
В ЗЕРКАЛЕ КУЛЬТУР

А. А. КАЗАКОВ

ПУТИ ИСИХАЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ: ПОПЫТКА ОСМЫСЛЕНИЯ

Статья представляет собой обзор истории распространения исихазма в средневековой Руси. Автор сосредотачивает внимание на отличительных чертах исихастского созерцания и пытается проследить его присутствие на Руси вплоть до XVII в.

Ключевые слова: *средневековое русское монашество, исихазм, русское православие, история русской церкви, русско-византийские связи.*

Заметки В. В. Библихина о беседах с А. Ф. Лосевым сохранили интересное упоминание об исихазме, с которым он, вероятно, был знаком не понаслышке: «Слишком долгий, до психического истощения, пост, и в мозгах тоже ничего нет, так что надо вообще отбросить всякую мысль. Я знал афонских монахов, которые проповедовали исихию и обучали меня. Но я ведь пошел по части науки. А то ведь надо было бы все оставить. Добиваться сердечной теплоты путем сведения ума в сердце – это требует многолетней практики. <...> Здесь Иисусова молитва повторяется бесконечно, тысячи раз. Сначала вслух, потом замирают слова. Потом молитвенники тонут в этом океане божественного света, ничего не видят и не слышат» (Библихин 2004: 163).

Опыт А. Ф. Лосева об исихазме имеет два важных момента. Во-первых, исихастская духовность абсолютно мистична: покаянная аскеза и беспрестанно творимая в безмолвии-исихии (от греч. ἡσυχία) умная молитва приобщают подвижника к богопознанию, видению нетварного света, который в свою очередь преобразует тварную человеческую природу подвижника, «и оумно всяко является естество, якоже прѣжде прѣступленіа бяше Адамъ, онъ прѣотець нашъ» (Сырку 1911: 15). Во-вторых, противопоставление «иси-

хии» и «науки» говорит о том, что мистический опыт непроницаем для одних лишь интеллектуальных усилий (хотя мистическое откровение может стать основой интеллектуального поиска в духе святоотеческой традиции, как то было у Григория Паламы). Возможности интеллектуального познания исихастской духовности, таким образом, изначально ограничены и сводятся к выявлению внешних признаков, по которым та или иная аскетическая традиция может быть распознана как исихастская.

Это затруднение не ослабляет ученого интереса к исихазму как феномену средневековой духовной жизни, при том что многие попытки найти следы исихастского влияния в культуре явно неудачны. Тем не менее для интеллектуальных подступов к исихазму распознавание следов составляет насущнейшую, но непростую задачу. Среди первейших признаков исихазма выделяют отшельничество и молитву: «Исихазм восточных монахов... – это духовность, основанная на “единословной молитве”, или “молитве Иисусовой”, воспринимаемой как путь к Богу, превосходящей “псалмопение”, практикуемое монахами в общежительных монастырях» (Мейендорф 2013: 646–647). Пустынничество, однако, не есть достаточный признак исихазма. Принадлежавший исихастской традиции Нил Сорский (1433–1508), сообщая о своих предшественниках на поприще умной молитвы, пишет, что среди них были не только «въ внутреннихъ пустыняхъ жившии въ уединѣніи», но и «иже в манастирехъ бывшии, и не точію иже [дѣланіа] вдалѣ отъ мира пребывающихъ, но иже въ градѣхъ сущихъ». К последним он отнес авторитетного среди исихастов Симеона Нового Богослова (949–1022), подвизавшегося в общежительном Студийском монастыре в Константинополе (Боровкова-Майкова 1912: 12–13). Столь же непросто обстоит дело и с Иисусовой молитвой – привычной частью монашеской аскезы и необходимым, но отнюдь не достаточным элементом исихастской практики. Конечно, термин «исихазм» можно трактовать крайне расширительно, отождествляя его с иноческим аскетизмом в целом, в том числе с тем, который не имеет внешних признаков мистической направленности.

Этот подход порождает своеобразные казусы: например, Феодосия Печерского (?–1074) называют «первым русским подвижником, который обратился к идеологии византийского исихазма, чтобы строить на его основе мировоззрение молодого христианского государства. Он являлся основоположником оригинального древ-

нерусского исихазма, ориентированного на практическое достижение “обожения” плоти, а также на деятельное участие в жизни церкви и государства» (Жиртуева 2020: 15). Подобные утверждения, очевидно, не только не способствуют прояснению вопроса об исихастской традиции, аскетико-мистической в своем существе, но, сводя феномены духовной жизни к одной лишь «идеологии», еще больше запутывают ситуацию. Не совсем ясно, что за «идеологию» несет с собой византийский исихазм, как конкретно он мог влиять на формирование «мировоззрения» в домонгольской Руси. Столь же темен вопрос о различиях между «византийским» и «оригинальным древнерусским» исихазмом. Если дело только в «практическом достижении “обожения”», то никаких различий вывести невозможно: обожение, благодаря которому «человек может проникаться Божественными энергиями и соединяться с Богом» в христианской традиции «составляет существо святости» в целом (Живов 1994: 70–72). Исихастская практика мистического соединения подвижника с благодатными Божественными энергиями, разумеется, также основывается на открытости Творца твари и возможности обожения. Однако ни в том, ни в другом случае невозможно найти чего-то специфически древнерусского.

Духовность преп. Феодосия, очевидно, лишена каких-либо присущих только исихазму черт, а была примером обычного монашеского подвига: «Трудовая, деятельная жизнь Феодосия больше всего бросается в глаза, она заполняет преимущественно страницы пространного его жития». При этом подвижник «в молитве черпает источник сил», но сохранившиеся свидетельства не позволяют сделать «никаких заключений о мистическом характере молитвы Феодосия или о каких-либо высоких состояниях созерцания» (Федотов 1990: 61). Правда, в рассказе Киево-Печерского патерика о князе Николе Святоше, принявшем постриг три с небольшим десятилетия спустя после кончины преп. Феодосия, упоминается, что инок-князь «въ устѣхъ же всегда имяше молитву Иисову беспрестани: “Господи Иисусе Христе, сыне Божій, помилуй мя!”» (Абрамович 1911: 83). Однако простого свидетельства о молитве Иисусовой явно недостаточно для вывода о присутствии исихастской аскезы в Киево-Печерском монастыре XII в., ведь ни о каких мистических состояниях здесь не сообщается. Кроме того, приведенный отрывок был внесен в текст патерика составителем поздней редакции

1462 г., а в первоначальном тексте он отсутствовал (Ольшевская, Травников 1999: 29).

Характер аскезы киево-печерских постриженников в домонгольский период следует связать с особенностями византийской миссии на Руси. В. М. Живов обратил внимание на неоднородность византийской культуры, становление и история которой представляли собой непрекращающуюся череду конфликтов последователей «гуманистического» и «аскетического» начал. Заметно упрощая, можно сказать, что для «гуманистов», преимущественно столичных интеллектуалов, было характерно стремление к синтезу античной образованности с христианским вероучением, тяга к «богословской изощренности» и приверженность «идее вселенской империи». «Аскеты» же больше тяготели к традициям раннего христианства, с недоверием, а то и неприязнью относились к античному наследию, не отличались особой образованностью и, как следствие, не были искусными богословами. Им был свойственен дух подвижничества и ригористичность в вопросах церковной дисциплины. Из числа «аскетов», по всей вероятности, и вышли рядовые миссионеры, участвовавшие в обращении и утверждении в христианской вере восточных славян: «...в миссию, как правило, отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности, а распространение христианства среди варваров представлялось важнейшей задачей» (Живов 2002: 73–82).

Подвиги Феодосия Печерского вполне соответствуют духу византийской аскетической традиции, что явствует из эпизода его Жития об обычаях при дворе князя Святослава Ярославича. Пришедший некогда к князю преп. Феодосий возмутился – впрочем, довольно деликатно – увеселениями («овы гусленыя гласы испущающимъ, и инѣмъ мусикыйскіа гласящимъ, иныя же органны»), привычными для придворного обихода («якоже обычай есть прѣдъ князьмъ»), после чего князь «повелѣ темъ прѣстати» (Абрамович 1911: 50). Киево-печерский игумен следовал букве канона, воспрещавшего как подобные игрища, так и присутствие на них священнослужителей (Панченко 1973: 3–6), при том что подобные забавы были заимствованы из византийской придворной культуры (Успенский 1994: 29–30). В русле «аскетической» традиции пребывают и антикатолические взгляды Феодосия Печерского: он утверждает необходимость во что бы то ни стало воздерживаться от контактов с латинянами, в том числе и от браков с ними «занеже

не право вѣроуют и не чисто живоуть». Сосредотачиваясь преимущественно на нечестивости латинян, в особенности на их пищевых привычках, преп. Феодосий богословские различия с православными сводит к наличию у католиков догмата об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына (Савельева 2013: 268–272). Схожим образом обстояло дело с антилатинской полемикой и у византийских «аскетов», которым был свойственен «большой ригоризм, снижение значимости богословской и канонической проблематики... и превалирование обрядовой и бытовой регламентации» (Живов 2002: 78).

Невнимание к богословию, однако, объясняется не столько недостаточным уровнем образованности, сколько более общей тенденцией. В восточнохристианской традиции «богословие всегда понималось как опыт или приобщение, но не как чисто умозрительное знание» (Мейендорф 2013: 408). «Догматомъ глубина глубока, оумже безмлъвника въскачетъ небезбѣдно въ нихъ», – говорится в «Лествице» (Иоанн Синайский 2011: 157) – сочинении VII в., широко распространившемся на Руси, перевод которого был привезен митрополитом всея Руси Киприаном в 1390 г.¹ Богословие, если следовать «Лествице», связано с аскетико-мистическим опытом приобщения к Божеству и его тайнам.

Мистическое приобщение к божественным энергиям в исихастских практиках являет образец такого «опытного» богословия. Следы исихазма обнаруживаются в той же Лествице: «Исусова память да съединится дыханиу твоему, и тогда познаеши безмольвия ползу» (Иоанн Синайский 2011: 163). В данном случае речь идет не просто о произнесении Иисусовой молитвы, имеет место «соединение молитвы с телесным ритмом дыхания и сердца» (Федотов 1990: 171–172). Поэтому «термин “исихазм” используется современными историками для обозначения психосоматических практик, совмещаемых с Иисусовой молитвой в XIII и XIV вв.» (Мейендорф 2013: 647).

Распространение практики умной молитвы среди византийских иноков в это время связано с именем Григория Синаита (?–1346), который если не возродил, то обновил древнюю монашескую традицию. Примечательно, что, приняв иноческий постриг на Синае – там, где много веков прежде была составлена «Лествица», преп.

¹ Справедливости ради заметим, что «Лествица» была известна на Руси с домонгольских времен (Жуковская 1984: 104–105).

Григорий познакомился с исихазмом гораздо позже, на окраине восточнохристианского мира, на Крите, где повстречал местного анахорета старца Арсения (Сырку 1909: 5–9). Очевидно, «Лествица», хотя и содержала в себе упоминания об умной молитве, не была «учебником» исихазма, а являлась «общим аскетическим руководством, адресованным прежде всего монахам общежительных монастырей» (Живов 2013: 357)². Водительство старца Арсения для Григория Синаита знаменовало перелом в его духовной жизни: старец, исходя из своего опыта, показал различие между тем, что есть обычное монашеское «дѣланіе» и исихастское «видѣніе». Если первое включает в себя привычные элементы монашеской аскезы, такие как пост, молитва, труд, послушание, то второе, основываясь на безмолвной молитве Иисусовой и «блудении ума», есть мистическое созерцание нетварного Божественного света, открывающегося очищенному аскезой и углубленному в себя взору подвижника. Несколько позже, основав на Афоне скит и «млъчальницу себѣ сзиди», преп. Григорий, очищая ум и постигая умное делание, приходит к созерцанию невещественного света. Результатом упражнений в безмолвии и молитве стало то, что праведник от «оного осиявшися свѣта едино имать движение к самому Богу, и чюднымъ симъ и добрымъ измѣнением никакоже ощущает смѣренаго и земнаго и вещнаго сего телесе...» (Сырку 1911: 15).

Очевидно, ключевым моментом исихастского мистического созерцания является возможность богообщения. Стоит согласиться с исчерпывающим и точным по существу определением о. И. Мейендорфа, видевшего в исихазме «духовную школу, учившую, что Бог открывает Себя в непосредственном общении, когда человек обращается к Нему постоянно в искренней “монологической” молитве, называемой “умной” (νοερά προσευχή), или “сердечной молитвой”, заключающейся в присутствии *Имени* Божьего в сердце человека» (Мейендорф 2013: 498–499).

Такое определение исихазма, однако, не было единственным для самого о. Иоанна. Полемика Григория Паламы (1296–1359, с 1347 г. на Фессалоникийской кафедре) с Варлаамом Калабрий-

² Нередко появление переводов «Лествицы», сочинений Григория Синаита и иных на Руси XIV–XV вв. рассматривают как свидетельство распространения исихазма. Факт появления литературы, однако, не является свидетельством ее освоения в среде русского монашества: нет никаких признаков того, что на Руси «она читалась теми же “исихастскими” глазами, что и в Константинополе или на Афоне» (Живов 2013: 358).

ским и его последователями в первой половине XIV в. дала повод к употреблению понятия «исихазм» для обозначения паламитского богословия, «наиболее известным аспектом которого является различение сущности и энергий в Боге и утверждение о нетварности Божественных энергий» (Мейендорф 2013: 646–648). И хотя богословие Григория Паламы непосредственным источником имело его мистические практики, оно не было тождественно им. Не стоит забывать и о том, что далеко не все современники свт. Григория из числа монахов, практиковавших умное делание, разделяли его богословские идеи. Тем не менее, паламитское богословие, имея в основе своей мистический опыт богообщения, который подвергся нападкам и осмеянию со стороны «гуманиста» Варлаама в 30-х гг. XIV в., явилось ответом на брошенный им вызов. Исихастские споры, по мысли о. И. Мейендорфа, подвели черту под «дилеммой между “Афинами” и “Иерусалимом”, Академией и Евангелием, мудростью античности и живым мистическим христианским знанием» (Он же 1990: 126), завершив традиционное для византийской культуры противостояние «аскетов» и «гуманистов».

По существу, спор между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийцем носил гносеологический характер, в основе его был вопрос о возможности богопознания. Для свт. Григория богопознание было реальностью, многолетним опытом умного делания. Варлааму же, греку-униату, происходившему из Южной Италии и оказавшемуся в начале 1330-х гг. в Константинополе, где он планировал изучать наследие Аристотеля, такой подход казался в корне неверным. «Сверхсущностное Божество», согласно Варлааму, «не может быть объектом доказательств, и поэтому человеческий разум должен довольствоваться “диалектическими умозаключениями” и воздерживаться от любого абсолютного вывода». Богословие в понимании Калабрийца исключительно интеллектуально, подвижно лишь человеческим разумом, который не может выйти за собственные пределы для постижения Истины. Все богословские утверждения – относительны, сводимы фактически к частным мнениям (к их числу Варлаам относил и учение о филиокве: признав невозможность ни подтвердить, ни опровергнуть его, он пытался лишь «диалектически» сгладить остроту формулировок католического догмата ради заключения унии). Источником свидетельств об Истине он полагал Священное Писание и Предание, которые являются результатом откровения, дарованного Богом пророкам, апосто-

лам и святым отцам – «богословам опыта». К «богопросвещенным» отнес он и античных мудрецов: они, свидетельствуя о Божественном, тем не менее, признавали невозможность постичь его человеческим разумом. Эпоха святых отцов завершает период самораскрытия Божества человеку, и последующим поколениям не остается ничего иного, как сохранять переданные «богословами опыта» откровения (Мейендорф 2013: 546–563). Исихастские практики вызвали у него непонимание и недоумение: столкнувшись лицом к лицу с творцами умной молитвы, он обозвал их «пуподушниками»³.

Гносеологические установки Варлаама были абсолютно неприемлемы для Григория Паламы, богословие которого опиралось на святоотеческую традицию и личный аскетический опыт. Сущностно Божество, оставаясь непроницаемым для человеческого сознания, тем не менее, являло себя в тварном мире, важнейшее свидетельство тому – воплощение Иисуса Христа, «неслиянно и нераздельно» соединившего в единой Личности божественную и человеческую природы. «Человечество» Христа стало местом явления Его «божества», открыв возможность обожения тварной природы. Обожение и есть высшая форма богопознания, оно целиком мистично, чуждо каких-либо интеллектуальных усилий, но требует аскетического укрощения страстей. Аскетические упражнения позволяют достичь бесстрастия, результатом которого становится соединение с Творцом, но не природно (Божественная природа по-прежнему остается непроницаема для твари), а энергично – по благодати. Божественные энергии как зримое явление Божества – нетварны, соприродны ему, и в то же время открыты человеческому восприятию. «Первоначальным и исходным откровением этой формы была та эманация света, которая сопровождала Преображение Господне» (Живов 2013: 350–351). Утрируя, можно сказать,

³ Приемы, которые критиковал Варлаам, восходят, по-видимому, к «Методу священной молитвы и внимания» – сочинению XIII в. с практическими наставлениями в умном делании. Среди прочего, «Метод» предписывал направить «свой чувственный взор вместе со всем умом к середине живота, то есть на пупок». Это вызвало искреннее негодование Варлаама Калабрийского, писавшего «о соединении Господа нашего с душой, которое происходит внутри пупка чувственно ощущаемым образом при полном удостоверении сердца». Палама отмечал, что монахи, с которым довелось общаться Калабрийцу, «были из самых простых», но не отрицал действенности применяемого ими способа достижения энергичного богообщения (Мейендорф 2013: 569–585).

что для свт. Григория аскеза становится инструментом познания Истины, а совершенное познание Истины и есть пребывание в ней. Интеллектуалу Варлааму такой подход к богопознанию, основанный на энергийной открытости Божества чувственному восприятию, был непонятен и чужд.

Мог ли этот спор найти хоть какой-то отклик на Руси XIV–XV вв., быть понят в среде, где богословие не было сформулировано на теоретическом уровне, а античное наследие воспринималось как нечто богопротивное? Едва ли. Признаков того, что паламизм мог быть как-то адаптирован к русским реалиям эпохи Средневековья, не обнаруживается. Правда, обращали внимание на спор между новгородским архиепископом Василием Каликой и тверским владыкой Феодором Добрым о «чувственном» и «мыслимом» рае (Прохоров 1968: 103), в котором стороны якобы опирались на идеи Григория Синаита, противопоставлявшего «чувственный» или «эдемский» рай раю «мысленному» или «благодатному» (Там же: 88, прим. 17). Обнаруженное сходство, однако, едва ли указывает на непосредственную генетическую связь идей преп. Григория и его русских современников: едва ли последним были известны переводы сочинений Синаита. Исследователь, хорошо знакомый с византийскими источниками, упоминает свидетельство «варлаамита» Никифора Григоры о митрополите Киевском Феофане, который выступил против Григория Паламы и даже якобы «составил пространные возражения против паламитского богословия и послал их патриарху» (Мейендорф 1990: 155–156) – но неизвестно, насколько свидетельство Григоры правдиво.

Переводы сочинений, вышедших из-под пера участников спора или их последователей, не имели сколько-нибудь широкого распространения на Руси. Исключение – славянское переложение трактатов Давида Дисипата, подробно излагающего взгляды сторон на вопрос о сущности Фаворского света. Русские списки переводов Дисипата поздние, не ранее конца XV в., и находятся в конвое антилатинских сочинений (Прохоров 1979), что говорит о соответствующем восприятии полемики свт. Григория с Варлаамом. Очевидно, прав В. М. Живов, утверждавший, правда, на материале второй половины XVI в., что «для русских Палама был не создателем богословия монашеского делания, а защитником православия от “латинской ереси”» (Живов 2013: 357). Но вряд ли на Руси знали

о бегстве Варлаама после осудившего его собора 1341 г. в Италию, где он стал католическим епископом (Мейендорф 2013: 559).

Вскоре после константинопольских соборов середины XIV в. на Русь приходит Чин Торжества Православия с анафематствованиями Варлааму и его последователю Григорию Акиндину и приглашением вечной памяти «Григорию святѣйшему Митрополиту Селунскому» (Новиков 1788: 431–432), что, вероятно, свидетельствует об интенсивном и регулярном характере церковных связей между Константинополем и Москвой. Судя по всему, «рост монашеского влияния в XIV в. привел к административному и идеологическому усилению вселенского патриархата в качестве главы византийского православного мира» (Мейендорф 1990: 135). Паламитские споры стали завершением процесса монашеского обновления в погибающей Византии – его краткую, но емкую характеристику дал В. М. Живов (2013: 352–353). Этот процесс совпал с началом так называемого монашеского возрождения XIV–XV вв. на Руси, сопровождавшегося основанием большого числа общежительных монастырей. Разумеется, Константинопольская патриархия, внимательно следившая за ситуацией на Руси, всячески поддерживала такого рода начинания. Патриарх Филофей посылал Сергию Радонежскому свое благословение и «поминки», «крестъ и парамандъ и схиму, давшее же ему и грамоту патриаршу». В сопроводительной грамоте константинопольский патриарх настаивал на введении общежителства в Радонеже, что и было исполнено (Клосс 1998: 362–363). Едва ли этот эпизод «может служить верным признаком проникновения византийских идей и осуществления исихастской политики» (Прохоров 1968: 106). Во-первых, ни о какой трансляции исихастского богословия или аскетических практик здесь речи не идет. Во-вторых, устройство монастырского общежителства, которое преподносится как заслуга патриарха Филофея, на самом деле есть главное направление «монастырской реформы» митрополита Алексия. Его попечением в Северо-Восточной Руси было основано более десятка общежительных обителей (Клосс 1998: 38–46). Поэтому никакого «политического исихазма» – понятия явно бессодержательного (Живов 2013: 358–359) – обнаружить не удастся. Попытки эксплуатировать его концептуально приводят к утверждениям, мало связанным с исторической действительностью. Например, о том, что «паламитский вариант исихазма... был призван удержать и закрепить пошатнувшееся влияние Византии в православном мире Восточной Европы, приостано-

вить процесс критики догматов восточнохристианской церкви, навязать свою философско-религиозную идеологию славянским странам» (Грихин 1974: 21).

Тем не менее связь преп. Сергия с исихазмом – тема, изрядно волновавшая умы исследователей, а свидетельства присутствия исихастской аскезы находят в Житии радонежского подвижника, созданном его учеником Епифанием Премудрым и переработанном сербским агиографом Пахომием Логофетом. Иногда возникают сомнения, не были ли сюжеты исихастской направленности привнесены составителями жизнеописаний преп. Сергия, главным образом Пахომием Логофетом (Там же: 41–42). Но в том, что сюжеты эти присутствуют в тексте, кажется, мало кто сомневается. Признаки исихазма находят исключительно в описаниях видений, в которых «с Сергием говорили горние силы – на языке огня и света». В первом случае ученики преподобного видят в алтаре сослужащего ему «светоносного мужа в блистающих ризах», в другом – сам преп. Сергий наблюдает ночью «необычайный свет в небе и множество “зело красных птиц”, слетевшихся над его монастырем», в третьем – подвижнику является Матерь Божия с апостолами Петром и Иоанном, осиянные «неизреченной светлостью» (Клосс 1998: 360–361, 372). Эти эпизоды якобы указывают «на родственность духовной жизни Сергия современному ему мистическому движению на православном Востоке», сиречь исихазму (Федотов 1990: 148–151). «Светоносный» опыт мистических видений преп. Сергия связывается с созерцанием нетварного Фаворского света отшельниками-исихастами.

Но отношение последователей исихастского умного делания к видениям было довольно настороженным. Среди наставлений Нила Сорского об умной молитве находим следующее: «...Ты же сердцю внемли мечтанию же зрака и образа видѣнїи не приѣмли никоегоже, да не прелщень будеши» (Боровкова-Майкова 1912: 25). Не стоит упускать из виду и свидетельство Григория Паламы о Григории Акиндине, который был изгнан с Афона из-за видений, признанных старцами «сатанинскими» (Мейендорф 2013: 523, прим. 41). Кроме видений, сочетание которых с исихазмом сомнительно, отсутствуют иные свидетельства о связи преп. Сергия как с исихастскими практиками, так и с паламитским богословием.

Не стоит забывать, что видения, «разнообразные и по форме, и по содержанию (или функции), представляют собой явление православной аскетической практики вообще» (Живов 2013: 361).

Например, место, где впоследствии был отстроен Иосифо-Волоцкий монастырь, «освѣти молніа паче солнечныхъ лучь», а у волоцких иноков «молитва Иисусова безпрестани из оустъ исходяще» (Невоструев 1865: 22, 24). Н. К. Голейзовский обнаружил «отзвуки исихазма» и в писаниях Иосифа Волоцкого. В Послании иконописцу преп. Иосиф отстаивает необходимость поклонения иконам: «того ради, яже бо невозможна есть нам зрети телесныма очима, сих съзерцаем духовне ради иконнаго въображения... И от вещнаго сего зрака възлетаетъ ум наш к божественному желанию и любви, не вещь чтуще, но вид и зрак красоты оного изъображения». Восхождение от вещественных образов к сверхчувственным первообразам, о котором пишет Иосиф, якобы было связано с мистическими практиками исихазма (Голейзовский 1965: 227). Анагогическая (от греч. *αναγωγή* – восхождение) теория образа, однако, ведет свое начало от учения Псевдо-Дионисия Ареопагита, а «положения *Послания иконописцу*, считавшиеся... исследователями влиянием богословия исихастских авторов XIV века, на деле являются заимствованием идей, сформулированных еще в византийских текстах эпохи иконоборчества» (Криза 2012: 14–23).

Визуальные признаки исихазма, такие как изображения огня и света, обнаруживают и в древнерусской иконописи. Например, центральный образ огнеликого Ангела на иконе Софии Премудрости Божией Новгородской рассматривают как персонификацию нетварной божественной энергии (Гукова 2003: 206–207). Отождествление Ангела как тварной сущности, однако, никак не вяжется с учением о божественной энергии, которая, согласно известному на Руси Давиду Дисипату, – «свет несъздан и присносущен», являющий «и действо, и славу естественную, и светлость, и благодать единого и трисъставнаго бога» (Прохоров 1979: 47). При сильном желании такое олицетворение можно увязать с влиянием Варлаама Калабрийца: он утверждал, что исихасты созерцают «пребывающий в собственной ипостаси свет» (Мейендорф 2013: 611), то есть рассматривал его не как действо Божие и благодать, но лично, ипостасно.

Следы исихазма в большинстве случаев оказываются косвенными и ненадежными. Тем не менее, практика умной молитвы, вероятно, была известна на Руси прежде Нила Сорского, в аскетическом делании которого видим как «отражение исихастской традиции», так «и следование ей... во второй половине XV в.» (Живов 2013: 360).

К рубежу XIV–XV вв. относится Послание побывавшего на Афоне нижегородского архимандрита Досифея «о святогорском житъе». Там говорится, что афониты ежедневно «по полу Псалтири молвят» и по шестьсот Иисусовых молитв «со вздыханиемъ сердечнымъ» – оно-то и может служить пусть косвенным, но признаком исихастских психосоматических приемов – и тремястами или пятьюстами поклонами (Никольский 1903: 66–67). Правило Досифея, во всяком случае, в части чтения Псалтири и молитвы Иисусовой, очевидно, повлияло на иноческие практики русских обителей. Например, в сборнике 1519 г., принадлежавшем старцу Фотию Волоцкому, ежедневно предписывалось совершать келейное правило от «святогорскихъ черноризецъ»: четыре кафизмы из Псалтири, два канона, три сотни поклонов и шестьсот Иисусовых молитв, «а семое сто Пречистей, сице глаголя: Владычице моа, пресвятая Богородица, помилуй мя, грѣшнаго» (Российская... Ф. 113: 456–457). Схожим образом это правило изложено в Житии Фотия (Ольшевская, Травников 1999: 224), что говорит о его практическом применении. Неясно, правда, была ли молитва в келейном обиходе Фотия умным деланием – никаких свидетельств об этом нет, в этом ее отличие от правила архимандрита Досифея.

Митрополит Киевский и всея Руси Фотий (на кафедре 1409–1431 гг.) в Поучении в неделю Торжества Православия, обращаясь к пастве, призывал «правилу м(о)л(и)твенному не вблентиса никогда же, но или сте, или пїете, или дѣлаете, или путь шествуете, или стоите, или сѣдите, или ино что творите, неоскудно и непрестанно г(лаго)лите кождыи въ помышленїи своемъ: “Т(о)с(под)и, І(ис)ус(е) Х(ри)с(т)е, С(ы)не Б(о)жїи, пом(и)луй ма”» (Кобяк, Плигузов 2005: 180). Употребление молитвы Иисусовой таким образом выводится за пределы исключительно монашеской среды⁴, но как дело обстояло на практике – можно только догадываться.

В рукописном сборнике 1445 г. из собрания Троице-Сергиева монастыря содержится своеобразное поучение об Иисусовой молитве. «Молитва Иисова: “Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй мя грѣшнаго”. Аще кто сию молитвою требуюя ея глаголетъ, яко из ноздри дыханїа, по первомъ лѣтѣ вселится в него Хри-

⁴ Очевидно, митрополит Фотий следовал здесь свт. Григорию Паламе, учившему, «что внутренне молиться надлежит всем – не только монахам, но и мирянам, – а долг монахов побуждать к такой молитве и обучать ей всех: и мудрых, и простых людей, и женщин, и даже детей» (Прохоров 1978: 9).

стос Сынъ Божии, и по другомъ лѣтъ вселится в него Духъ Святыи, по третьемъ лѣтъ придетъ к нему Отецъ, и вшед в него и обитель в немъ сотворитъ Святая Троица. И пожретъ молитва сердце, и сердце пожретъ молитвоу, и начнетъ клицати беспрестанно сию молитвоу день и ночь, и боудеть свободъ всѣхъ сѣтеи вражиих о Христѣ Иисусѣ, о Господи нашемъ, емоу же слава съ Пресвятымъ и Благимъ и Животворящимъ ти Духомъ, и нынѣ и присно и в вѣкы» (Российская... Ф. 304/1: 452). Г. М. Прохоров, обнаруживший текст, полагал, что он являет «исихастский склад ума и характер интересов создателей и владельца» рукописи (Прохоров 1991: 146–147). Приведенный текст также читается в сборниках второй половины – конца XV в., составленных известным книжником Ефросином Белозерским (Каган и др. 1980: 61, 179).

С одной стороны, повторение Иисусовой молитвы, творимой в особом ритме дыхания⁵, свидетельствует об исихастской практике, но с другой – приводит не к внутреннему созерцанию аскетом нетварного Божественного света, а к поочередному «вселению» в подвижника Лиц Троицы. Эта «теофания» противоречит паламитскому взгляду на исхождение божественных энергий: как пишет свт. Григорий, «через каждую его энергию мы приобщаемся ко всему Богу в целом». «Ни одна из энергий, – продолжает его мысль о. И. Мейендорф, – не являет Одно из Лиц, исключая при этом Другие (в силу их единосущия и взаимопроникновения), но каждая открывает личное участие Трех» (Мейендорф 2013: 617). Текст толкования свидетельствует, что умное делание, возможно, и было известно в среде русского монашества в середине XV в., но уровень богословской выучки практикующих его был невысок: освоение учения о божественных энергиях – задача для него непосильная.

Аскетическим практикам посвящены сочинения Нила Сорского, главным образом «Предание» и «Отъ писаніи святыхъ отецъ о мыслѣнемъ дѣлании», которое в литературе не совсем верно называют «Уставом». Сочинение это, как следует из его названия, являет наставление в умной молитве, а собственно церковным уставом, определяющим порядок богослужения и правила иноческой дисциплины, в Сорской пустыни было принято «Предание

⁵ Слова о дыхании можно толковать по-разному: «Если кто эту молитву говорит, так непрестанно, как непрестанно (исходит) из ноздрей дыхание...» или «если кто эту молитву говорит, то, подобно тому, как дыхание проникает чрез ноздри, так проникает в него Св. Троица...» (Орлов 1914: 28).

уставом иже на внешней стороне пребывающим иноком, рекше скитскаго житиа правило о келеином трезвении и катадневном пении». Скитский устав никак не мог принадлежать перу преп. Нила, поскольку его старшие русские списки датируют началом XV в. (Белякова 1988). Ниловое наставление в аскетическом делании целиком лишено каких-либо отсылок к учению Григория Паламы о Фаворском свете. Для преп. Нила характерно опытное богопознание как следствие преодоления страстей, и здесь он едва ли оригинален: весь его опыт – это сосредоточение на предшествующей исихастской традиции, «отъ богадухновенныхъ писаниі святыхъ отецъ просвѣщенныхъ разумомъ» (Боровкова-Майкова 1912: 90). Преп. Нил учит «молчати мыслию <...>, и зрѣти присно в глубину сердечную и глаголати: Господи, Иисусе Христе Сыне Божіи, помилуй мя <...>, и умъ въ сердцы затворяи и дыханіе держа, елико мощно, да не часто дышеши, якоже глаголетъ Симеонъ Новыи Богословъ и Грігоріе Синаить» (Там же: 21–22). Умная молитва ведет к обожению, энергичному богообщению: «Внегда убо дѣйствомъ духовнымъ двігнется душа къ онѣмъ Божественымъ и подобна Божеству уставлена будетъ непостижнымъ съединениемъ, и просвѣтитя лучею высокаго свѣта в своихъ движенияхъ, и внегда сподобится умъ почувати и всехъ сущихъ zde, и не к тому взимать движениіе в чемъ» (Там же: 29). Умное делание, как и подобающее ему отшельническое (скитское) жительство, преп. Нил перенимает с православного Востока, о чем он сам и сообщает: «И повсюду обрѣтается въ святыхъ писаниихъ похваляемо иже съ единѣмъ или съ двема безмолвие, якоже самовидцы быхомъ в святѣи горе Афонстѣи и в странахъ Цариграда, и по инохъ мѣстохъ многа суть такова пребыванія» (Там же: 90); есть известия о его пребывании «и во странахъ Полестинскихъ, иже окрестъ Иерусалима, и в Раифе» (Севастьянова 2001: 106). Его хождение по святым местам относят к 1470–1480-м гг. – к концу этого периода «Нил Сорский уже был видной фигурой среди русского монашества» (Лурье 1960: 304–305, 311).

Несмотря на то, что литературное наследие Нила Сорского известно в большом количестве списков, преимущественно XVII–XVIII вв. (Боровкова-Майкова 1912: XIV–XXV), говорить о распространении его аскетических практик и влиянии исихазма на русское монашество в XVI–XVII вв. следует с осторожностью. Так, «устав скитцкой, как поют на внешней стране, в Синайской горе,

и окрест Иерусалима, и на Афонской горе, и у нас, на Руси, старом ските Ниловском» был принят в Анзерском скиту на Соловках волею его основателя и строителя преп. Елеазара (Севастьянова 2001: 106). Под «уставом» здесь надо разумеать церковный устав, а не аскетическое Нилово сочинение «Отъ писаніи святыхъ отецъ о мыслѣнемъ дѣлании», во всяком случае, богослужения в Анзерской пустыни совершались согласно Скитскому уставу (ср.: Севастьянова 2001: 129; Белякова 1988: 100–101). Аскетические опыты Елеазара Анзерского не позволяют однозначно связывать его с исихастской традицией: судя по принадлежащим ему писаниям, главное их содержание составляли нехарактерные для исихастов видения. Некогда преп. Елеазар, находясь в келье и творя «во устех молитву» – очевидно, Иисусову, – Скитский устав предписывал «на день и на ночь пение пол-Псалтири и 600 и 1000 молитв Иисусовых и поклонов 300 и 600» (Белякова 1988: 101), – сподобился созерцать «умными очима чюдное видение: сѣдяще на прест[оле] Господа Бога Ветхи деньми, якоже описують иконописцы. С ним же видяще на престолѣ Сына Божия. На третемъ престолѣ – Святаго Духа в голубинѣ образе. Чудного же зрака их и сияние невозможно списати» (Севастьянова 2001: 114). Вероятно, неопишемое «сияние» можно было бы отождествить с Фаворским светом, однако общий характер видения, восходящий, вероятно, к распространившейся в XVI в. композиции «новозаветной Троицы» (Успенский 1989: 245–246), сближает его с толкованием на молитву Иисусову из Троицкого сборника 1445 г.

Толкование это было хорошо известно на протяжении XVI в. А. С. Орлов находит его в составе шести рукописных сборников, а также в «Домострое» (Орлов 1914), где текст приобретает следующий вид: «А всякому христианину всегда четки в руках держати, и молитва Иисусова во устех непрестанно имети, и в церкви, и в дому, и в торгу, ходя и стоя, и сѣдя, и на всяком месте, по проку Давиду: на всяком месте благослови, душе моя, Господа. Глаголати же сице, моли: Господи Иисусе Христе, Сыне Божии, помилуй мя грешнаго, сице глаголати 6 сот мол[итв], а седьмое сто Пречистей: Владычице моя, Пресвятая Богородице, помилуй мя грешнаго, – и паки обращаться на первое, и сице глаголати всегда. Аще кто сию молитву, требуя ея, глаголетъ, яко из ноздри дыхания, по первом лете вселится в него Христос Сын Божий, по втором лете внидет в него Дух Святыи, по третем лете приидет к нему Отец, и, вшед в него, и обитель в нем сотворит Святая Троица, пожрет

молитва сердце, и сердце пожрет молитву, и начнет клицати беспрестанно сию молитву день и ночь, и будет свобод всех сетей вражьих, о Христе Иисусе Господе нашем, Ему ж слава в веки, аминь. И Пречистая Богородица со всеми Небесными силами, и со всеми святыми будет помощница от всех козней диявольских в сем веце и в будущем верою молящемуся и в заповедех Божиих пребывающему» (Колесов 1990: 41).

Ревностные авторы «Домостроя» наставляют мирян в духе монашеского благочестия: шестьсот молитв Иисусовых и седьмая сотня Богородице упомянуты и в келейном правиле волоцкого старца Фотия. Навязывание монашеских практик пастве, однако, имело своеобразный эффект⁶. С одной стороны, можно говорить о широком распространении молитвы Иисусовой среди мирян, с другой – в народной среде связь многократного повторения молитвы и последующей «теофании» понималась чересчур буквально. Как отмечает А. А. Панченко, «поучение об Иисусовой молитве имело достаточно широкое распространение в русской религиозной культуре XVII–XIX вв.», и, вероятно, «именно оно сыграло важную, если не определяющую, роль в сложении экстатической молитвенной практики и идеологии самосакрализации, характерных для христовщины и скопчества» (Панченко 2002: 143). Хлыстовские предания рассказывают о зачинателе этого направления народной религиозности Даниле Филиппове, в которого в середине XVII в. на горе Городине в низовьях Оки вселился Господь Саваоф. «Христом» почитался его младший современник и ученик Иван Суслов (Там же: 123–125).

Итак, говоря об исихазме в истории древнерусского монашества, следует отметить, что далеко не все внешние проявления иноческого аскетизма, даже связанные с творением молитвы Иисусовой, непременно свидетельствует об исихастской духовности. Сложно судить о том, когда и какими путями исихазм приходит на Русь именно как направление монашеской аскезы, ведущее к мистическому богообщению. Косвенные признаки, обычно связываемые со световыми явлениями, скорее всего, не имеют с исихазмом ничего

⁶ Вероятно, не зря монашеская традиция любые духовные упражнения ставит под водительство опытного наставника. В сборнике Фотия Волоцкого вслед за келейным правилом сказано, что совершать его должно лишь «с советомъ» игумена, духовного отца либо старца, «без тѣх же совѣтъ ничтоже не начинаи дѣла духовнаго дѣлать» (Российская... Ф. 113: 457).

общего. Письменные свидетельства о возможном распространении умной молитвы относятся лишь к XV в., когда эпоха исихастских споров в Византии стала историей. Впрочем, исихастское богословие едва ли получило на Руси хотя бы минимальное распространение. Об этом говорит зафиксированное в сборнике середины XV в. поучение о молитве Иисусовой, время возникновения которого, так же как и происхождение, остаются неизвестными. Ясно одно – оно никак не могло быть связано с подвижничеством Нила Сорского, принадлежащего исихастской традиции. Импульс, заданный во второй половине XV – начале XVI в. преп. Нилом, по всей вероятности, довольно быстро угас, даже несмотря на распространение его сочинений: их многократное копирование еще не свидетельствует о том, что аскетические упражнения старца Нила имели какое-то практическое значение для русского монашества. В XVI в. тенденция, связанная с поучением о молитве Иисусовой, вошла в соприкосновение с низовой религиозностью и, по-видимому, к середине XVII в. народное сознание «освоило» формулу о «вселении» Троицы. Впрочем, результат этого «освоения» к исихазму никакого отношения не имеет.

Литература

- Абрамович, Д. И. (подгот. к изд.).** 1911. *Патерик Киевского Печерского монастыря*. СПб.: Тип. М. А. Александрова.
- Белякова, Е. В.** 1988. Устав пустыни Нила Сорского. В: Лихачев, Д. С. (отв. ред.), *Литература Древней Руси. Источниковедение*. Л.: Наука, с. 96–106.
- Бибихин, В. В.** 2004. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Боровкова-Майкова, М. В. (подгот. к изд.).** 1912. *Нила Сорского Предание и Устав*. СПб.: Типография М. А. Александрова (Памятники древней письменности и искусства, CLXXIX).
- Голейзовский, Н. К.** 1965. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской иконописи на рубеже XV–XVI в. В: Тихомиров, М. Н. (отв. ред.), *Византийский временник*. Т. 26, с. 219–238.
- Грихин, В. А.** 1974. *Проблемы стиля в древнерусской агиографии XIV–XV вв.* М.: Изд-во МГУ.
- Гукова, С. Н.** 2003. София Премудрость Божия (к новгородскому изводу). В: Янин, В. Л. (отв. ред.), *Новгородский исторический сборник*. Вып. 9(19). СПб.: Дмитрий Буланин, с. 197–220.

Живов, В. М.

1994. *Святость. Краткий словарь агиографических терминов*. М.: Гнозис.

2002. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. В: Живов, В. М., *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. М.: Языки славянской культуры, с. 73–115.

2013. Видения света и проблемы средневекового русского исихазма. В: Лидов, А. М. (ред.-сост.), *Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира*. М.: Феория, с. 350–367.

Жиртуева, Н. С. 2020. Исихазм в культуре киевской Руси. *Вестник славянских культур* 57: 8–20.

Жуковская, Л. П. (отв. ред.). 1984. *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв.* М.: Наука.

Иоанн Синайский, преп. 2011. *Лествица*. Сергиев Посад: СТСЛ.

Каган, М. Д., Понырков, Н. В., Рождественская, М. В. 1980. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина. В: Лихачев, Д. С. (отв. ред.), *Труды отдела Древнерусской литературы*. Т. 35. Л.: Наука, с. 3–300.

Клосс, Б. М. 1998. *Избранные труды*. Т. 1. М.: Языки русской культуры.

Кобяк, Н. А., Плигузов, А. И. (подгот. текста). 2005. *Книга глаголемая Фотиос*. М.: Индрик.

Колесов, В. В. (сост.). 1990. *Домострой*. М.: Советская Россия.

Криза, А. 2012. Исихазм и иконопочитание. Анагогическая функция иконы в богословских трудах Московской Руси и Киевской митрополии в XV–XVI вв. В: Дмитриев, М. В. (ред.), *Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII вв.: общее и различное*. М.: Индрик, с. 14–39.

Лурье, Я. С. 1960. *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века*. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Мейендорф, И. Ф., протопресв.

1990. *Византия и Московская Русь: очерки по истории церковных и культурных связей в XIV в.* Paris: Ymka-Press.

2013. *Пасхальная тайна: Статьи по богословию*. М.: ПСТГУ – Эксмо.

Невоструев, К. И. (подгот. к изд.). 1865. Житие преподобного Иосифа Волоколамского, составленное Саввою, епископом Крутицким. *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения* 2: 1–76.

Никольский, Н. К. 1903. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. *Известия Императорской Академии наук* VIII/2: 52–75.

Новиков, Н. (изд.). 1788. *Древняя Российская Вивлиофика*. Ч. 6. М.: В Типографии Компании Типографической.

Ольшевская, Л. А., Травников, С. Н. 1999. *Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик*. М.: Наука.

Орлов, А. С. 1914. *Иисусова молитва на Руси в XVI в.* СПб.: Типография М. А. Александрова (Памятники древней письменности и искусства, CLXXXV).

Панченко, А. А. 2002. *Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект*. М.: ОГИ.

Панченко, А. М. 1973. *Русская стихотворная культура XVII века*. Л.: Наука.

Прохоров, Г. М.

1968. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. В: Лихачев, Д. С. (отв. ред.), *Труды отдела Древнерусской литературы*. Т. 23. Л.: Наука, с. 86–108.

1978. *Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. Л.: Наука.

1979. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе. В: Лихачев, Д. С. (отв. ред.), *Труды отдела Древнерусской литературы*. Т. 33. Л.: Наука, с. 32–54.

1991. Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре. В: Лихачев, Д. С. (отв. ред.), *Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования*. Л.: Наука, с. 136–162.

Российская государственная библиотека (РГБ). ОР. Ф. 113. № 534.

Российская государственная библиотека (РГБ). ОР. Ф. 304/1. № 747.

Савельева, Н. В. (ред.). 2013. *Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописях XV в.: Софийский сборник*. М.; СПб.: Альянс-Архео.

Севастьянова, С. К. (подгот. к изд.). 2001. *Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита*. СПб.: Алетейя.

Сырку, П. А. (подгот. к изд.). 1911. *Житие Григория Синаита, составленное константинопольским патриархом Каллистом. Текст славянского перевода Жития по рукописи XVI в. и историко-археологическое введение*. СПб.: Типография М. А. Александрова.

Успенский, Б. А. 1994. *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.)*. М.: Гнозис.

Успенский, Л. А. 1989. *Богословие иконы Православной Церкви*. Париж: Изд-во Западноевропейского экзархата.

Федотов, Г. П. 1990. *Святые Древней Руси*. М.: Московский рабочий.