ср.: П. Минин. Главные направления древнецерковной мистики. — Богословский вестник, Сергиев Посад, 1911—1914; см. также труды: «Идеи обожения в древневосточной церкви» (Вопросы философии и психологии, 97, 1909, стр. 165—213); J. Meyendorff. *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris, 1959.

³ Первые подробные описания метода принадлежат Никифору Исихасту, современнику имп. Михаила Палеолога (*Περὶ φυλαχῆς καρδίας*, — J.-P. Migne. *Patrologia graeca*. t. 147. Paris, 1865, col. 945—966; далее — PG) и неизвестному автору конца XIII в. (см. текст и опровержение неправильной атрибуции его Симеону Новому Богослову: I. Hausherr. *La méthode d'oraison hésychaste*. — *Orientalia Christiana*, Roma, IX, 2, 1927).

апологию исихазма со стороны Григория Паламы.⁴ Сведёние термина «исихазм» к этой психосоматической практике приводит иногда к историческим недоразумениям. Так, патриарх Каллист, автор Жития Григория Синаита, со свойственным агиографам преувеличением, приписывает именно Григорию Синаиту введение «метода» в среду Афонского монашества;⁵ это неточное утверждение привело многих современных историков к убеждению, что исихазм был именно «Синайским» новшеством, введенным на Афон Григорием Синаитом. В действительности исихазм, в общем смысле, был вполне общеизвестным явлением,⁶ а в смысле психосоматического метода он был известен на Афоне во всяком случае со времен Никифора Исихаста, т. е. с конца XIII в. Григорий Синаит в лучшем случае был лишь одним из обновителей давно сложившейся практики.

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

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

4. Наконец, в науке встречается и четвертый смысл понятия «исихазм» — это «политический исихазм», т. е. социальная, культурная и политическая программа, проводимая в XIV в. видными византийскими деятелями и широко распространившая свое влияние в славянских странах.⁷ Существование именно такого движения мысли, выразившегося

⁴ См. подробно о началах спора между Варлаамом и Паламой в моей книге «Introduction à l'étude de Grégoire Palamas» (Paris, 1959, pp. 66—67, 195—229); текст трактатов Паламы «В защиту священо-безмолвствующих» (ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων) издан нами в серии «Specilegium Lovaniense» (30—31, Louvain, 1959; новое исправленное издание — Louvain, 1973).

⁵ Изд. И. Помяловского в «Записках историко-филологического факультета Санктпетербургского университета» (т. XXXV, 1896, стр. 1—64).

⁶ Об этом правильно напоминает М. В. Алпатов в статье: Искусство Феофана Грека и учение исихастов. — Византийский вестник, т. 33, М., 1972, стр. 194.

⁷ Г. М. Прохоров. 1) Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. От исихастских споров до Куликовской битвы. — Доклады Отделения этнографии, 2, Л., 1966, стр. 81—110; 2) Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке. — ТОДРЛ, т. XXIII, Л., 1968, стр. 86—108.

в деятельности столь крупных людей, как император Иоанн Кантакузин, патриарх константинопольский Филофей Коккин и митрополит киевский Киприан Цамблак — исторически несомненно. Несомненна также и связь между этим движением и победой Григория Паламы на соборах в 1341, 1347 и 1351 гг. Но, поскольку деятельность вышеуказанных лиц отнюдь не сводилась к практике «священного безмолвия» (*ἱερὰ ἥσυχία*), приложение к ним понятия «исихазм» требует уточнений и терминологических оговорок. Очевидно, во всяком случае, что первый описанный нами смысл понятия «исихазм» к ним не приложим в полной мере.

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

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

II. Исихазм и гуманизм

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

Это в первую очередь — признание особого и несменяемого авторитета древнегреческой философии и несколько романтическое благоговение перед наследием античности, всегда свойственное утонченно культурной, но узкой среде византийских аристократов-ученых, начиная с послеиконоборческой эпохи и кончая Гемистом Плифоном. К богословию среда гуманистов относилась по-разному: иногда она отличалась формальным бого-

словским консерватизмом, как в случаях с Фотием, Михаилом Пселлом, Георгием Метохитом и даже Гемистом Плифоном (хотя, по справедливому замечанию И. П. Медведева, Плифон в этом вопросе играл «чрезвычайно двусмысленную роль» — *personae duplicis*⁸), придерживаясь всех ортодоксальных позиций византийской церкви и, в частности, поддерживая антилатинскую полемику. Но в случае с Варлаамом возник конфликт с монахами, вызванный вначале, возможно, просто его личным темпераментом, но скоро получивший весьма широкий отклик — именно тогда, когда он затронул основы культурно-религиозного развития византийского общества и его отношения с Западом.

Интеллектуальный и духовный образ Варлаама нелегко описать. По приезду в Константинополь он, видимо, намеревался занять позицию, принятую в среде византийских гуманистов: активные занятия древней философией, сочетаемые с церковной ортодоксией.⁹ Но вовлечение его в переговоры о соединении церквей, а также неизгладимое влияние царящей тогда на Западе интеллектуальной атмосферы номинализма привели Варлаама к изменению своих первоначальных взглядов и вовлекли его в конфликт с монахами.

С одной стороны, Варлаам защищал так называемое «естественное богословие» (*theologia naturalis*), в силу которого «чем больше и лучше мы познаем гармонию мира вещей, тем глубже наше понимание божества»,¹⁰ но, с другой стороны — в отличие от западного томизма и под влиянием номиналистов, — он придерживался скептического взгляда на реальные возможности человеческого разума, а тем самым и на законность какого бы то ни было «доказательства» в области богословия. В этом отношении Варлаам был действительно человеком «Ренессанса» и связанной с ним секуляризацией культуры, хотя мне кажется невозможным согласиться с мнением И. П. Медведева, что варлаамизм содержал «предпосылки материализма»: ¹¹ Варлаамово мировоззрение было чисто идеалистическим в платоновском смысле. Практически оно приводило, как это мы видим на примере Гемиста Плифона, к спиритуальной и интеллектуальной отчужденности от исторической реальности или же к сознательному утопизму, основанному на созерцании «мира идей».

Основным отличием взглядов Григория Паламы от варлаамизма следует считать унаследованное Паламой от греческих отцов церкви учение об особой функции в человеке, определяемой как «духовный разум» или «образ божий», позволяющей иметь непосредственный «опыт бога», независимый от «созерцания тварей», а также учение Паламы о человеке как о цельном психо-соматическом существе; это учение отличается от платоновского идеализма, определяющего человека как «душу, содержащуюся в теле, как в тюрьме», и предполагает, что весь человек предназначен к общению с божественной жизнью. Бог стал плотью, чтобы сама плоть могла стать божественной.

В этом смысле к паламизму можно законно приложить понятия «христианского гуманизма» или даже «христианского материализма». Палама никогда не отрицал необходимости изучать материальный мир, ценность которого неизбежно предполагалась его подходом к природе человека.

⁸ И. П. Медведев. Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского города, Л., 1973, стр. 113.

⁹ См. об этом нашу статью «Les débuts de la controverse hésychaste» (Byzantion, XXIII, 1953, pp. 87—120); см. также «Introduction à l'étude de Grégoire Palamas» (pp. 65—67).

¹⁰ И. П. Медведев. Мистра, стр. 104.

¹¹ Там же, стр. 105.

Он относился с уважением к «Логике» и «Физике» Аристотеля и даже гордился похвалами, полученными им в молодости от Феодора Метохита, признанного главы «гуманистов» предшествующего поколения.¹² Но «познание тварей», по Паламе, есть именно человеческая функция, проявление цельности человеческой природы: оно может дать лишь относительное, «второстепенное» знание над-мирной, божественной реальности. Бог, в своей абсолютной трансцендентности, не отождествлен ни с чем тварным. Его можно познать только в личном — «лицом к лицу» — опыте тому, кто свободно ищет этого опыта в своем «духовном разуме».

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

Д. С. Лихачев удачно применяет к византийской культуре этого времени (особенно к так называемому южнославянскому влиянию на Русь) понятие «Предвозрождения», подчеркивая при этом, что в Восточной Европе «Предвозрождение» было явлением самостоятельным и отнюдь не только предвосхищением «Возрождения», т. е. секуляризации культуры. В византийском и восточнославянском мире «Предвозрождение» так и не перешло в «Возрождение». Оно отразило «общий интерес к человеку», к его личности со всеми ее проявлениями — эмоциями, душевными и материальными потребностями, творческой энергией и т. д., — но не оторвалось от религиозных корней средневековой культуры. В отношении споров между паламитами и варлаамитами Д. С. Лихачев¹³ прав, указывая на то, что «и у тех, и у других мы можем заметить „знамения нового времени“ — явление, типичное для эпохи восточноевропейского Предвозрождения», и что, следовательно, не следует слишком резко разграничивать влияние тех или других на отдельные проявления культурной или общественной жизни того времени. Но, усматривая «историческую оправданность воззрений тех и других»,¹⁴ Д. С. Лихачев не учитывает того факта, что победа варлаамитов несомненно означала бы решительный переход от Предвозрождения к Возрождению и что именно паламизм, остановив этот переход, решительно способствовал тому, что византийская и восточноевропейская культура осталась культурой «Предвозрождения».

III. Исихазм и искусство

За последние годы вопрос о соотношении византийского исихазма и «Палеологовского ренессанса» в искусстве вызывает живой интерес и даже острые споры. Содержание этих споров между искусствоведами хорошо описано М. В. Алпатовым.¹⁵ Как известно, многие историки византийского искусства, включая самых авторитетных, указывают на «оскудение», «иссушение» и «жесткий академизм», водворившиеся в изобразительной живописи начиная с середины XIV в. и заменившие собою стилистический «ренессанс» конца XIII и первых десятилетий XIV в. Поскольку наиболее значительным духовным событием в Византии в се-

¹² Против Григоры, I: ркп. Coisl. gr., 100, Fol. 236; воспроизведено также в «Похвале Паламе» Филофея Коккина (PG, t. 151, Paris, 1865, col. 559D—560A).

¹³ Концепция Д. С. Лихачева особенно ярко выражена в книге «Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили» (Л., 1973, стр. 75—127).

¹⁴ Там же, стр. 111—112.

¹⁵ М. В. Алпатов. Искусство Феофана Грека и учение исихастов. ВВ, 33, 1972, стр. 190—194.

редине века была победа богословия Григория Паламы и поскольку большинство историков имеет определенное представление об «аскетически-монашеской» природе «исихазма», «иссушение» стиля связывается именно с этой победой.¹⁶ Но против этой схемы выставляются довольно веские аргументы: «иссушенно-академический» стиль иногда наблюдается и в начале XIV в. (Кахриэ-Джами), а «ренессанс» продолжается еще в XV в Мистре и в лице великого Феофана Грека дает неожиданно гениальные плоды на Северной Руси; причем в лучших современных работах о Феофане и об Андрее Рублеве утверждается несомненная связь этих великих творцов искусства с монашескими кругами, в которых влияние исихазма было преобладающим. Чтобы объяснить это видимое противоречие, выдвигается мысль, что в лоне самого исихазма имелись два течения: существовали будто бы «истинные исихасты», вроде Григория Синаита, которые «отказывались принимать участие в догматических спорах»,¹⁷ и схоласты-паламиты. Покинув Византию и распространив свое влияние в славянских странах, «истинные исихасты», и только они, имели решающее значение в развитии искусства Феофана и Андрея Рублева. Этот взгляд имеет очевидное преимущество в том смысле, что он избегает упрощенной интерпретации исихазма как монашеского мракобесия и признает, что корни исихазма находятся в самой природе восточного христианства и даже христианства вообще и что в этом смысле исихазм сам по себе не имел отрицательного влияния на христианское искусство. Спорным пунктом тут является противоположение между «истинными» исихастами и «схоластами»-паламитами.

Как было показано выше, различие «исихазма» как формы древне-христианского созерцательного монашества и системы понятий, выработанных Паламой в полемическом контексте, есть различие вполне законное. Вполне понятно и то, что паламизм как система понятий вряд ли был на уровне интересов церковных и общественных деятелей в славянских странах. Содержание русских и южнославянских монастырских библиотек того времени показывает, что произведения чисто догматического или философского характера как Паламы, так и других бесспорно авторитетных отцов церкви сравнительно редко переводились и несомненно меньше читались среди славян, чем среди византийцев. Попытка установить связь между византийскими богословскими спорами и тверской «распрей о рае» между новгородским архиепископом Василием Каликой и тверским епископом Феодором Добрым мне кажется неубедительной: «спор о рае» был, возможно, связан с возникновением еретических движений на Руси,¹⁸ но в сущности это был элементарный спор русских «книжников», может быть, интересный сам по себе, но стоящий совсем в стороне от настоящей богословской мысли в Византии.

Как система понятий паламизм был мало доступен и даже мало полезен в славянских странах, где чисто богословских проблем, собственно, не возникало. Иначе можно было бы быть уверенным в том, что византийский патриархат, руководимый убежденными паламитами, позаботился бы о распространении соответствующей литературы. Достаточно

¹⁶ Очень ясно это объяснение исторического развития византийского искусства выражено В. И. Лазаревым, см.: История византийской живописи, I, М., 1947, стр. 225.

¹⁷ М. В. Алпатов, Искусство Феофана Грека и учение исихастов, стр. 194; ср. сходный взгляд Н. К. Голейзовского в статье: «Исихазм и русская живопись XIV—XV вв.» (Византийский временник, т. 29, М., 1968, стр. 196—210).

¹⁸ См. об этом вопросе основательные замечания: А. И. Клибанов, К истории русской реформационной мысли (Тверская распря о рае XIV в.). — Вопросы истории религии и атеизма, т. 5, М., 1958, стр. 233—263.

указать на активнейшее участие в русских делах патриарха Филофея Коккина, одного из самых плодовитых византийских полемистов и автора «Энкомиона» Паламе, который не считал нужным распространять богословско-полемические произведения (даже свои собственные) на Руси, где другие его произведения — особенно гимны и молитвы — пользовались большой популярностью.¹⁹ Из богословско-полемической литературы только статьи «Синодика» о постановлениях собора 1351 г., а также краткие сочинения, излагающие основные положения паламизма без пространных комментариев, попадали в руки славянского читателя.

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

Имелось ли это различие в Византии? Не в смысле принципиальном или идеологическом. Среди паламитов, пользовавшихся поддержкой Иоанна Кантакузина, существовали разделения, пример тому — преимущественно политический конфликт между патриархами Каллистом и Филофеем. Однако нигде не видно такого конфликта, который мог бы отразиться на богословских взглядах участников или на стиле искусства. В окружении Кантакузина и Паламы существовали такие люди, как Николай Кавасила, дипломат и гуманист, мало занимавшийся полемикой, но составлявший свои известные произведения («Жизнь во Христе», «Объяснение божественной литургии»), которые могут рассматриваться как классические образцы паламитского духовного руководства для мирян. Сам Палама не только занимался полемикой, но и как архиепископ Фессалоники произнесил проповеди самого общего содержания: сборник этих проповедей — еще мало использованный, но очень богатый источник для изучения общественной жизни города в 1350—1359 гг.²⁰ Здесь Палама выступает не как фанатик-монах и не как полемист; во всем сборнике полемический вопрос об «энергиях» затронут только два раза и то вскользь. Следует также вспомнить о деятельности «кружка Кантакузина» в Мистре, где под эгидой бывшего императора переводились на греческий язык западные мыслители, переписывались наравне с произведениями Паламы авторы классической древности и украшались фресками церкви Перивлепты и Пантанассы.

При наличии таких данных мне кажется наиболее правильным суждение И. П. Медведева о том, что «конкретные формы воздействия исихазма на живопись остаются недостаточно выясненными».²¹ Вероятно, что это воздействие было не всюду одинаковым не потому, что в самом исихазме существовали достаточно основательные противоречия, а потому, что общие культурные и экономические условия были разными в различных частях Восточной Европы. Я отнюдь не исключаю также в некоторых случаях аскетико-ригористическое влияние монашества, но это влияние не ограничено именно этим временем: оно может объяснить наличие (во все времена) искусства второстепенного,

¹⁹ Ср.: Г. Прохоров. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина. — ТОДРЛ, т. XXVII, Л., 1972, стр. 120—149.

²⁰ Издано частично в PG (т. 151) и частично отдельным изданием (Σ. Οἰκονόμος. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, ἐπιβλ. αὐτῶν. Афины, 1861); ср. наш анализ проповедей в «Introduction à l'étude, de Grégoire Palamas» (pp. 389—397).

²¹ И. П. Медведев. Мистра, стр. 136.

«народного», каковое изобилует, например, на Афоне. В средние века великие памятники искусства требовали финансовой поддержки императоров или частных меценатов, а именно такую поддержку было нелегко найти в Византии с середины XIV в. Но этого конечно нельзя сказать о славянских странах — Сербской империи или Болгарском царстве или же, наконец, о молодом и скопидомном Великом княжестве владимирском, имевшем средства и культурную амбицию для привлечения лучших мастеров из Византии, для богатых вкладов в монастыри и на постройку церквей и соборов. Наконец, появление гениев искусства вообще не может быть объяснено только внешними обстоятельствами, а является отчасти тайной развития национальных культур.

Для выяснения соотношения между религиозно-общественным, духовным и интеллектуальным движениями, не вполне точно сводимыми к понятию «исихазм», и развитием искусства следует, по-моему, иметь в виду самую специфику именно византийского, или восточнохристианского, православного искусства. Развитие этого искусства немыслимо вне религиозно-богословских верований и убеждений его творцов, а также тех людей (заказчиков, участников богослужения, поэтов, гимнографов и т. д.), в жизни которых это искусство занимало значительное место. Разделение между эстетикой и личными убеждениями было немыслимо ни в византийском, ни в западном средневековом мире: это разделение появилось именно как один из плодов западного «Ренессанса». Рядовой византиец не мог видеть красоты древнегреческой статуи: он видел в ней идола. Некоторые византийские гуманисты несомненно наслаждались, читая Гомера, хотя не верили в реальность древних мифов, но такое разделение эстетики от убеждений существовало в узком кругу и имело малозначительное влияние на общество. Конечно, оно содержало в себе потенцию новой культуры и объясняет влечение византийских гуманистов к Италии, начавшееся именно в XIV в. (Димитрий Кидонис), но оно находилось во внутреннем конфликте с византийской культурой как таковой, с ее внутренней цельностью и последовательностью. Говоря в категориях Д. С. Лихачева, «Предвозрождение» в Византии так и не перешло в Возрождение.

Для понимания сущности византийского и связанного с ним восточно-европейского средневекового искусства необходимо учитывать цельность мировоззрения, объединявшего и мысль, и искусство. Важным элементом этого мировоззрения было богословие образа, или «иконы», унаследованное от антииконоборческих споров VIII—IX вв. и основанное на самом главном пункте христианского учения: божественный Логос стал человеком, а тем самым стал и видимым, т. е. также изображимым, не переставая при этом быть трансцендентным.²² Это основное положение определяло сущность образа и задачу художника: оно требовало от последнего некоего «умозрения в красках». Именно эта специфическая черта византийского искусства заменилась в искусстве западного «Ренессанса» независимыми автономными эстетическими исканиями.

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

²² Более подробно об этом см. в нашей книге «Christ in Eastern Christian Thought» (Washington—Cleveland, 1969, pp. 132—148; французское издание: *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris, 1963).

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

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

IV. «Политический исихазм»

Допустимо ли парадоксальное словосочетание «политика» и «исихазм», или «безмолвие»? Употребленное Г. М. Прохоровым, при необходимом различии между исихазмом «политическим» и «собственно исихазмом»,²³ оно отражает факт существования в Византии и в восточноевропейских странах движения религиозных зилотов, не ограничивавшихся только аскетизмом, «выходом из мира» и созерцанием, но преследовавших общественную и международную деятельность. Поэтому назвать их исихастами можно только условно: ни Иоанн Кантакузин, ни патриарх Филофей, ни Николай Кавасила не были «собственно исихастами», или безмолвниками, каковыми были Григорий Синаит и Сергий Радонежский, но между ними и исихастами существовала духовная близость и общее понимание смысла общественной и личной жизни человека. Как мы уже видели, разница была в личных призваниях, индивидуальных способностях, общественном положении, политических обстоятельствах и национальных культурах, но не в идеологии: во всяком случае, пока нет исторических данных, чтобы утверждать, что идеологическая разница действительно между ними существовала.

В отношении внутренней политики Византийской империи значение союза Иоанна Кантакузина с паламитами оценивается по-разному, но упрощенная схема, защищаемая некоторыми историками, полагающими, что этот союз объясняется только общими интересами крупных землевладельцев — феодалов и монастырей, — принята быть не может. Существует слишком много данных о социальной неоднородности партии Кантакузина, о присутствии как паламитов, так и антипаламитов среди его друзей и врагов, о принципиальной «нестыжательности» части византийского монашества (именно исихастов), о продолжающейся политиче-

²³ Г. М. Прохоров. Исихазм и общественная жизнь в Восточной Европе в XIV веке, стр. 87.

ской роли Кантакузина после его отречения в 1354 г.²⁴ Но можно сказать с достаточным основанием, что и Кантакузин, и поддерживающая его церковная партия, — в отличие от их противников, сгруппировавшихся вокруг двора Иоанна V Палеолога, — отказывались подчинять интересы церкви интересам чистой политики. Так, стремясь, как и все их соотечественники, защитить Византию от турок, они не соглашались на любые средства для достижения этой цели и, в частности, — на церковную унию, требовавшую компромисса в вере как условие западного крестового похода. В результате их политика иногда расценивалась их противниками как «антизападная» и «протурецкая». В этом пункте существует несомненный параллелизм с реалистически «протатарской» политикой Московского княжества в первую половину XIV в., поддерживаемой главным «агентом» Византии на Руси — «митрополитом киевским и всея Руси», назначаемым из Константинополя.

Роль константинопольской «вселенской» патриархии и сложной сети ее административного и дипломатического аппарата необычайно возросла в течение последнего, палеологовского, периода Византийской империи.²⁵ Этот рост влияния именно константинопольской церкви, которая в прошлом была обязана своим престижем только империи — она была «Новым Римом», городом «царя и сената» (правило 28 Халкидонского собора, 451), — может показаться странным: империя переживала конечную степень унижения и не была в состоянии поддержать авторитет церкви. Но этому процессу есть историческая аналогия: рост престижа и власти «старого Рима» после падения Западноримской империи перед лицом варварских нашествий в V и VI вв. Деятельность пап Льва Великого и Григория Великого, продолжавшая объединительную роль императорского Рима и распространявшаяся на весь Запад, вряд ли была бы возможна, если бы сильная императорская власть продолжала существовать на Западе. Так и в последний период Византии церковь унаследовала престиж исчезающей империи. При этом она не переставала поддерживать имперский принцип как таковой до тех пор, пока он, хотя бы номинально, существовал в общественном сознании византийцев и славян. Даже после 1453 г. церковь останется символической, хотя и плененной, «Византией после Византии».

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

Во-первых, возвышение авторитета и престижа византийского патриарха проводилось систематически и сознательно распространялось не только на клир русской церкви, но и на «возлюбленных и вождельных сынов нашей мерности», т. е. на русских князей.²⁶ Патриаршая власть определялась, согласно теории «всеобщего руководства» (*κτδεμονία πάντ ων*) постоянно провозглашающейся в актах патриархата XIV в. Если ее пони-

²⁴ См. нашу книгу: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, pp. 120—128, 396—397; G. Weiss. Ioannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch... Wiesbaden, 1969; а также доклады на Византийском съезде в Бухаресте, 1971 г.

²⁵ G. Ostrogorsky. History of the Byzantine State. 2nd ed. New Brunswick, 1969, p. 487.

²⁶ См., например, Грамоту патриарха Филофея 1370 г. с увещаниями князьям повиноваться митрополиту Алексию (РИБ, т. VI, СПб., 1880, Приложение 18, стлб. 109—110).

мать буквально, эта теория предполагала, что константинопольский патриарх стал настоящим восточным папой, управляющим всем миром через посредство своих наместников-епископов. «Бог поставил нашу мерность предстоятелем всех, во всей Вселенной находящихся христиан, — пишет патриарх Филофей русским князьям, — попечителем и блюстителем их душ, и все зависят от меня как общего отца и учителя... Но поелику одному... человеку невозможно обходить всю Вселенную, то мерность наша избирает лучших и отличающихся добродетелью лиц, поставляет и рукополагает их пастырями, учителями и архиереями и посылает их в разные части Вселенной».²⁷ Правда, такие формулировки, явно противоречащие византийскому каноническому праву, а также основным положениям византийской же антипапской полемики, отдавали дань византийской склонности к риторическим гиперболам, но они должны были производить впечатление на славян.

Как известно, через посредство своих ставленников: галичанина — митрополита Петра (1308—1326 гг.), сановного и влиятельного грека — митрополита Феогноста (1328—1358 гг.) и русского боярина — митрополита Алексия (1354—1378 гг.) — Византия систематически поддерживала объединительную и до 70-х годов протатарскую политику московских князей и тем самым оказала значительное, если не решающее, влияние на образование централизованного великорусского государства.

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

²⁷ Там же, стр. 111—112. Подобные же выражения систематически употреблялись уже патриархом Афанасием I (1289—1293, 1303—1309), одним из главных вдохновителей византийского исихазма (см.: Палама. Триады, I, 2, 12; ср. нашу книгу: Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, p. 34). Переписка Афанасия с императором Андроником II издана: А. М. Talbot. Dumbarton Oaks Texts. Washington, 1973). Теория «всеобщего руководства» постоянно встречается в актах патриархов-исихастов XIV в. (см. Грамоту патриарха Филофея 1354 г. — РИБ, т. VI, Приложения, стлб. 41—42; Соборное определение патриарха Каллиста 1361 г. — Там же, стлб. 71—72; Грамоту патриарха Автония 1393 г. — Там же, стлб. 235—236, и т. д.).

Золотой Ордой, Кавказом и Черноморьем, где важную роль играла генуэзская торговля. Во всяком случае последовательно промосковской византийская политика была тогда, когда в Константинополе главенствовала партия исихастов и Кантакузина; нарушалась эта политика партией Палеологов.²⁸ Таким образом, Кантакузину и его окружению Москва отчасти обязана тем, что она стала «Третьим Римом». Некоторые русские книжники это понимали и составили связанную с именем патриарха Филофея легенду о «белом клобуке».

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

Но, как это хорошо показал Г. М. Прохоров в работе о «Повести о Митяе»,²⁹ византийская политика, все еще руководимая Кантакузиным и Филофеем,³⁰ несколько изменила тактику в 70-х годах XIV столетия. Важно то, что эта тактическая перемена, вызванная коренным изменением в соотношении сил между Москвой, Литвой и Золотой Ордой, отражает принципиальную последовательность. Вооруженная борьба Москвы с Литвой достигла такой остроты, что митрополит Алексей, являвшийся главой Московского правительства, не имел фактической, да и нравственной возможности пользоваться своей духовно-канонической властью над территорией, занятой Ольгердом, и над Тверским княжеством. Назначение отдельного митрополита для Литвы становилось неотвратимым. Поскольку же церковь являлась единственным объединительным фактором между русскими землями, церковно-административное разделение означало бы конец единства Руси как таковой. Центробежные силы были чрезвычайно сильны не только в Литве, где митрополита Алексия перестали чувствовать «своим», но и в Москве, где образовалась сильная партия московского сепаратизма, стремящаяся к созданию «великорусского государства» и «великорусской митрополии», что означало бы отказ от общерусского «киевского» наследия. Чтобы избежать краха церковно-общественной программы, существовавшей уже веками, на которую многие византийцы возлагали большие надежды как на возможное убежище и источник спасения православия, патриарх Филофей в 1376 г. назначил Киприана Цамблака «митрополитом киевским и литовским», еще при жизни митрополита «киевского и всея Руси» Алексия. Этот шаг, воспринятый некоторыми как отказ от принципа единства Руси, оказался тактическим приемом. Киприан был по происхождению болгарин. Его

²⁸ Это особенно ясно вытекает из истории попыток создать особую, независимую от «митрополита киевского и всея Руси» (проживающего в Москве) митрополию «Литовскую». Литовская митрополия устанавливалась в 1316, 1330 и 1354 гг. правительством Палеологов и упразднялась в 1347 и 1361 гг. Кантакузиным и Филофеем (см. нашу работу: *Alexis and Roman: a Study in Byzantino-Russian Relations (1352—1354)*. — *Byzantinoslavica*, XXVIII, 2, Prague, 1967, pp. 278—288.

²⁹ Г. М. Прохоров. Повесть о Митяе-Михаиле и ее литературная среда. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1968.

³⁰ О влиянии бывшего императора Иоанна Кантакузина на общественные и церковные дела после его отречения в 1354 г. см. нашу работу: *Projets de concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*. — *Dumbarton Oaks Papers*, 14 (1958), pp. 149—177.

кандидатура была приемлемой для Литвы, но из Константинополя ему была дана инструкция сохранить полностью единство русской митрополии и внутри ее соблюдать фактический примат Москвы. Это, как известно, ему удалось сделать только ценой продолжительной борьбы с московским сепаратизмом, нашедшим выражение в истории со злополучным московским кандидатом в митрополиты Михаилом-Митяем и в кратковременной карьере «великорусского митрополита» Пимена.

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

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