

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Южно-Уральский государственный университет» НИУ
ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
Кафедра «Теология, культура и искусство»

ДОПУСТИТЬ К ЗАЩИТЕ

_____ / Н.П. Парфентьев /

КУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИСИХАЗМА В РОССИИ

Заведующий кафедрой, д.и.н., д.иск., проф.

« ____ » _____ 2018 г. **ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА**
ЮУрГУ – 48.03.01 2018. ВКР

Руководитель, д.и.н., проф.

А.Н. Андреев /

« ____ » _____ 2018 г.

студент группы СГ-528

_____ / Н.Г. Наумова /

_____ 2018 г.

Автор _____ /Ю.Л. Косякина/

« ____ » _____ 2018 г.

Нормоконтролер

Челябинск 2018

АННОТАЦИЯ

Наумова Н.Г. Культурное значение

исихазма в России. –

Челябинск: ЮУрГУ, СГ–528, 2018. –

с., библиогр. список – 76 наим.

Ключевые слова: исихазм, культура, опыт, прп. Григорий Синаит, святитель Григорий Палама, монастырь, Византия, Россия, литература, иконопись, философия.

Цель исследования: выявление культуротворческой роли исихазма, изучении способов и путей влияния византийского исихазма на русскую культуру.

Задачи работы: рассмотреть содержание мистико-аскетического опыта исихазма как одного из оснований культуры России и стран Восточной Европы; проанализировать влияние синаито-святогорского движения на культурное возрождение Византии в XIV-XV вв.; исследовать влияние исихазма в различных сферах русской культуры (литературы, иконописи, философии); изучить возникшие под воздействием исихазма особенности духовной жизни русского народа.

Объект исследования: исихазм как явление духовной жизни.

Предмет исследования: процессы влияния исихазма на культуру России.

Результаты исследования: проанализированы литература и источники, посвященные аскетическо–нравственной тематике, в работе обобщены источники по теме, исследованы пути влияния «исихастского» монашества на духовное развитие православных стран, в первую очередь России, проведен системный анализ, позволяющий оценить культуротворческий потенциал исихазма в развитии отечественной культуры.

Структура работы: исследование состоит из введения, трех глав, заключения и библиографического списка.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1. ОПЫТ: ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ И СПЕЦИФИКАЦИЯ.....	
В ИСИХАЗМЕ.....	12
2. СИНАИТО–СВЯТОГОРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК.....	
ОСНОВА КУЛЬТУРНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ ВИЗАНТИИ.....	
И СОПРЕДЕЛЬНЫХ СТРАН В XIV–XV вв... ..	27
2.1. Возрождение исихастской практики преподобным Григорием Синаитом.....	27
2.2. Распространение синаито-святогорского движения.....	35
2.3. Святитель Григорий Палама: борьба за исихазм.....	37
3.ИСИХАЗМ И КУЛЬТУРА РОССИИ.....	42
3.1. Культурно-просветительская и воспитательная..... деятельность русских исихастов.....	42
3.2. Исихазм и отечественная литература.....	60
3.3 Исихазм и развитие русской иконописи XV–XVI вв.....	76
3.4 Исихазм и специфика русской философии.....	85

З
А
К
Л
Ю
Ч
Е
Н
И
Е

ВВЕДЕНИЕ

Большинство известных культур и цивилизаций в своих основаниях были тесно связаны с той или иной религиозной традицией. Отечественная культура не может быть рассмотрена вне православия и цивилизационных особенностей Византии.

Основой духовной жизни России вплоть до 1917 г. были Православие и византизм. Они всегда оставались фундаментом российской цивилизации, несмотря на угнетающие традиционную православную культуру исторические факторы – такие, как церковный раскол, Петровские преобразования и различные европейские влияния. Однако развитие социально–политических процессов в XX столетии дважды приводило нашу страну к кризису культурной идентичности. Первый кризис был вызван революционными потрясениями 1917 г. и событиями последующих лет. В большевистской России были предприняты усилия по формированию нового основания российской культурной идентичности: религиозные основания культуры сменились иными – политико–идеологическими, взявшими на себя ряд функций религии. Впоследствии падение коммунистической власти, отказ от господствовавшей идеологии и последовавший распад СССР инициировали второй кризис культурного самоопределения народа, который не преодолен до сих пор. Для его преодоления перед Россией, возможно, открывается несколько путей. Один из них – обращение к идеологемам советского периода, которые, правда, слабо работают в современных условиях (об этом свидетельствуют последние президентские выборы). Другой путь обретения новой культурной идентичности связан с обращением к богатому культурному наследию, в частности, к православной религиозной традиции. В данном контексте выявление культурного смысла исихазма, этого важнейшего мистико-аскетического опыта православия, приобретает значимость и актуальность.

Актуальность исследования культуротворческой функции исихазма обусловлена возрастающим интересом ученых к вопросам религиозных оснований современной отечественной культуры и перспектив ее развития. Существует некоторое сходство в состоянии византийского общества XIV-XV вв. (в данную эпоху жили и учили Григорий Палама, а также многие другие известные исихасты) и современной России. Восточная Римская Империя в последний период своего существования также столкнулась с проблемами государственного распада, иностранной политической и духовной экспансии и утраты собственной этнокультурной идентичности. Несмотря на все эти трудности, под влиянием исихазма в Византии происходил расцвет культуры.

Историография проблемы. Исследования собственно по истории исихазма можно условно разделить на две группы. Первая группа – это исследования по патрологии, в которых раскрываются особенности богословствования, духовный опыт и антропология Григория Паламы и других исихастов XIV в., а также исследуется преемство исихазма от более ранней аскетической традиции. Данные работы написаны крупнейшими учеными и духовными писателями XX столетия – В.Н. Лосским, архиеп. Василием

(
К
р
и
в

Б.М. Прохорова и др.² Тесные связи учения и практик исихазма с духовными процессами в России XVIII–XIX вв., особенно с ее «религиозным

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991; Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Афон в духовной жизни Православной Церкви. – Нижний Новгород, 1996; Киприан (Керн), архим. Антропология Григория Паламы. – М., 1996; Шмеман А., прот. Исторический путь православия. – Нью-Йорк, 1954.

²

Мейендорф И.Ф., прот. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. – Вып. 29. – Л., 1974. – С.293–305; Тарабукин Н.М. Смысл иконы. – М., 1999; Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения Второго южнославянского влияния в

х
и

возрождением» во второй половине XIX столетия, обстоятельно проанализировали И.М. Концевич, прот. Сергей (Четвериков), игум. Иоанн (Экономцев)³. Особенный интерес у специалистов вызывают труды И.Ф. Мейендорфа о природе византийского духовного наследия, оказавшего

з
н
а
ч
и
т

е Данное исследование базируется на историографическом фундаменте историко-культурных трудов по исихазму, которые появляются в России в середине XIX в. вместе с формированием двух основных точек зрения на культуротворческую роль исихазма. Сторонники первого подхода интерпретировали исихазм как причину культурной отсталости восточнохристианских стран и видели в исихазме фактор «гибели» византийского Возрождения (деградации такого явления, как Палеологовский Ренессанс). Представители второго подхода стоят на принципиально иных позициях и утверждают идею наличия культурного Возрождения в Восточной Европе на основе исихазма. К ним принадлежат знаменитые русские

р
в

и

России. – М., 1958; Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т.2; Петр (Пиголь), игум. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М., 1999.

ф

Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2000.; Иоанн (Экономцев), игум. Православие. Византия. Россия. М., 1992.; Сергей (Четвериков), прот. Мейендорф И.Ф., СПб. 1998. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. – С.293–305.

з

Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения Второго южнославянского влияния в России. – М., 1958; Шмелев А.С. 1960. Исторический путь православия. – Нью-Йорк, 1954.

⁷ Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб., 1991. – Т.1; Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. Минск, 2006.

н

а

я

(Керн), архиеп. Василий (Кривошеин), В.Н. Лосский, игум. Иоанн (Экономцев), игум. Петр (Пиголь), прот. Г.В. Флоровский, прот. И.Ф.

М

е

й

е

н Помимо научных трудов, посвященных роли исихазма в развитии православной культуры в целом, авторы множества исследовательских работ уделяют внимание частным проблемам – например, проблеме взаимосвязи православия и отечественной литературы XIX в. Среди таких исследований – труды митр. Антония (Храповицкого), И.А. Ильина, игум. Иоанна

и

и

р

о Наименее разработанной остается проблема влияния исихазма на русскую философию. Впервые она поднимается в статьях знаменитого Алавиафила И.В. Киреевского, признававшего возможность построения

и

и

в

и Киприан (Керн), архим. Антропология Григория Паламы. – М., 1996; Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Афон в духовной жизни Православной Церкви. – Нижний Новгород, 1996; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991; Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991; Шмеман А., прот. Исторический путь православия. – Нью-Йорк, 1954.

⁹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской феноменологии: в 2 т. – СПб., 2012. – Т.1; Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т.2.

¹⁰ Антоний (Храповицкий), митрополит. Краткие биографические сведения о Ф.М.Достоевском// Ф.М.Достоевский и православие/ Под ред. А.Н.Стрижева. – М., 1997; Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – Минск, 2006; Иоанн (Экономцев), игум. Православие. Византия. Россия. – М., 1992; Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2000.

¹¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. – М., 1984.

¹² Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 3. – С.80–94.

р

и

и

Помимо вышеуказанных аспектов темы в научной литературе широко обсуждались вопросы влияния исихазма на общественно–политическую мысль Византии, а также непосредственно на политическое развитие Руси – в частности, в вышеуказанных работах прот. И.Ф. Мейендорфа, Г.М.

П

р

о

х

о

р

о Несмотря на немалое число исследований историко–культурной проблематики, связанной с возникновением и развитием исихастской традиции, до сих пор нет ни одной специальной монографии, посвященной изучению культурных кодов исихазма, его духовнообразующей роли в отечественной и других восточнохристианских культурах. Этот факт и определил исследовательское поле данной работы, в которой акцент сделан на выявлении культурного смысла исихазма в Византии, России и других православных странах.

о **Цель исследования** состоит в выявлении культуротворческой роли исихазма, изучении способов и путей влияния византийского исихазма на русскую культуру. Для достижения вышеуказанной цели ставятся следующие **задачи:**

Рассмотреть содержание мистико-аскетического опыта исихазма как одного из оснований культуры России и стран Восточной Европы.

Э

¹³Мейендорф И.Ф., прот. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. – Вып. 29. – Л., 1974; Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000.; Иоанн (Экономцев), игум. Православие. Византия. Россия. – М., 1992.

¹⁴Иоанн (Экономцев), игум. Православие. Византия. Россия. – М., 1992; Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. в 2 т. – М., 1995. – Т.1.

М

Ц

е

Проанализировать влияние синаито-святогорского движения на культурное возрождение Византии и Руси в XIV–XV вв.

Исследовать влияние исихазма в различных сферах русской культуры (литературы, иконописи, философии).

Изучить возникшие под воздействием исихазма особенности духовной жизни русского народа.

Объект исследования – исихазм как явление духовной жизни.

Предмет исследования – процессы влияния исихазма на культуру России.

Источниковую базу исследования составляет совокупность богословских трудов Отцов и учителей Православной Церкви, посвященных аскетическо–нравственной тематике и раскрывающих учение о пути человека к единению с Богом через аскетические и монашеские практики. Среди них наибольшую ценность представляют творения Антония Великого, Исаака

С

и

р

и

н

а Среди богословских сочинений важное значение в качестве

исторических источников имеют труды Отцов Церкви и русских авторов,

раскрывающие богословско-догматические основания иконописи и вообще

церковной живописи. Это, в первую очередь, «Три защитительных слова

е

¹⁵ Антоний Великий. Наставления о жизни во Христе // Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т.1 – С. 15-35; Исаак Сирий. Слова подвижнические. – М., 1998; Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве Сына Божия // Творения: в 2 т. – М., 1991. – Т.1. – С. 232-276.; Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Наставления безмолвствующим. О безмолвии и молитве // Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т.5. – С. 197-211; Григорий Палама. Беседы: в 3 т. – М., 1994; Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995.

¹⁶ Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1993; Нил Сорский. Устав о скитской жизни. – М., 1902; Сергиев Посад, 1991; Паисий (Величковский). Об умной или внутренней молитве. – М., 1902.

¹⁷ Димитрий Ростовский. Алфавит духовный. – М., 2015.

о

в

е

против порицающих святые иконы или изображения» Иоанна Дамаскина, поучения иконописцам Иосифа Волоцкого и Максима Грека, тесно связанных с исхазмом, и др.¹⁸

Другой важной группой источников в данном исследовании выступают нарративные источники – летописи, агиография, литературные произведения (публицистические и художественные), а также философские сочинения ряда отечественных авторов. О роли святых и монашества в культурно–просветительской деятельности русского народа свидетельствуют, в частности, такие памятники древнерусской литературы, как «Повесть временных лет» монаха Киево-Печерского монастыря Нестора, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Житие митрополита Петра», составленное митрополитом Киприаном, из которого мы узнаем о наличии

и
с
и
х
а
с
т
с
к
о
г

¹⁸Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. – Ростов-на-Дону, 1992; Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. О Сергиев Посад, 1993; Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология / под редакцией Н.К. Гаврюшина. – М., 1993. – С. 34-36; Максим Грек. О святых иконах // Там же. – С. 46-47.

¹⁹Киево-Печерский патерик. – Сергиев Посад, 1991; Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. – М., 2011; Прохоров Г.М. Житие митрополита Петра. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 1. – С.48-108.

²⁰ Житие Сергия Радонежского //Жизнь и житие Сергия Радонежского / под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С.38–90; Слово похвальное преподобному отцу нашему Сергию, составленное учеником его священноиноком Епифанием // Там же. – С.91–102; Сказание о Мамаевом побоище// Там же. – С. 103–107; Авраама Палицына Сказание об

р
е
л

Среди важнейших источников, относящихся к произведениям художественной литературы, выделим роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», в котором великий русский писатель создал образ старца

и
с Влияние святоотеческого богословия (в том числе ее исихастской составляющей) можно проследить в произведениях таких русских философов,
к

а **Методами исследования** в работе выступают комплексный анализ и метод структурной систематизации, которые применялись, главным образом, в ходе реконструкции исихазма как целостного историко-культурного явления, состоящего из ряда вероучительных компонентов, выполняющих свои особые функции. В процессе работы с источниками (для их классификации), а также для выявления спецификаций в исихазме использовался классификационный метод. Применение историко-генетического метода было обусловлено необходимостью исследовать происхождение исихазма и путей влияния «исихастского» монашества на духовное развитие православных стран, в первую очередь России. Наконец, был использован системно-аналитический метод, который позволил оценить культуротворческий потенциал исихазма в развитии отечественной культуры.

к **Элементы научной новизны исследования** определяются тем, что с опорой на новейшую литературу проанализирована культуротворческая роль исихазма и его влияние на различные стороны культурного развития Византии и России; установлены взаимные прямые и обратные связи иконописи и

и
осаде Троицкого Сергиева монастыря польско-литовскими войсками // Там же. – С 108–118; Книга о чудесах прп. Сергия Радонежского. Творение Симеона Азарьина// Там же. – С.119–

н
²¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М., 2012

и
Кириеевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. – М., 1984. – С. 151–239; О необходимости и возможности новых начал для философии// Там же. – С. 240–307; В ответ А.С.Хомякову// Там же. – С. 120–131; Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994; Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – Минск, 2006.

у

б

е

исихазма как двух сфер духовной деятельности, требующих нравственного катарсиса; показано, что концепции русских религиозных философов (И.В. Киреевского, Е.Н. Трубецкого и И.А. Ильина) основывались на исихастском учении о Сущности и Энергии.

Структура и объем работы. Исследование состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованных источников и литературы, который включает 76 наименований. Общий объем текста составляет 106 страниц.

1. ОПЫТ: ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ И СПЕЦИФИКАЦИЯ В ИСИХАЗМЕ.

По учению Православной Церкви, человек «состоит из невещественной и разумной души и вещественного тела»²³. Такое представление основано на словах Священного Писания (Быт. 2: 7; Иов. 13: 13–14; Пс. 15: 9–10; 62: 2; Мф. 10: 28; 1 Кор. 6: 20). Тело по своей природе вещественно, материально: оно создано Творцом из «праха земного» (Быт. 2: 7; 3: 19), т.е. из тех же веществ, что и остальной видимый мир. Душа человека относится к миру невидимому и, подобно ангелам, «духовна»: это то самое «дыхание жизни», которое «вдунул Господь Бог в лицо человека» (Быт. 2: 7). В отношении понятий «душа» и «дух» в богословии существуют две точки зрения: 1) выше рассмотренная дихотомия, и 2) трихотомия, согласно которой человек есть дух, душа и тело²⁴. Оба подхода основаны на словах Священного Писания, где слово «дух» употребляется либо как синоним «души» (Еккл. 12: 7; Лк. 1: 46–47; Иак. 2: 26), либо как высшая, к Богу направленная сила «души» (1 Кор. 2: 14–15; 3: 1,3; 1 Фес. 5: 23; Евр. 4: 12). В таком понимании (а именно такое и следует из слов Библии) противоречия между дихотомией и трихотомией нет: допустимы оба рассмотрения – в зависимости от того, на чем хочет сосредоточить свое внимание автор.

В первые века христианства трихотомическое воззрение на человеческую природу было господствующим, а воззрение дихотомическое (т.е. признающее только душу и тело в составе человеческого существа) встречалось весьма редко. Более или менее трихотомических взглядов придерживались святой Игнатий Богоносец, святой Иустин Мученик, святой Иринеи Лионский, Климент Александрийский, преподобный Ефрем Сирийский, святой Григорий Нисский, преподобный Нил Синайский, преподобный Иоанн

²³ Православное исповедание веры католической и апостольской Церкви Восточной. // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о Православной вере. - М., 1995. – С. 21.

²⁴ Олег Давыденков, иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч.III. – М., 1997. – С.70-71.

Кассиан, преподобный Исихий Иерусалимский, преподобный Иоанн Лествичник, преподобный Исаак Сирий, святитель Димитрий Ростовский, преподобный Серафим Саровский и др. Очень интересно высказывание митрополита Московского Филарета (Дроздова) по поводу учения о трехчастности состава человеческой природы. Вот что он пишет к архиепископу Тверскому Алексию, попросившему митрополита Филарета доказать несостоятельность трихотомии: «Не могу, отец ректор, подать Вам помощи в Вашем сражении с мыслью о тричастном составе человека. Довольно необходимости сражаться с врагами, с учениями, противными догматам, какая нужда воевать против мнений, не враждебных никакому истинному догмату? В месячной минее июня 25, в каноне найдете следующие слова: омый тело, очисти дух, и душу мою освяти. Не угодно ли Вам сразиться и с сею церковною книгою? Ибо слово дух поставлено здесь так, что нельзя понимать его в смысле благодатного дарования, чтобы уклониться от понятия о составе человека. Я думаю, что решение сего спора лежит в глубине, до которой не проникают спорящие. Февраля 26. 1848. Филарет М.»²⁵.

Как тварь человек имеет и все существенные признаки, отличающие тварь от Бога, но как непосредственное и особенное творение Божие, человек превосходит по своей природе все материальные создания. Он наделен Богом телом и бессмертной душой. Смерть вошла в мир через грех. При этом смерть бывает духовная и телесная. Подвергнуться смерти духовной – значит впасть в грех, подобно как жить вечно означает жить в Боге. Телесная смерть состоит в умирании и тлении тела. Смерть – «тяжкое наказание, наложенное на род человеческий за преступление заповеди»²⁶, но вина за происшедшее безусловно лежит на человеке, который внял совету диавола. Свт. Афанасий Великий полагает, что человек, будучи тленным по своей тварной природе, без грехопадения мог быть нетленным по благодати. Грехом «дни наши

²⁵ Письма Московского Митрополита Филарета к покойному Архиепископу Тверскому Алексию. (1843-1867). Письмо 26. – М., 1883. – С.27.

²⁶ Там же. – Часть четвертая. – С. 287.

оскудеша» (Пс. 89: 9) и отягчились болезнями – этими предвестниками ставшей неизбежной смерти. «Грех подвиг на нас... наказание; наказание же произвело болезни. Ибо в болезнях провели мы краткое время жизни нашей»²⁷. Тело, приспособленное к главной цели человеческого существования – служению Богу, становится после грехопадения средством для совершения беззаконий. Чем больше времени проходило от Адама, тем более смерть, тление и грех овладевали человечеством, увеличивалось число совершаемых грехов, кульминацией чего стало появление и широчайшее распространение поклонения разнообразным языческим богам.

Таким образом, для святоотеческого взгляда на человека характерно представление о трехсоставности человека – духе, душе и теле. Все перечисленные компоненты в результате грехопадения оказались повреждены и нуждаются в спасении. Это ставит проблему духовной практики и духовного опыта.

Проблема индивидуального духовного опыта является одной из наиболее сложных и наименее разработанных в философской и культурологической литературе. При этом с максимальной полнотой она разрешается в святоотеческом наследии и патрологии. В философских системах и концепциях предложены различные трактовки понятия «опыт».

Для того чтобы раскрыть проблему духовного опыта, необходимо, во-первых, сформулировать общее определение данного понятия, во-вторых, исследовать понимание духовного опыта в исихастской традиции на основе святоотеческих творений и исследований по патрологии.

Прежде чем приступить к рассмотрению специфики понимания опыта исихастами, сформулируем определение опыта. Чтобы определить данное понятие, один из ведущих исследователей мистико-аскетической традиции Православной Церкви (исихазма) С.С. Хоружий обращается к работам различных немецких философов – Г.В.Ф. Гегеля и Э. Гуссерля.

²⁷ Письма Московского Митрополита Филарета к покойному Архиепископу Тверскому Алексию. (1843-1867). Часть четвертая. – М., 1883. – С. 300.

Г.В.Ф. Гегель понимает опыт как «диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – поскольку для него возникает из этого новый

и
с
т
и
н
н
ы
й
п
р
е
д
м
е
т
28

По мнению С.С. Хоружего, такая трактовка показывает опыт как некое безличное и отвлеченное начало. Феноменология же Э. Гуссерля опыт подразделяет опыт на «опыт интенциональности» (сосредоточение сознания на очевидных явлениях) и «пережитой опыт» (личный). Понимание опыта Гуссерлем, по мнению С.С. Хоружего, содержательно ближе к исихастской

д
у
х

о

²⁸Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С.39.

²⁹Там же.

³⁰Там же.

о
й

Мистический опыт возникает лишь тогда, когда происходит выход за

п

р

е

д Если рассматривать феномен молитвы, то его с полным основанием можно считать сердцем духовной жизни православного христианина. По этому поводу В.Н. Лосский пишет: «Соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы, потому что молитва есть личное отношение человека к Богу.

Соединение же должно происходить в человеческой личности, оно должно

б

н

т

в

н

и

н

н

н

о Онтологическое неравенство, по учению Церкви, состоит в том, что Бог безначален, нетварен и бессмертен. Он Творец вселенной. Человек ему полностью противоположен, так как его онтологическая природа начальна,

б

н

т

³¹ Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 40-41.

³² Там же. – С. 42.

³³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С.156.

³⁴ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской традиции как основы мистического опыта. – СПб., 2012. – С. 21-22.

³⁵ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – С. 156.

³⁶ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской антропологии. – Т. 1. – С. 48-49.

о

р

н

образу и подобию (Быт. 1: 26–28). Необходимо указать в связи с этим на еще одно отличие между Богом и человеком, которое заключается в греховности человека; но именно перечисленные отличия и неравенства раскрывают нам и совершенно иную сторону их отношений – близость и тесноту: Бог, согласно учению Церкви, преследует цель спасти человека. Спасение же в православии представляет собой освобождение человека от греховного начала. Философским языком это может быть описано как «онтологическая трансформация». Она осуществилась, согласно учению Церкви, в тот момент, когда вочеловечился Бог – пришел в мир Иисус Христос. С этим же связан и дословный перевод с греческого языка наименований библейских книг о жизни Христа («Евангелие») – «Благая весть», который очень точно передает их смысл, а также и сущность всего христианства: Благая Весть – это весть о

т

о

м

ч

т

о

с

м

е Восточнохристианская духовная мысль рассматривает восприятие благодати как акт свободной человеческой воли, поэтому благодать и свобода человека находятся в тесной связи и не рассматриваются отдельно, в этом и

в

б В православном богословском языке термин «стяжание благодати» имеет синоним – познание Бога, или духовный гносис. Религиозный опыт должен быть волевым актом. Но при этом он должен быть также сознательным.

е

Там же. – С. 49–50, 58–59.

³⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – С. 159.

у

н

е

Например, В.Н. Лосский размышляет о том, что преображение человеческой природы есть результат непрерывного общения с Богом, которое и является осознанной духовной жизнью. Таким образом, личное сознание возрастает в той же мере, в какой меняется природа человека, входящая в «более тесное

е

д

и Сформировав общее представление о религиозном опыте, основанном на молитве, уясним смысл и формы построения опыта в исихастской традиции. Нам необходимо выяснить, представляет ли собой исихазм подлинный мистический опыт. Для начала определим исихазм верминологически.

о Исихазм (греч. – покой, безмолвие, тишина, отрешенность) как богословский и историко-культурный термин, по мнению С.С. Аверинцева, может иметь определен двояким образом: 1) в широком значении – это богословское учение (и основанная на нем мистико-аскетическая практика Православной Церкви) об особенном пути человека к единству с Богом через катарсис («очищение сердца» слезами в борьбе с грехом) и «умное делание» молитвы («собираение и хранение ума», «введение ума в сердце» и непрерывное произношение молитвы Иисусовой). Это учение было сформулировано подвижниками Ближнего Востока и Византии IV-VII вв. (орпп. Макарием Египетским, аввой Евагрием, Иоанном Лествичником, Исааком Сирийским, Максимом Исповедником и др.). В рамках религиозного Возрождения XIV в. оно претерпело дальнейшее развитие в учении Григория Синаита, его последователей на Балканах и воспринявших его подвижников Руси (Сергий Радонежский, Нил Сорский и др.). 2) В узком понимании, исихазм – это богословская система Григория Паламы, основанная

я

я

³⁹Там же. – С. 162.

☉Там же.

⁴¹Аверинцев С.С. Исихазм // Философский энциклопедический словарь. – М., 1986. – С. 226–227.

а

з

н

По нашему мнению, для понимания сути исихазма необходимо начать с рассмотрения в нем места молитвы. Если центром религиозной практики является молитва, то конкретно центром именно исихастской практики служит Иисусова молитва: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». Эта молитва вмещает смысл всего Евангелия, так как в ее содержание входят два ключевых положения. Во-первых, текст молитвы содержит христологическую догматику, учение о Второй Ипостаси Троицы, Богочеловеке и Спасителе мира. Во-вторых, назначение этой молитвы – покаянное, с ней человек обращается к Богу о прощении грехов, и ее вторая часть очень сходна с евангельской молитвой мытаря: «Боже, милостив буди

м
н
е
г
р
е
ш
н
о
м
у
(
с
р
л
к
42

В анонимном памятнике русской духовности XIX в. «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» раскрыта система выстраивания

⁴² Фома (Хопко), протоиерей. Основы православия. – Минск, 1991. – С. 293–294.
⁴³ Молитвенного опыта, включающая в себя три «ключа» (этапа). Первым из них Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – М., 2015. – С. 110–113.

является частое призывание Имени Божьего через непрерывное произношение «Иисусовой молитвы». Именно постоянное ее произнесение «устаами и сердцем» (вслух и про себя) подводит постепенно ко второму этапу, который

Святые Отцы рассматривают вхождение в опыт, подготовку к молитвенному духовному деланию, как нравственное очищение (катарсис) и начальную «просительную молитву», а результатом «умного делания» Отцы считают состояние так называемой чистой молитвы. Молитва чистая является

к
о
н

ц Опираясь на работы В.Н. Лосского, уточним, что означают в исихастской традиции понятия «праксис» и «созерцание».

м В православном понимании книжное, умозрительное богословие не отрывается ни от аскетической практики, ни от мистического созерцания. Богословие, практика и мистика в православии образуют единую систему и не противопоставляются но, наоборот, взаимно дополняют друг друга. Этот факт

а
н
м
я
д
о

е Духовный опыт Восточной церкви представляет собой совершенно особый образ жизни, для которого в православии принято название обожения. Обожение тесно связано с основным разделом христианского вероучения – учением о спасении (сотериологией). Православная сотериология рассматривает свой предмет не в юридическом контексте (цель аскетики в данном случае – получить оправдание на Страшном Суде), как это происходит

и

⁴⁴ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – С. 31, 156.

⁴⁵ Там же. – С. 157.

⁴⁶ Там же. – С. 153, 156.

⁴⁷ Там же. – С. 9–10, 31, 153, 156–157.

⁴⁸ Киприан (Керн), архим. Антропология Григория Паламы. - М., 1996. – С. 392–393.

и

в

т

в католицизме, и не в морализаторском ключе (нравственное уподобление Христу), как в протестантизме. Восточные Отцы с самых ранних времен придерживались того взгляда, что вся человеческая природа (дух, душа и тело) может обрести обожение. Термин «обожение» был воспринят из античной

ф

и

л

о

с

о

ф

и

и Необходимость катарсиса (очищения) для достижения полноценного духовного опыта понимается уже в III в. основоположником православного монашества Антонием Великим: «Победа над страстями приближает к бесстрастию; бесстрастие же в какой мере утверждается, в такой приносит с собой и мир душевный: а мир душевный со сладостными ощущениями, подаваемыми молитвою и Богомыслием, возбуждает в сердце духовную теплоту, которая, собирая все силы духа, души и тела, вводит человека внутрь, где, водворившись, он ощущает неотразимую потребность быть одному с единым Богом. Это неотразимое тяготение внутрь пред Богом есть вторая

п

ф

у

н

е

⁴⁹ Там же. – С. 405.

⁵⁰ Несколько слов о жизни и писаниях св. Антония Великого // Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т. 1. – С. 6

⁵¹ Антоний Великий. Наставления о жизни во Христе: 34-35 // Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т. 1. – С.26 –27.

⁵² Там же. – С. 28–29.

н

о

в

смирения. Итак, «труды телесные и смирение сердца» – это лучшие средства для начала духовной жизни. То есть, когда человек побеждает в себе грех, тогда, по словам Антония, уже Сам Бог своими действиями очищает не только

д

у

ш

у Катарсис (очищение) – это освобождение от привязанностей к тварному миру с целью наилучшего познания Нетварного Божества. В христианском богословии термин «катарсис» появился у Псевдо-Дионисия в VI в., но эта мысль была характерна для Предания Церкви изначально. В эпоху до Псевдо-Дионисия, очищение связывалось с «невидимой бранью» и аскезой. В целом, подвижничество и «аскеза» – это синонимы. Таким образом, для вступления на аскетический путь необходимыми условиями являются 1) послушание – поступление под руководство наставника и 2) подчинение церковной дисциплине (то есть отсечение своей воли), и воздержание – самоограничение. В этом случае нам необходимо включить в наше исследование несколько понятий, присутствующих в православном аскетическом и нравственном богословии: катарсис, подвиг и «невидимая брань».

о

в

е

к

а

в

о

в

с

е

⁵³Там же. – С. 34.

⁵⁴Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихатской антропологии. – Т. 1. – С. 73–75, 80–81.

⁵⁵Там же. – С. С. 73–75, 80–81.

т

о

н

Другой важной стороной исихазма является учение о духовных созерцаниях. Оно берет начало в Священном Писании, причем не только Нового, но и Ветхого Завета (Мф. V: 8). Евангельский рассказ о Преображении Христа стал основанием богословия Григория Паламы о видении Света. Видеть этот свет, согласно его учению, святые могут внутри своего сердца, и этот свет еще имеет название «одежды обожения». Этот свет является духовным даром. По словам Григория Паламы, его невозможно увидеть без опыта исихии. Свет, согласно богословской системе Григория Паламы, не является одновременно ни вещественным (видимым) светом, ни Сущностью

Б

о

г

а

о

н

п

р

е

д

с

т

а

в

л

я

⁵⁶Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих (Ш 1:6,8-9, 11, 13, 15-18). – М., 1995. – С.275–282.

⁵⁷Исаак Сирии. Слова подвижнические. – М., 1998. – С . 62–63, 67.

⁵⁸Там же. – С. 67.

⁵⁹Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве Сына Божия (Сотница 2-я, 94, 97–98) // Максим Исповедник. Творения: в 2 т. – М., 1991. – Т. 1. – С. 255.

⁶⁰Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции. – С.55.

о

й

п

познания Бога и мира через диалог, то нам также необходимо вспомнить и тезис в учении Григория Паламы и исихастов, что невозможно познать Сущность Бога, но возможно Его познание в энергиях.

Таким образом, исихазм представляет собой сугубый мистический опыт, сложный для применения человеком. Кроме жизненной подготовки в данный опыт требует для его реализации знания святоотеческих текстов, раскрывающих его построение, и наличие духовного наставника, который бы принимал участие в становлении новоначального аскета (роль духовника, духовного отца, старца). Для передачи опыта следующему поколению, по мнению С.С. Хоружего, изначально предусмотренное исихастской практикой наличие духовного наставника, имеет исключительное значение. Во-первых, отношения «учитель – ученик» включено во многие духовные практики. Во-вторых, для полноценного вхождения в опыт необходимо обучение, наставление в этом опыте. В-третьих, наставничество решает не только обучающие, но и воспитательные задачи: подчинение воли ученика учителю создает ряд необходимых внутренних условий (отсечение своей воли,

с

а

м

о

ч

и

н

и Изучение православной духовной традиции, которая является базисом отечественной культуры, а также культур целого ряда других стран, прежде

и

с

⁶¹ Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции. – С. 55.

⁶² Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. – С. 52–

⁶³ Там же. – С. 159–160.

о

п

р

всего, средневековой Византии, способствует более глубокому осмыслению историко-культурных основ российской цивилизации.

Изучение религиозных практик исихазма дает возможность сделать вывод о том, что исихазм как духовный опыт заключается в участии в нем свободной и самостоятельной человеческой личности. Однако личность не ставит задачу самодостаточности и психологической самоизоляции, а выбирает путь участия в своеобразном диалоге, который состоит из двух уровней: 1) постижение основ с помощью научения и воспитания духовным наставником; 2) непосредственный духовный опыт – молитвенный диалог с Божественной Сверхличностью.

Уходя в уединение и затвор (хотя исихазм не обязательно, как мы выясним в дальнейшем, связан с отшельничеством), исихаст отделяет себя от общества внешне, а внутренне (духовно и психологически) он соединяется с Богом и вселенной (но при этом не растворяется в Боге и не сливается с Ним, а сохраняет свою личность). А человек, живущий в обществе, но ставящий свое личное «Я» превыше всего, вполне может быть предельно одинок и находиться в духовной изоляции от всего мира, Бога, природы. Именно поэтому, чтобы понять культурный смысл православной аскетики и мистики (исихазма), необходимо раскрыть, что это учение является в высшей степени антропоцентричным опытом. В данном контексте мы рассмотрим его влияние на культуру Византии XIV-XV вв.

СИНАИТО-СВЯТОГОРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК ОСНОВА КУЛЬТУРНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ ВИЗАНТИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ СТРАН В XIV–XV ВВ.

Возрождение исихастской практики преподобным Григорием Синаитом.

В первой главе мы сделали вывод о том, что исихастский опыт обладает структурой из двух основных уровней: включающих все ступени его усвоение термин «праксис» может быть определен по-разному. Во-первых, праксис – это первоначальная ступень «духовного делания», очищение (катарсис, «невидимая брань»). Во-вторых, молитвенный опыт также носит название «делание», причем высшая его степень – «умное делание». В-третьих, существует еще одно значение термина «делание» (праксис) - диакония, то есть социальное служение как Церкви в целом, так и непосредственно монашества. Еще во времена свт. Иоанна Златоуста идеалом христианской духовной жизни стало сочетание «делания» и «созерцания», «делания молитвенного» и социального служения в духовном опыте и отдельно взятого

ч

е

л

о

в

е

к

а

и

в

с

⁶⁴Зарин СМ. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М., 1996. – С . 478–479.

⁶⁵Лосский В.И. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С.17.

Ц

е

р

монашества для всего мира, его социальной роли в православных странах. В этом состоит его главный вывод о значении монастырей во всех

в

о

с

т

о

ч

н В основе богословия исихазма лежит учение об обожении человека. Это учение восходит к святителю Григорию Нисскому. Для выражения этого новозаветного учения о единении с Богом – том единении, которое одно может освободить людей от смерти и греха и которое есть сама сущность дела Христова – греческие Отцы употребляют понятие "обожение" (θέωσις). Как и все духовные писатели, Григорий Нисский исследует процесс этого единения. Благодать обожения, потенциально дарованная в крещении, воспринимается человеком свободно и постепенно, в течение всей жизни, приводя его к

в

и Согласно богословию исихастов, праведник может созерцать энергию непознаваемого Бога, соединяться таким образом с Ним, что и может быть названным обожением в земной жизни. Исихасты полагали, что несмотря на различие сущности и энергии Бога божественную энергию тоже можно называть Богом⁶⁸. Наиболее известные представители византийского исихазма – святые Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, Никифор Уединенник, Григорий Палама, Николай Кавасила.

р

а

⁶⁶ Лосский В.И. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – С.17.

⁶⁷ Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика. / Пер. Л. А. Успенской и Н. Б. Артамоновой. - М., 2000. – С. 289.

⁶⁸ Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 1. С. 86.

Однако мы в настоящей работе рассматриваем не монашество само по себе, а именно его влияние на социокультурный облик православных стран.

Представление о социальном служении как неотъемлемой части церковной

Идеи, которые легли в основу исихазма были сформулированы святыми отцами еще в эпоху Вселенских соборов. Апостол Павел призвал христиан: «Непрестанно молитесь...» (1Фес. 5: 17; Еф. 6: 18; Кол. 1: 3,9). Именно эта мысль апостола является библейским обоснованием исихазма. В православной аскетической литературе выделяются три типа молитвы: словесная, мысленная и сердечная (иначе умно–сердечная). Словесная молитва творится языком без участия ума, при этом сердце остается холодным; мысленная – творится в уме, который начинает сочувствовать словам молитвы. Что касается третьего вида молитвы, то его уже знали преподобные Евагрий Понтийский и Макарий Египетский – святые IV века. О наследии преподобного Макария протопресвитер И. Мейендорф пишет: «Судя по тем немногим изречениям, которые до нас дошли, именно он является одним из первых учителей монологической, однословной молитвы – постоянного повторения короткой фразы, основным элементом которой является имя Божие, «Господи»»⁶⁹. О пребывании умом в сердце с непрестанной молитвой говорили прп. Антоний Великий, прп. Марк Подвижник, авва Дорофей, прп. Иоанн Лествичник, свт. Елифаний Кипрский, прп. Исаяя Отшельник, то есть, почти все авторы Добротолюбия, что свидетельствует о древности и укорененности практики непрестанной умно–сердечной молитвы.

О сути умно-сердечной молитвы можно сказать следующее: «Третий образ (молитвы) воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным... Ум (быть в сердце – отличительная черта сего третьего образа молитвы) да хранит сердце в то время, когда молится, и внутрь его да вращается неотходно, и оттуда, из глубины сердца да воссылает молитвы к Богу»⁷⁰. Именно наследие процитированного отца – преподобного Симеона Нового Богослова является важным этапом в развитии православного

⁶⁹ Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика. / Пер. Л. А. Успенской и Н. Б. Артамоновой. - М., 2000. – С. 285.

⁷⁰ Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова преподобного Симеона Нового Богослова/ в пер. с новогреч. епископа Феофана. - М., 2001. – С. 153-169.

аскетического учения. Его православная церковь ставит в один ряд с апостолом евангелистом Иоанном Богословом и Григорием Богословом. Именно преподобный Симеон поставил вопрос о познании Бога не рационалистическим путем, а именно через мистику: «Для пр. Симеона было большим и поразительным открытием, что Бог сознательным образом показывается людям, и не только в прошлом, но и в наши дни»⁷¹.

Преемником вышеперечисленных отцов стал святой преподобный Григорий Синаит. Преподобный Григорий, вначале подвизавшийся на Афоне, переселился на болгарскую границу и именно его трудами исихазм начал распространяться в славянских странах. Будущие деятели славянского духовного и интеллектуального возрождения были прямыми или косвенными учениками Синаита: Феодосий Тырновский, болгарский патриарх Евфимий, Киприан, митрополит Киевский. Они принесли исихазм в Россию, где в XV в. он вдохновил знаменитых заволжских старцев⁷².

Сочинения прп. Григория Синаита навсегда вошли в круг чтения православных монахов. Являвшийся последователем прп. Иоанна Лествичника прп. Григорий, создал именно практическое учение о монашеской молитве. Его сочинения содержат и мистические свидетельства, и опыт, и практические советы. Вся традиция исихазма сжата до отдельных кратких выражений, например: «Сообразно с заповедью должно предпочитать всему заповедь всеобъемлющую, память Божию, о коей говорится: помни Господа Бога твоего всегда (Втор. 8: 18). Ибо от чего гибнем, противоположным тому и сохранены быть можем. Губит же нас забвение Бога, мраком покрывая заповеди и обнажая нас от всякого добра»⁷³. Таким образом, в основе исихазма, по мысли прп. Григория Синаита, лежит «память Божия»,

⁷¹ Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. – Париж, 1980. – С. 149.

⁷² Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика. / Пер. Л. А. Успенской и Н. Б. Аргамоновой. - М., 2000. – С. 296.

⁷³ Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Наставления безмолвствующим. О безмолвии и молитве// Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т. 5. – С.

без нее невозможна истинная жизнь, но она была искажена грехом, и цель исихаста состоит в ее восстановлении. Для этого следует ему отрешиться от всех других помыслов, помня лишь о Боге.

Преподобный Григорий Синаит полагал, что восхождение человека к Богу осуществляется поэтапно: «Сначала душа, напряженно обращая к уму свое внимание, через деятельные добродетели смиряет и подчиняет себе все страсти. Тогда, как бы освобождаясь, естественные добродетели начинают следовать за душой, как тени за телами. Они, окружая и сопровождая ее, руководствуют в восхождении на духовную лестницу и научают тому, что выше естества»⁷⁴. Затем ум просвещается благодатью Христовой и становится готов к созерцанию. И, наконец, пройдя через множество созерцаний, душа возводится к более высокому и Божественному.

В дальнейшем в своих творениях св. Григорий детализировал эти представления. Практические наставления подвижникам изложены в сочинениях «Наставления безмолвствующим», «О безмолвии и молитве».

Как уже отмечалось, главным пунктом во всей системе преподобного Григория является учение о созерцании. Надо отметить, что именно оно показалось новым для его современников и вызывало споры.

Созерцанию предшествует подготовка, заключающаяся в деятельном монашеском подвижничестве. Преподобный Григорий подробно развил учение о страстях Иоанна Лествичника. Он раскрыл связь основных греховных страстей с тремя силами души: мыслительной, желательной и раздражительной: «Начало и причина страстей есть злоупотребление, причина злоупотребления – склонность, причина склонности – перевес желательной способности, желательную способность увлекает внушение, а само внушение производят демоны, которым Промысл попускает обнаруживать через это, в каком состоянии наша свобода»⁷⁵. Появление в душе греховных качеств

⁷⁴ Соколов И.И. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / пер. с греч. по изд. списку XVI в. – М., 1904. – С. 35.

⁷⁵ Сырку П. А. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского // К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. – СПб., 1899. – Т. 1. Вып. 1. – С. 194.

зависит от направленности силы души к добру или злу и от того, в какой мере она способна или не способна идти по пути добра. «Добродетели, хотя одни из других рождаются, но бытие свое имеют из трех сил душевных. Начало и источник добродетелей есть благое произволение, или желание добра»⁷⁶.

Средством для искоренения греховных страстей являются пост, воздержание, послушание, которые создают в душе основу для освоения умной молитвы. Но готовность и способность ко всему перечисленному определяется памятью Божией: «Монах должен иметь память Божию вместо дыхания» и «Память Божия, или умная молитва, выше всех деланий, она есть глава и добродетелей, как любовь Божия»⁷⁷.

Отсюда выстраивается учение о непрестанной молитве: «С утра понудь ум свой сойти из головы в сердце, и держи его в нем, и непрестанно взывай умно и душевно: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя!» – пока утомишься. Утомившись же, переведи ум на вторую половину и говори: «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя!». Многократно проговорив сие воззвание, переходи опять на первую половину... Когда увидишь возникновение и приступание помыслов, не засматривайся на них, хотя бы они и не были худы, но, держа неисходно ум в сердце, взывай к Господу Иисусу и скоро прогонишь помыслы и наводителей их – бесов отгонишь»⁷⁸.

Возрожденные преподобным Григорием исихастские духовные традиции не угасли с его кончиной. У него было много учеников, в их числе великий свт. Григорий Палама. Во множестве монастырей и скитов они вводили монашеские практики строго по синаитско–исихастскому учению. Учение исихазма передавалось из поколения в поколение и достигало новых стран, прежде всего Руси. «Можно с уверенностью сказать, – делает вывод

76

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Наставления безмолвствующим. О безмолвии и молитве// Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т. 5. – С.

⁷⁷ Там же. – С. 228.

78

Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Наставления безмолвствующим. О безмолвии и молитве// Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т. 5. – С.

епископ Алексей (Дородницын), – что учение святого Григория Синаита легло в основу всего средневекового направления восточного монашества вообще и мистики XIV века в частности»⁷⁹.

Значение деятельности и учения преподобного Григория чрезвычайно велико. Его учениками было основано множество монастырей, проведена грандиозная миссионерская работа.

Святым Григорием Синаитом были написаны аскетические сочинения, в которых богатый многовековой опыт подвижников–исихастов был приведен в стройную систему. Учение преподобного Григория Синаита представляет собой тесное единство ясного догматического сознания и практического опыта.

Школа преподобного Григория Синаита оказала большое влияние на религиозно-культурную жизнь всего православного мира. Именно ученики св. Григория отстаивали духовную независимость православного Востока в ходе паламитских споров и передали свет византийского монашества православным Балканам и Руси.

Культурное развитие восточноевропейских стран в XIV-XV вв. ведет отсчет от возрождения древней исихастской традиции Григорием Синаитом. Согласно данным из «Жития прп. Григория Синаита», на Афоне к началу XIV в. имел место упадок духовной жизни и забвение древних практик «умной молитвы», на которых был основан исихастский опыт. Такое состояние монастырской жизни на св. Горе развилось вследствие нашествия западных крестоносцев на Балканы в XIII в. Лишь три монаха из скита Магула – Исаия, Корнилий и Макарий, не только упражнялись в «умном делании» молитвы, но и достигли высшего результата – видения иного мира (боговидения, «духовных созерцаний»). Все остальные монахи не имели правильного понимания об

«

у

⁷⁹Алексий (Дородницын), епископ. Византийские церковные мистики XIV века: в 2 т. – Саратов, 1913. – Т. 1. – С. 138.

⁸⁰Житие Григория Синаита //Афонский патерик: в 2 т. – М., 2002. – Т. 1. – С. 339.

о

й

м

монахов Востока, св. Григорий Синаит смог начать возрождение древних исихастских практик с помощью устных поучений и написания богословских трудов. Это не могло не дать достойного результата. Даже названия главных трудов Григория говорят о многом: «Главы о заповедях и догматах», «О

б

е

з

м

о

л

в

и

и

и

м

о

л

и

т

в

е

«

н

а

с

т

⁸¹ Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Наставления безмолвствующим. О безмолвии и молитве// Добротолюбие. в 5 т. М., 1996. – Т. 5. – С. 197-

в

⁸² Там же. – С. 208–209.

§ Васи́лий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Афон в духовной жизни Православной Церкви. – Нижний Новгород, 1996. – С. 55.

⁸⁴ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2009. – С. 83.

н

и

е

Из этого мощнейшего общественного и культурного движения на Балканах (которое названо многими исследователями «исихастским», или «синаито-святогорским») выросла огромная духовнообразующая роль исихазма в XIV в.

2.2 Распространение синаито-святогорского движения.

Подход, основанный на изучении исихазма в XIV–XV вв. в качестве общественного движения, без рассмотрения процессов возрождения самих

Д

р

е

в

н

и

х

м

о

л

и

т

в

е

н

н

⁸⁵Там же. – С. 94–95.

⁸⁶Мейендорф И.Ф., прот. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. – Вып. 29. – Л., 1974. – С. 294.

⁸⁷Петр (Пиголь), игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М., 1999. – С. 7–9.

⁸⁸Оболенский Д.Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. – М., 1998. – С.318.

⁸⁹Там же. – С. 321–322 .

К

Т

И

Румынию. В этих странах социокультурные процессы имели свои особенности. Как установлено в исследовании Д.Д. Оболенского, в Сербии и Румынии монашество до XIV в. почти не знало исихастских идей, но в середине XIV в. (в первую очередь в Сербии) переиздаются творения Иоанна Лествичника и переводятся на славянский язык труды Григория Паламы. Сербские и румынские монастыри были тесно связаны и с болгарскими духовными центрами в Килифарево и Парории, и непосредственно с Афоном. Сербский король Стефан Душан оказывал особую поддержку афонским монастырям. В связи с этим можно рассматривать распространение в Сербии исихастских монастырей как главный признак духовного подъема этой страны (который, к сожалению, сопровождался политической растерянностью)

н
а
к
а
н
у
н
е
т
у
р
е
ц
к

о Поскольку описываемые социокультурные процессы все же имели центром Византию, необходимо указать на следующее: Афон и духовно

⁹⁰Там же. – С. 322–323.

⁹¹Оболенский Д.Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. – М., а С. .324

ш
е
с

близкие ему монастыри сформировали особый тип общественного деятеля, начавшего свой духовный опыт еще в молодости в каком-либо знаменитом монастыре, достаточно глубоко постигшего исихастский опыт молитвы, который, когда было необходимо, становился на путь социального служения: общественно–политического, проповеднического, духовно–учительского или

к

у

л

ь

2.3 Святитель Григорий Палама: борьба за исихазм.

т

у Далеко не все византийцы положительно восприняли учение Григория Бинаита и его распространение. И ближайшим следствием этого стало развертывание полемики вокруг умной молитвы, исихии и природы Фаворского света. Главным противником исихазма, попытавшимся критиковать этот духовный опыт, стал Варлаам Калабрийский – греческий монах из Южной Италии. Разногласия Варлаама и исихастов заключались в различном понимании возможности и способов познания Бога и тварного мира и вместо духовного познания Варлаам обосновывал возможность их строго рационального постижения. Не понимая и не воспринимая исихастскую практику, Варлаам считал крайне важным рекомендовать всем христианам, в том числе монашествующим, занятия науками и античным философским наследием. Считая в принципе невозможным познание Бога, он негативно

и

т

в

н

в

е

⁹²Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 25–27. (Приложение III).

⁹³Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 1995. – С. 5–6, 39–40, 55–56.

я

о

б

аскетического молитвенного опыта и состоит, прежде всего, из паламитского учения о Сущности и Энергии Божества. Подобное учение существовало у представителей древней патристики, но было обобщено и дополнено новыми терминами в богословии святителя Григория. Григорий Палама оставил несколько десятков проповедей (омилий) и трактатов, ключевым из которых является труд «В защиту священнобезмолствующих» («Триады»). На страницах этого творения Григорий Палама полемизирует с учением Варлаама о бесполезности исихастской практики и безусловной необходимости занятий светской наукой. Не отрицая науку в принципе, Палама ставит Премудрость Божию намного выше мудрости человеческой.

Изучение «внешней» мудрости (светской и античной) Григорий Палама считал необходимым для того, чтобы вести полемику с противниками христианства, используя философские аргументы для его опровержения. Также, Палама считает полезным заниматься до определенного предела светскими науками и философией тем, кто не стал монахом. И

н

а

к

о Первый аргумент заключается в том, что «мудрецы внешние» превращаются в глупцов, когда не воспринимают с верой предания Отцов Церкви. Вторым аргументом, главным, по мнению святителя Григория, является то, что «мудрецы» утрачивают свою «мудрость» вследствие неприятия уже не только древнего церковного Предания, а самих людей, которые этому Преданию следуют. И наконец, третий аргумент – критика представления светских мудрецов о том, что античные философы духовному достоинству

р

м

в

¹ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 1995. – С. 21–

² Там же.

р

р

в

Отношение Варлаама к учению об «умном делании» и возможности достижения видения Фаворского света вызвало серьезные ответы Паламы, и это стало основанием его богословской мысли. В своем трактате святитель высоко ставит опыт «умного делания», так как монах в безмолвии «взлетает

В

Ы

Ш

е

В

с

е

Г

о

с

о

Т

В

о В рамках нашего исследования нас не могут не заинтересовать взгляды современного богослова и историка игумена Иоанна (Экономцева). По его мнению, воззрения Варлаама, как и более ранние еретические системы, основанные исключительно на элементарной логике, не смогли вобрать в себя мысли о возможной встрече бессмертного и смертного, бесконечного и конечного начал. Агностик и рационалист, Варлаам неизбежно в конце концов встал на путь отрицания всей церковной догматики. Но он, наоборот, по мысли о. Иоанна, стал еретиком из-за своего консерватизма, поскольку ему «был чужд животворящий и обновляющий дух Церкви». Может показаться, что И, когда ум выходит за свои пределы, то он входит, согласно паламитскому

⁹⁶Там же, в Соединении с Богом, и тогда Бог соединяется с человеком, выходя за

⁹⁷Там же. – С. 109.

⁹⁸Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 1995. – С. 110–

⁹⁹Там же. – С. 105.

о

и

р

Варлаам близко подошел к Паламе, считая достижимым опытное и откровенное богопознание, но Варлаам свел его лишь к интеллектуальному озарению. Единственной опорой веры для Варлаама оставались книги Священного Писания и Отцов Церкви, которые он воспринимал строго

б
у
к
в
а
л
и
с

т Рассмотренные нами выше процессы показывают, что в Византии в XIV-столетиях наметился культурный подъем, связанный с духовно-просветительской деятельностью монастырей. Этот подъем затронул не только саму Восточную Римскую Империю, но и сопредельные православные страны. Духовное возрождение получило толчок в результате деятельности св. Григория Синаита, который распространил древнюю исихастскую практику не только с помощью своих богословских трактатов и устных поучений, но и через создание монастырей в Болгарии с распространением в них исихастского опыта. Значительную роль в духовном подъеме сыграли ученики св. Григория, которые продолжили его дело в основанных ими монастырях Сербии и Вумынии.

к Исихазм и вызванное его духовной практикой культурное движение на Балканах сыграли беспрецедентную роль в православном мире в целом. Именно на эту эпоху пришлась полемика Григория Паламы и Варлаама о природе Фаворского света и путях богопознания, в ходе которой полностью

в

⁹⁰Иоанн (Экономцев), игумен. Православие. Византия. Россия. – М., 1992. – С. 31–32.

¹⁰¹Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 1995. – С. 22, 28–31, 291, 297, 299.

и
л
в

вскрылись все богословские, философские и научные расхождения исихастов и гуманистов. Православная (исихастская) духовность определилась как основа культурного подъема в Византийской империи и славянском мире. Такое направление культурного развития было обусловлено «кодификацией» православной антропологии в богословии Паламы (а именно его пониманием творческой деятельности человека), повышением культурно-просветительской роли монастырей и расцветом религиозного искусства. Все это дает основание считать культуру Византии и других православных стран в XIV-XV вв. православным аналогом западноевропейского Возрождения.

3. ИСИХАЗМ И КУЛЬТУРА РОССИИ.

3.1. Культурно-просветительская и воспитательная деятельность русских исихастов.

Стремительное распространение христианства на Руси после Крещения прот. А. Шмеман обосновывает, прежде всего, монашеской святостью, в первую очередь с деятельностью Киево-Печерского монастырем как первого

к

у

л

ь Следует учитывать также и то, что монастыри оказали исключительное влияние на духовную и культурную жизнь Византийской империи. Теперь нам необходимо выяснить, имели место ли аналогичные процессы на Руси.

р Впервые приобщаться к аскетическим традициям исихастской духовности русское монашество стало в результате создания Киево-Печерской лавры. Необходимо отметить, что духовно-нравственный облик основателя монастыря Антония Печерского формировался на Афоне, ведущем центре исихастской традиции в то время, когда там еще живы были свидетели подвигов и поучений авторитетнейшего исихаста Симеона Нового Богослова, уже скончавшегося к тому времени.

в Замечательной особенностью Киево-Печерского монашества была своеобразное единство в стенах одного монастыря двух монашеских школ – отшельничества Антония и киновии его ученика Феодосия. Феодосий и стал первым настоятелем Печерской лавры. Сочетание двух типов монашества

п

р

¹⁰² Шмеман А., протоиерей. Исторический путь православия. – Нью-Йорк, 1954. – С. 343–

я

¹⁰³ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре: В 2 т. - М., 1995. - Т.1 . - С. 679 – 681.

о

к

р

Феодосий тяготел к общежительному уставу палестинского монашества, восходящему к Евфимию Великому и Савве Освещенному (VI в.) и получившему законченный вид в Студийском монастыре Феодора Студита (именно данный устав был введен в Печерской лавре), то есть к «греческому

и
д
е
а

л В первую очередь, аскеза Феодосия состояла не в «истязании плоти», а в воздержании от телесных потребностей. В целом аскетический подвиг Феодосия получил выражение в «труженичестве во Христе», которое начинается с заботы о своей душе. Данную «заботу» следует рассматривать не как эгоистическое проявление своего «я», а как средство очищения своего внутреннего мира, без которого забота о людях не может быть искренней. Лишь пройдя этот этап духовного делания Феодосий решается перейти к трудам на посту настоятеля монастыря и опытам духовного наставничества монахов и мирян (от крестьян до великих князей). При этом аскетизм и воспитательная работа возобладали над созерцательностью (хотя отсюда не

о
й
ж
д
у
н
п
м

е

н

¹⁰⁴Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб., 1991. – Т. 1. -- С. 304.

¹⁰⁵Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. – М., 1995. – Т.1. – С. 701–708 .

ж

о

е

Аскетическая монашеская духовность Киево-Печерской традиции создала основания культуры нашей страны. Киево-Печерский монастырь был не только местом процветания монашеской жизни, но и самым главным в Киевской Руси культурным центром. Об этом говорят следующие факты. Во-первых, ряд житий Киево-Печерского патерика создан Нестором Летописцем – составителем древнейшей летописи «Повесть временных лет». Сам Нестор тоже был монахом Печерского монастыря и учеником Феодосия, то есть русская литература и историческая наука родились в Киево-Печерской лавре. Во-вторых, большинство первых архитекторов и иконописцев были монахами этого монастыря. Особенно знаменит Алипий Иконописец – не только как деятель культуры, но и как подвижник-исихаст.¹⁰⁶

Также не стоит забывать, что именно через этот культурный центр русское монашество впервые начало знакомиться с аскетической исихастской традиции. А Феодосий стал основоположником наставнической деятельности русской Церкви.

В этой великой работе значительно участие всех русских исихастов последующих эпох. И, прежде всего, необходимо отметить духовную работу Сергия Радонежского в эпоху золотоордынского ига. Сергей был современником Григория Паламы и других афонских исихастов поздней Византии. То есть, мы видим, что события XIV в., были по своему духовному содержанию одинаковы для Империи, балканских государств и Руси. В период вторжения монголо-татар и установления ига Орды (XIII в.) происходили важнейшие изменения в культурной ситуации на Руси: культурные центры перемещаются к северу, начинают развиваться связи с Далматинским побережьем (православной Сербией). При этом не прекращается развитие накопленных литературных традиций. И все это несмотря на военную катастрофу Руси и очевидное разорение ордынцами русских земель. В XIV в. на Руси, как и на Балканах, обнаруживается

¹⁰⁶Киево-Печерский патерик. – Сергиев Посад, 1991. – С. 17,65–72 , 142–144.

религиозно-культурный подъем. Причина этого заключается, во-первых, в труде ряда русских первоиерархов, в их числе, болгарина Киприана – известного паламита, ученика главы болгарских исихастов патриарха Евфимия. Киприан ввел в Русской Церкви некоторые литургические новшества, по образцу сделанных в греческой Церкви патриархом Филофеем. С именем митрополита Киприана связано и введение в Русской Православной Церкви чествования Григория Паламы как святого, службу которому составил

п
а
т
р
и
а
р
х
Ф
и
л

о Св. преподобный Сергей Радонежский был последовательным сторонником Московских князей, что продолжало традицию церковно-государственных отношений, идущую от свт. Петра. Радонежский игумен сумел остановить усобицу между Московским княжеством и претендовавшими на власть суздальскими князьями. Преподобный даже не вступился перед тем, чтобы добиться временного отлучения мятежного княжества от Церкви. Но самым главным его вкладом в объединение русских

п

¹⁰⁷Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 9.

¹⁰⁸Настольная грамота патриарха Филофея владимирскому епископу Алексию на митрополию Киевскую и всея Руси // Русская историческая библиотека. в 40 т.– СПб., 1896. Р Т. 6. – С. 41–52.

¹⁰⁹Федотов Г.П. Прп. Сергей Радонежский // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 247–252.

д
с
т

земель вокруг Москвы стала безоговорочная поддержка похода Дмитрия Донского против Мамаю. Прп. Сергей благословил князя на битву, много способствовал подготовке войска и привлечению к походу ряда колебавшихся князей, также он направил в войско Дмитрия двух воинов-монахов – Пересвета и Ослябю.

До нас не дошли никакие письменные труды Сергия, содержащие его проповеди и поучения. Но остались многочисленные свидетельства современников, прежде всего, его «Житие». Эти литературные источники дают возможность понять, что сама жизнь Сергия является образцом следования христианскому идеалу назначения человека и сыграла исключительную роль в нравственном воспитании русского общества того времени, а в дальнейшем послужила главным примером последующим поколениям русского народа. Теперь нам необходимо более подробно остановиться на жизни этого великого святого.

Каков же был личный опыт Сергия? Первым его шагом на подвижническом пути стал выбор отшельничества в лесу (на том месте, где в наше время стоят Троице-Сергиева лавра и г. Сергиев Посад). Этот сложный выбор был сделан еще в очень молодом возрасте, и долгое время Сергей жил один в безмолвии, перенеся все трудности.

В целом в аскетическом типе Сергия появились новые черты. Если Феодосию были присущи простота и открытость, то «простота без простот» Сергия (формулировка Г.П. Федотова) — это лишь подготовка к новой духовной глубине. Об этом не способен написать агиограф, но такая духовная глубина святого показывается неизвестными до того в русской агиографии видениями. По свидетельству жития Сергия, с ним общались Силы Небесные «на языке огня и света» (Г.П. Федотов). Таким образом, Сергей был мистиком-созерцателем в более глубокой степени, чем Феодосий.

Кроме того, можно выделить еще некоторые черты духовной жизни Сергия. Во-первых, говоря о его духовном преемстве с Киево-Печерскими подвижниками, следует указать на объединение черт религиозного опыта

Феодосия и Антония в его практике. Как указывалось выше, сначала Сергей, как и Антоний, искал отшельничества. Позже он, как Феодосий, стал заниматься организацией монастырского быта. Во-вторых, он проявил и новые по сравнению с киевскими аскетами черты, которые вытекали из его мистического опыта. Причем мистическая часть духовности Сергея не была его исключительным достоянием; вокруг него сформировалась особая группа его учеников – Симон, Исаакий и Михей. Именно они стали свидетелями мистических откровений Сергея. Более того, мистические видения Сергея были записаны в его житии: согласно этому агиографическому памятнику, Сергей видел небесных птиц с ярко-красным огненным оперением. Ангела, сослужившего ему за литургией, и, наконец, он лично общался с Богородицей. У современного ученого могут возникнуть сомнения в реальности подобных сведений. Но, согласно исихастской традиции, они свидетельствуют, что Сергей достиг высших степеней духовного совершенства, то есть завершил стадию катарсиса и познал непрестанную молитву, благодаря чему достиг видения Бога и жителей потустороннего мира. В соответствии с учением Григория Паламы, Сергей видел не Сущность Бога, а Его проявления в мире. Такой мистический опыт духовно объединяет Сергея с Григорием Синаитом, Григорием Паламой и другими исихастами Византии и Балкан (патриархами Константинопольскими Каллистом и Филофеем, Тырновским болгарским патриархом Евфимием и др.). В этом Г.П. Федотов, как и о. Г.В. Флоровский, видел доказательство второго этапа греческого и южнославянского влияния на

р

у

с

с

к

у

ю

¹¹⁰Федотов Г.П. Прп. Сергей Радонежский // Жизнь и житие Сергея Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. - С. 67, 83–85, 295–299.

д

о

х

Рассмотрим теперь его воспитательную работу. Первым его интересом стала организация монашеской жизни. Ключевым моментом в этом процессе стало утверждение общежительного устава сначала в Троицком, а затем и во всех остальных русских монастырях. В этом Сергей нашел поддержку у Вселенского патриарха Филофея (ученика Григория Паламы), который прислал специальную грамоту, рекомендующую введение нового устава, которое связало имена русского исихаста Сергея и византийского Филофея, что неопровержимо свидетельствует о широком проникновении на Русь исихастских идей в XIV в. В.О. Ключевский приводит такую статистику, которая обобщает этот процесс: если в 1240–1340 гг. было основано около 20 новых монастырей, то в следующие сто лет – более 150. Но кроме статистических показателей существуют и качественные, опубликованные тем же автором. Если юго-восток был разгромлен татарами, а западные земли оккупированы Литвой, то неизбежно расселение русских направилось на северо-восток. Пустынные заволжские леса были кое-где заселены финнами-язычниками, туда и двинулся с миссионерскими целями русский монах-пустынник. Скит пустынника или монастырь в лесу стали для русского землепашца «опорными пунктами колонизации». Для переселенцев они были одновременно и хозяйственно-административным центром, и приходским храмом, и наконец приютом в старости. И вся эта деятельность направлялась учениками Сергея, их последователями, в том числе духовно близким к Сергию еп. Стефаном Пермским.

Именно это дало возможность В.О. Ключевскому утверждать, что Русский Север был создан «дружными усилиями крестьянина и монаха, воспитанных духом, который вдохнул в русское общество прп. Сергей». Итак, было основано множество монастырей в центральной России и в северном Заволжье, и этот край получил имя Северной Фиваиды. Но в целом русское средневековое монашество не пошло по пути полного отшельничества и занялось как образованием русского народа, так и миссией среди финских языческих племен. В этом обнаружилось уже не только влияние византийского

исихазма, но и личный пример самого Сергия. Пойдя очищение сам, преобразив свою личность, Сергий понес свой опыт и монахам, и мирянам, а его преемники стремились во всем следовать ему.

Духовность последующих двух столетий на Руси оставалась под влиянием монастырей Подмосковья и Русского Севера. Процветание Северной Фиваиды не закончилось со смертью Сергия Радонежского. Основание новых монастырей на Севере продолжили такие подвижники, как Павел Обнорский и Кирилл Белозерский – ученики Сергия Радонежского и продолжатели его

о
п
ы
т
а

к Нила Сорского можно рассматривать как первого на Руси исихастского богословского антрополога. Многие в пользу такого вывода содержит его «Устав о скитской жизни». Данный устав – не формальный канонический документ, а учительный памятник древнерусской духовной традиции. Главная тема произведения – структура борьбы с грехом и нравственного роста человека. Творение разделено на три части. Первая часть перечисляет все этапы грехопадения, после чего раскрывается учение о борьбе с помыслами и о сохранении человеческой души от греховных устремлений. Во второй рассматриваются всевозможные помыслы, порождающие грехи, здесь же

и
р
в
в
р
а

¹¹¹ Ключевский В.О.. Значение прп. Сергия для Русского государства и народа // Исторические портреты. – М., 1991. – С. 71–74, 145.

¹¹² Нил Сорский. Устав о скитской жизни. – Сергиев Посад, 1991. – С. 17–34.

¹¹³ Нил Сорский. Устав о скитской жизни. – Сергиев Посад, 1991. – С. 17–34.

ю
о
п

Безмолвие представляет собой важнейший компонент молитвенного опыта. Но оно в данном контексте означает не столько устное молчание, сколько воздержание от светского образа жизни и сосредоточенное

с

т

р

е

м Было бы неверно отрицать понимание значимости «умного делания» в представлениях Иосифа Волоцкого о монашеском пути. В его главном апологетическом труде «Просветитель» можно найти главы, посвященные монашеской жизни, там она описана как пребывание «в безмолвии и плаче», упоминается о задаче «собирать мысли извне и обращать вовнутрь». Более того, в «Просветителе», в Слове 16, где перечисляются все существовавшие до

к

в

у

м

р

о Сравнивая две монашеские школы и находя в них ряд различий, можно выделить и сходство: обе они восходят к Сергию Радонежскому и продолжают его традицию сочетания аскетического делания и социальной диаконии, нравственного строительства общества, просвещения, милосердия и т.д. Но если Сергей не оставил теоретических работ, то и Нил, и Иосиф оставили обширное письменное наследие. В подобном роде деятельности особенно замечателен пример Максима Грека – выходца из завоеванной турками Греции, который получил и исихастское, и гуманистическое новоевропейское образование. Он прославился и в качестве переводчика святоотеческой

и¹⁴

¹⁴ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2009. – С. 175. Содержание этого источника свидетельствует о прямой связи Нила Сорского с Иосифом Волоцким: «Просветитель». – М., 1993. С. 367–389.

¹⁶ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2009. – С. 192–133, 198–199, 203–204.

в «Уставе» на Антония Великого и Макария Египетского, Иоанна Лествичника и Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова и Григория Синаита.

и

литературы, и как духовный учитель и богослов. Причем, тематика его произведений необычайно широка: обличение суеверий, иноверия, ересей, социальных пороков, полемика с католиками и лютеранами, поучения монашествующим. Из всех русских святых XV-XVI вв. именно он

Позже – начиная с середины XVI в. и на протяжении следующих двух столетий – мы можем наблюдать снижение исихастского влияния, начинает преобладать обрядовое благочестие, следование формальной церковной дисциплине. И для того, чтобы осмыслить все величие исихастов последующего времени, вдуматься в высоту их подвига именно как просветителей, носителей культуры, нам необходимо сделать отступление и бросить взгляд на состояние церковной жизни XVI-XVIII веков. В XVI веке благочестие большинства народа можно было охарактеризовать как обрядовое. Городское население стремилось к ежедневному посещению служб. По многу икон было не только в храмах, но и в домах и учреждениях. Миряне использовали при домашней молитве четки и свечи, часто заказывали молебны. Посты соблюдали очень строго, многие добавляли к среде и пятнице понедельник. Высоким было уважение к монашеству, юродивым, к последним именно в это время стали применять титул блаженных. Серьезным было отношение к святой воде и освященному хлебу.

Все это свидетельствует о высоком уровне благочестия, однако есть основания считать, что многие люди видели во всем внешнем суть христианства, плохо представляя себе его догматы. Последнее проявилось, например, в сопротивлении исправлению книг прп. Максимом Греком. Двуперстие, сугубая аллилуиа и ношение бороды фактически были осмыслены в качестве догматов, о чем свидетельствуют документы Стоглавого собора. Митрополит Макарий (Булгаков) считает, что подобный

е

⁷Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 23.

р

к

у

тип благочестия приводил к снижению христианской нравственности, приводя в доказательство пример царя Ивана Грозного.

Именно в этих условиях написано известное сочинение протопопа Сильвестра «Домострой». В нем содержатся три части: 1) поучение о вере и жизни христианской, 2) поучение о том, как вести себя в семье и содержать домашнее хозяйство, 3) послание о. Сильвестра сыну Анфиму. В наше время принято мнение, что о. Сильвестр был лишь составителем первых двух частей, источниками которых лежат различные известные на Руси нравоучительные сборники, а третья является его оригинальным творчеством. В первой части предписываются многие вышеописанные правила и обычаи. Вторая часть – это та, которая вызывает наибольшую критику нецерковных людей и которая породила ненаучное значение слова «домострой», но необходимо понимать, что любая книга создается в свое время и обладает характерными для него чертами, к тому же вопросы второй части собственно религиозными не являются. Третья – оригинальная часть «Домостроя» - послание Анфиму наиболее ценна: автор четко выступает за недостаточность обрядового благочестия и необходимость для христианина добрых дел, но, тем не менее, собственно исихастские мотивы в данном памятнике увидеть трудно.

Период управления Русской церковью последним Патриархом досинодального периода Адрианом был очень напряженным. Не сочувствуя стремлению Петра Первого к радикальным реформам в европейском духе, Патриарх тем не менее оказался не способен противопоставить ему какие-либо альтернативные идеи, новые по сравнению с эпохой Никона. По большому счету единственным методом Патриарха было возобновление теоретической дискуссии о священстве и царстве. И И. К. Смолич, и А. В. Карташев единодушно оценивают Патриарха Адриана как деятеля нерешительного. Будучи противником реформ, он сопротивлялся им исключительно как теоретик, но в качестве такового не сумел внести в понимание церковно-государственных отношений ничего яркого или нового.

К рубежу веков церковную иерархию и государство разделял только лишь старый вопрос о монастырских вотчинах. В 1677 г. он временно завершился ликвидацией Монастырского приказа, но в 1697 г. Петр потребовал передать патриаршие расходные книги в Приказ Большого Дворца, тогда же он сократил церковную ругу и запретил создавать новые монастыри без царского указа. Сами по себе эти меры не были революционными: многие цари до Петра, столкнувшись с финансовыми сложностями, возобновляли вопрос о церковном землевладении. Но вся московская старина связывалась в сознании Петра с государственным кризисом в эпоху его детства, а также с памятью о тяжелом конфликте отца с Патриархом Никоном. В результате царь был вполне готов к восприятию многих идей протестантского происхождения. Вероятно, именно здесь корни его кощунственных выходок, вызывавших возмущение даже многих инославных.

Окончательный разрыв царя и Патриарха был вызван стрелецким бунтом 1697 г. Тогда же выяснилось, что Патриарх Адриан фактически саботировал решение Петра о постриге царицы Евдокии. Положение Патриарха между Петром и радикальными представителями духовенства было очень сложным. Кризис разразился, когда Петр решительно отклонил «печалование» Патриарха Адриана о приговоренных стрельцах. Враги царя истолковали это как наступление на права Церкви. Разногласия по поводу брадобрития, немецкого платья и т. п., возбужденные дела против распространителей мнения о «царе-антихристе», сами по себе особенного значения и не имели, но ясно указали Петру, что в московском духовенстве он найдет немного единомышленников.

16 октября 1700 г. Патриарх Адриан скончался. Практика царского указа о созыве Собора для выборов нового Патриарха была обычной в Московском царстве. Но Петр решил потянуть с выборами. Скорее всего, у царя еще не было конкретного плана церковных преобразований, он лишь не видел приемлемого для себя преемника Патриарха Адриана. Великороссийский

епископат – свт. Митрофан Воронежский, Тихон Казанский, Иов Новгородский – хотя и одобряли внешнюю политику и военные реформы Петра, были противниками культурных изменений. Иерархам же из Малороссии царь также не доверял. От протестантов Петр воспринял резкое неприятие папизма и латинского богословия. Малороссийские же архиереи в большинстве получили католическое образование.

Взгляды царя на церковно-государственные отношения произрастали из протестантской экклесиологии и германской политологии. В них можно выделить три существенных пункта: 1) глава государства – есть и глава Церкви в государстве, 2) подчиненные монарху высшие государственные ведомства должны носить коллегиальный характер, 3) главная роль Церкви в государстве – воспитание нравов и благотворительность. Определенный план возникнет позднее, а пока Петр вводит временный вариант: Стефан (Яворский), митрополит Рязанский, архиерей малороссийского происхождения и образования, назначается местоблюстителем (с титулом «Экзархом, блюститель и администратор») Патриаршего престола, но с ограниченной компетенцией. Патриаршая судебная юрисдикция была сужена и восстановлен Монастырский приказ, управлявший церковной собственностью, но состоявший из светских чиновников. В 1711 г. Монастырский приказ передан в управление Сената. Все вышеперечисленное не вызвало критики митрополита Стефана.

С этого момента государство начало вмешиваться в ту часть церковных вопросов, которая к компетенции Монастырского приказа никак не относились. В 1707 г. митрополит Стефан первый раз попросил об отставке, Петр отклоняет ходатайство. На следующий год местоблюститель произносит проповедь, намеками обличавшую царя Петра, и он запрещает митрополиту проповедовать три года. С этого момента личные отношения местоблюстителя и царя ухудшаются. Дело о ереси Тверитинова вызывает глубокие разногласия митрополита Стефана и Сената. В 1718 г. резиденция местоблюстителя переносится в Санкт-Петербург.

В 1720 г. Петр утвердил Духовный Регламент, а 25 января 1721 г. Духовная коллегия приступила к работе. Восточные Патриархи находят такой порядок церковного управления вполне отвечающим канонам. Патриаршество прекратило и формальное существование. Созданы были все условия для превращения Церкви в часть государственного аппарата. В целом, эпоха 1697-1721 гг. – последние годы жизни Патриарха Адриана и местоблюстительство по своим существенным событиям и настроениям уже принадлежит Синодальному периоду.

Состояние внутренней миссии находится в прямой зависимости от состояния духовного образования. В XVIII веке последнее было далеко не блестящим. Латинское образование преобладало над греко-славянским. Хотя Петр Первый и постановил создать духовную школу в каждой епархии, программа этих школ включала при 8-летнем курсе всего 2 года на изучение богословских дисциплин. Другими сложностями были недостаточная квалификация преподавателей и крайне неудовлетворительное материальное содержание как преподавателей, так и учащихся. Дисциплина было чрезмерно суровой – держалась на частых телесных наказаниях. В целом количество духовных школ на протяжении столетия росло, но всем им были присущи перечисленные недостатки. Лишь к концу века положение в духовных школах под руководством владык Гавриила (Петрова) и Платона (Левшина) стало изменяться к лучшему. При этом несмотря на все вышеизложенное приходское духовенство оставалось единственным источником просвещения и нравственного примера простого народа, который не был затронут западными влияниями и стремился к продолжению старорусских традиций как духовной, так и бытовой жизни.

Кроме неудовлетворительного состояния духовного образования важную угрозу для внутренней миссии составляло в первой половине века – фактическое отсутствие препятствий для протестантской проповеди, во второй – распространение атеизма, философского вольнодумства и масонства. После революции во Франции государство начало противостоять всем этим

направлениям, но при этом ослабило контроль над иезуитами и католической пропагандой.

Помимо противостояния вредным западным влияниям важной задачей внутренней миссии было противодействие новым, крайне опасным сектам хлыстов и духоборов.

Ограничение русского раскола можно считать успешным направлением. Взгляды правительства и церковной иерархии на этот вопрос не расходились. Раскол сам ослаблял себя дальнейшим дроблением. Важными успехами XVIII века было основание единоверчества и создание ряда популярных антираскольнических сочинений.

Также важными компонентами внутренней миссии были упорядочение богослужбных чинов, прежде всего треб и служб недавно прославленных святых. Издание церковной литературы было упорядочено и допускалось лишь в Петербургской синодальной, Московской синодальной, Киево-Печерской лаврской и Почаевской лаврской типографиях. С XVIII в. усилилось всенародное почитание св. равноапостольного кн. Владимира и св. благоверного кн. Александра Невского. Синод вел борьбу с неканоническими иконами и суеверными псевдоцерковными обрядами и обычаями. При этом правительственная борьба против суеверий подчас оказывалась чрезмерно жесткой. Также было стремление к поддержанию благочестия в народе, которое, однако, весьма слабо затрагивало «образованные» слои.

Но вся вышеописанная ситуация не означает, что исихазм был отброшен и ушел из русских монастырей. Черета преемников Сергия Радонежского, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого и Максима Грека через Корнилия Комельского, Иринарха Затворника, Иова Почаевского, Дмитрия Ростовского и Тихона Задонского доводит традицию исихазма и духовного наставничества

¹¹⁸Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2009. – С. 174–189, Сергий (Четвериков), протоиерей. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество// Правда Христианства. – М., 1998. – С. 100–102, 195–197, 202.

и

с

и

Значение Паисия в сохранении православной духовной практики сопоставимо лишь с деятельностью Сергия Радонежского. Как Сергей своими трудами открыл новую эпоху в судьбе Руси, так и Паисий начал новое Русское Возрождение, основанное на новом этапе освоения русским монашеством исихастской традиции, а также воцерковления секулярной русской культуры Петербургского периода. Чем же прославился старец Паисий?

Паисий провел огромную работу по новому переводу святоотеческой литературы с древнегреческого языка на церковнославянский язык. Дело в том, что в предшествующие периоды накопились многочисленные неточности в переводах либо вследствие слабого знания греческого языка переводчиками, либо из-за ошибок при переписывании. При этом Паисий приводил на полях оба варианта, позволяя читателю убедиться в правильности нового перевода. Это было нововведением Паисия, так как старые переводы отличались во многих местах неясным смыслом. Поэтому старец поставил дело перевода столь основательно. Так как старец сам стяжал огромный духовный опыт, он глубоко проникал в содержание переводимых книг, подбирал наиболее точные и подходящие слова для выражения мыслей того или иного греческого Отца. Агиограф старца прот. Сергей Четвериков считает его переводы самыми лучшими из всех, причем это касается и последующих переводческих опытов, особенно это видно на примере «Добротолюбия».

Паисий в своих трудах не ограничился только лишь переводами: он был и духовным учителем. В письмах к монахам он советовал иметь смирение, то есть не гордиться собой, не возвышаться над ближними, бороться с грехом,

т

в

о

р

и

т

¹¹⁹Сергий (Четвериков), протоиерей. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество // Правда Христианства. – М., 1998. – С. 197.

д

о

б

традиции с самых ранних времен. Назвав Иисусову молитву «духовным искусством», он, следуя за древними отцами (Симеон Новый Богослов, Диадок, авва Исая, Григорий Синаит) и русскими предшественниками (Нил

С
о Старец Паисий во многом сформировал направления дальнейшего развития духовной жизни в России. С ним связан расцвет русского монашества в последующем за его временем XIX столетии.

к Дело Паисия по распространению духовной литературы продолжалось и в XIX в., оно было связано с именами старца Макария Оптинского и И.В. Киреевского. Если Паисий делал новые переводы духовной литературы, то старец Макарий занялся их изданием. Прежде всего, были изданы труды самого Паисия, а затем переизданы и другие святоотеческие произведения, ставшие известными в России трудами молдавского старца.

и Современник старца Макария – Амвросий – более него был склонен к духовному наставничеству. Причем, если к предшественнику Макария старцу Леониду обращались в основном монахи и крестьяне, то Макарий и Амвросий были духовниками представителей высшего общества и деятелей науки и культуры. Оптинские старцы, ученики Паисия, являлись тоже исихастами, а в отношении Амвросия есть указания на его прозорливость. С Оптиной пустыней был тесно связан знаменитый богослов XIX в. московский митрополит Филарет (Дроздов), с которым советовался старец Макарий, занимаясь книгоиздательским делом. Оптинское старчество следовало традиции Паисия, сочетая одновременно просветительскую и воспитательную работу.

с Русский исихазм XIX в. тесно связан с именами епископов Феофана

В

и

й

¹²⁰ Паисий (Величковский). Об умной или внутренней молитве. – М., 1902. – С. 10–11, 17–18, 26–27, 30, 32–33, 37–38, 45–48.

¹²¹ Хоружий С.С. Подвиг как органон: организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1998, № 3. – С. 44.

р

н

и

Амфитеатрова, Иоанна Кронштадтского, Алексея и Сергия Мечевых (отца и сына) и др. Причем Иоанн Кронштадтский явил ярчайший пример исихазма в миру (явление, названное С.С. Хоружим «монастырем в миру»), и учил, что

«

у

м

н

о Исихазм пришел в Русскую Церковь из Византии и балканских стран
Православного мира. Он сыграл огромную просветительскую и
воспитательную роль в жизни нашей страны. Киево-Печерская лавра заложила
основы всех направлений отечественной культуры, а монашество в целом
оказывало исключительное влияние на процессы культурного развития Руси.
В некоторых случаях роль монастырей возрастала благодаря отдельным
личностям выдающихся монахов, например, Сергия Радонежского (XIV в.) и
Иаисия Величковского (XVIII в.) – основоположников двух эпох русского
Возрождения, которое продолжили их преемники – Кирилл Белозерский, Нил
Форский и Иосиф Волоцкий в Московской Руси (преемство прп. Сергия), и
Оптинские Старцы, Игнатий (Брянчанинов), Феофан Затворник и Иоанн
Кронштадтский в Петербургской России.

о Зарождение же феномена «монастыря в миру» свидетельствует об
огромном интересе и стремлении следовать исихастской традиции у
определенной части русского народа за пределами монастырей. Исихазм
оказал значительное влияние на развитие многих сторон русской культуры
(иконопись, литература, философия, общественно-политическая жизнь).
Поэтому мы посвятим последующий раздел настоящего исследования.

з

а

н

3.2 Влияние исихазма на отечественную литературу.

и

^{М2}Сергий (Четвериков), протоиерей. О вере во Христа. – СПб., 1998. – С. 49.

а

т

ь

Оценивая влияние исихазма на отечественную литературу на протяжении всей истории ее развития, следует, прежде всего, обратить внимание на сам факт парадоксальности соединения этих двух явлений. Дело в том, что исихазм представляет собой опыт, религиозную практику внутреннего, или «умного», делания молитвы, результаты которого невероятно трудно вербализовать. Поэтому православное богословие использует как основной апофатический (отрицательный) метод. Литература же не только непосредственно связана с языковыми средствами, но полностью на них основана. Несмотря на это противоречие, связь между «священнобезмолвием» и «словесным творчеством» может быть прослежена.

Таким образом, исихазм может быть передан не только устно и практически от наставника к ученику, но и с помощью текстовых выражений, представляющих собой жанр литературного творчества. Как известно, в понятие средневековой литературой включаются в том числе и дошедшие до нас известные богословские труды. Это относится и к культуре Восточной Европы (Византия и сопредельные страны). С этих позиций мы попытаемся рассмотреть отечественную литературу.

С Киево-Печерским монастырем, первой на Руси монашеской общиной, где получил распространение исихазм, был тесно связан митрополит Иларион – первый архиепископ из русских и первый государственный идеолог Руси. Фактически Иларион был основателем собственно русской литературы. Он – первый русский писатель. Игумен Иоанн (Экономцев) находит в творчестве Илариона соединение русского самосознания с самосознанием личностным. Личностное в творчестве Илариона связывается исследователем с влиянием наследия великого исихаста Симеона Нового Богослова. Влияние Симеона просматривается у Илариона, с одной стороны, в применении метода антиномий, с другой – в его рассуждении о Благодати. Антиномии Иларион

^{Р3}Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. – М., 2011. – С. 57–61.

Иларион рассуждает о евангельской истории и православной христологии, которые тесно связаны с такими принципами исихазма как идея обожения и синергия Бога и человека. Но есть и другие доказательства связи Илариона с исихазмом. Митрополит всея Руси разрабатывает учение о Благодати. Закон исторически предшествует Благодати, но духовно ниже ее; Закон – тень,

р

а

б

с

т

в

о

Б

л

а Для нас важны и его размышления о личности князя Владимира, о его вкладе в историю и культуру русского народа. Иларион, размышляя об изменении религиозного сознания князя, прежде всего, формулирует, что

д

в

ф

ь

е

и

я

л

р

¹²⁴Там же. – С. 49–53.

¹²⁵Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. – М., 2011. – С. 53.

¹²⁶Там же. – С. 99.

¹²⁷Там же. – С. 83.

¹²⁸Там же. – С. 83.

¹²⁹Хоружий С.С. Подвиг как Органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции //Вопросы философии. 1998, № 3. – С. 42.

в

о

б

монастырь, а также цитату из Слова «монастыри на горах встали, черноризцы явились» и «слепыми были от бесовской лести, а тобою мы прозрели

с

е

р

д

е Исихастское влияние на отечественную литературу прослеживается и в вв. и в целом в Московский период. В Византии эта эпоха связана с именами Григория Паламы и афонских монахов, на Руси – с именами Сергия Вадонежского, митрополита Алексия и монашеской Северной Фиваидой учеников Сергия и их преемников. В данный период развития отечественной литературы важнейшим фактором стало так называемое «второе южнославянское культурное влияние». Если первый этап болгарского влияния заложил основы развития литературы в нашей стране, то второй южнославянский этап привел к дальнейшему ее развитию и новому расцвету.

м Можно выявить ряд параллелей в возникновении южнославянской и русской литератур. Если в IX в. возник язык славян (литература – это словесное творчество, в котором проявляется развитие языка), то затем, после крещения южнославянских народов, в Болгарии в первую очередь сложилась литература, в которой можно обнаружить черты, характерные для первоначальной славянской литературы. И в дальнейшем в Русской Церкви сформировались черты, характерные для первоначальной славянской литературы. И в дальнейшем в Русской Церкви сформировались черты, характерные для первоначальной славянской литературы. И в дальнейшем в Русской Церкви сформировались черты, характерные для первоначальной славянской литературы.

Результатом же Второго южнославянского влияния сначала становится стремление к упорядочению грамматики церковнославянского языка, унификации языковых норм для всех православных славянских народов. И в этом мы можем увидеть как осмысление славянами своей этнической (прежде всего этнолингвистической) близости, так и принадлежности к единому духовному миру (православное вероисповедание и культурная

¹³⁰Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. – М., 2011. – С. 89, 107.

преимущество от Византии). Грамматическая унификация церковнославянского языка стала первым важным фактором Второго южнославянского влияния, подобным такому же фактору Первого влияния, каковым стало создание Кириллом и Мефодием языка славян. Вторым фактором культурного влияния южных славян на Русь стал новый этап деятельности по переводу святоотеческой литературы с греческого языка на славянский и доставка переведенных текстов на Русь. И в самом деле, такой процесс продолжался и в XIV в. Д.С. Лихачев полагает, что среди попавших в этот период на Русь из Болгарии и Сербии текстов преобладала литература, переведенная с греческого языка. Но, в отличие от периода X–XI вв., в это время появляется уже и оригинальная славянская литература, в первую

о
ч
е
р
е
д
ь
ж
и
т
и
й
н
а
я
х
о

¹Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения Второго южнославянского влияния в России. – М., 1958. – С. 6.

²Там же. – С. 6–7.

о
н
а

что мощное исихастское влияние было оказано на все сферы культуры не только в Византии и южнославянских странах, но и на Руси. При этом следует указать на ряд отличий развития литературы XIV-XV вв. от Киевского периода. По всем признакам в Киевский период русские были лишь духовными учениками византийцев и южных славян. Но при этом надо указать, что не подражание, а собственное литературное творчество, явилось характерной чертой литературной деятельности Илариона. В проникновении на Русь южнославянских переводов приняли участие многие русские церковные деятели, например, митрополиты всея Руси Алексей (русский по происхождению), сделавший один из лучших новых переводов Евангелия с греческого языка на славянский, и Киприан (болгарин, часто называемый в русских летописях сербом).

Восприятие церковным деятелем Московской Руси митрополитом Киприаном исихастского опыта подтверждается содержанием написанного им «Жития митрополита Петра». Из этого жития мы узнаем о наличии исихастской практики в духовной жизни митрополита Петра, когда тот еще был простым монахом: он постоянно стремился к уединению для молитвы, был «нравом кроток и молчалив», а его излюбленной книгой для чтения была

«

Л

е

с

т

в

и В кругах, близких к исихастам, создавались произведения разных жанров: житийная и историческая литература, например, летописи. До нашего времени дошла Лаврентьевская летопись, созданная незадолго до Куликовской битвы. Летопись названа по имени ее создателя – монаха Лаврентия,

о

¹³³ Прохоров Г.М. Житие митрополита Петра // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. В 2 т. – СПб., 2000. – Т. 1. – С. 419, 420–421.

н

н

а

предпринявшего свой труд по благословению известного исихаста епископа Дионисия Суздальского. Г.М. Прохоров доказал, что Лаврентьевская летопись по содержанию близка к Троицкой (написанной в Троицком монастыре Сергия Радонежского – главном центре русского исихазма XIV в.), и обе летописи

и
м
е
ю
т
е
д

и Исихастская тематика, связанная с именем Сергия Радонежского, отражена и в некоторых исторических повестях. Главной из них является «Сказание о Мамаевом побоище», которая посвящена Куликовской битве. В этой повести уделено внимание прозорливости Сергия, а также в ней

и
о Традиция написания исторических повестей просуществовала вплоть до конца XVI – начала XVII в. – «Сказание об осаде польско-литовскими войсками Троицкого Сергиева монастыря» Авраамия Палицына и «Сказание о чудесах прп. Сергия Радонежского» Симона Азарьина. Обе повести, во-первых, описывают небесное заступничество русскому народу и помощь армии со стороны Сергия Радонежского – вдохновителя победы на Куликовом поле. Во-вторых, в «Сказании» Симона Азарьина упомянуты случаи помощи
е
я

¹³⁴ Прохоров Г.М. Кодикологический анализ Лаврентьевской летописи // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 2. – С. 131-132, 135.

¹³⁵ Слово похвальное преподобному отцу нашему Сергию, составленное учеником его священноиноком Епифаниему// Жизнь и житие Сергия Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 92; Житие Сергия Радонежского // Там же. – С. 38, 67–68, 72–73, 83–85, 88–89.

¹³⁶ Сказание о Мамаевом побоище// Жизнь и житие Сергия Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 107–108.

е
о
н

Сергия верующим русским людям в обычной жизни. В-третьих, в произведениях Авраамия Палицына и Симона Азарьина чудеса часто описаны в

о Здесь мы можем увидеть, с одной стороны изученный Д.С. Лихачевым библиотечный прием – воздействие на психоэмоциональную сферу человека, с другой – указание на авторитет святых, прежде всего, Сергия.

а Этого святого сознание верующего русского народа осознало своим заступником и наставником не только при его жизни, но и после физической смерти. Подобные примеры народной веры интеллигенция Московской Руси в. («книжники») стремились письменно зафиксировать. Являясь монахами и писателями, они ставили задачу сохранить в произведениях литературы память о величайшем русском святом и его всенародном почитании.

н Д.С. Лихачев выделил некоторые особенности житийной литературы данного периода. Например, он указывает на некоторую игру слов в этих произведениях, но игру особого характера. Такой прием должен, по мнению исследователя, сообщить изложению значительность, ученость и мудрость, вынудить читателя к поиску извечного, тайного и глубокого смысла за отдельными изречениями, придавать им мистическую значимость. По мнению Д.С. Лихачева, читатель должен был видеть перед собой как бы Священное Писание, молитвенный текст, словесную икону, украшенную стилистическими приемами. В связи с этим Д.С. Лихачев вводит применительно к этим текстам термин «внутреннее слово», монологичность, которая позже получит продолжение в проповедях Аввакума и романах Л.Н.

Ѡ

Ѳ

Ѱ

¹³⁷ Авраамия Палицына Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря польско-литовскими войсками // Жизнь и житие Сергия Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 112; Книга о чудесах прп. Сергия Радонежского. Творение Симеона Азарьина. // Там же. – С. 119-124, 127–135.

¹³⁸ Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения Второго южнославянского влияния в России. – М., 1958. – С. 34–35.

Ѳ

Ѱ

Ѳ

выразить святость главного героя повествования. В частности, такую особенность можно проследить в Житиях Сергия Радонежского и Стефана

П

е

р

м

с

к

о

г

о

с

о

з

д

а

н

н

ы

х

Е

п

и

ф

а

¹³⁹ Там же. – С. 34–35.

¹⁴⁰ Там же. – С. 23, 46–47.

¹⁴¹ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. III I: 24; III 2: 9–11. М., 1995. – С. 288–289, 314–315.

¹⁴² Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. III 1: 31–32. – М., М С. 295–296.

¹⁴³ Житие Сергия Радонежского // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 98.

р

е

м

Последним творческим событием допетровской Руси стала литературное творчество современника Петра I митрополита Ростовского и Ярославского Димитрия (Туптало). Он известен, в первую очередь, как составитель свода Житий святых – «Четьих миней» (размещение текстов в соответствии с датами памяти тех или иных святых по месяцам). Согласно Житию Димитрия, свое творчество он начинал с анализа материалов своего предшественника – митрополита всея Руси Макария (XVI в., современник царя Иоанна IV Грозного), составителя первого на Руси свода Житий «Великие

Связь Димитрия с исихастской традицией прослеживается через его главный нравственно-богословский труд – «Алфавит духовный». В этой книге он в наибольшей степени следует своим предшественникам – Святым Отцам Церкви. Основой нравственных размышлений Димитрия стала идея о развитии духовного разума («истинный и правый [разум]», по словам святителя). Он учил, что «правый разум возрастает и умножается от умного делания и от хранения заповедей Господних». Именно «умное делание»,

и
144
и

Т Церковный историк И.М. Концевич, анализируя «Алфавит духовный», считает Димитрия аспектом, постигшим созерцание, наставником постоянной

и
и

¹⁴⁴ Житие Димитрия Ростовского // Жития и творения русских святых. – М., 1993. – С. 148.

¹⁴⁵ Димитрий Ростовский. Алфавит духовный. – М., 2015. – С. 32.

¹⁴⁶ Там же. – С. 32-39.

¹⁴⁷ Димитрий Ростовский. Алфавит духовный. – М., 2015. – С. 32–39.

¹⁴⁸ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2009. – С. 199–200.

¹⁴⁹ Житие Димитрия Ростовского // Жития и творения русских святых. – М., 1993. – С. 145,

и
у
и

Литературное наследие Димитрия можно рассматривать как явление, принадлежащее нескольким эпохам. Он действительно жил в переломную на историческом переломе и стал свидетелем начала нового Петербургского периода в истории отечественной культуры. Это был век, когда Россия, по всей видимости, первый раз за свою историю, начала интенсивно перенимать достижения западноевропейской культуры. Несмотря на то, что святитель поддерживал императора Петра Великого в политических, военных и административных вопросах, он оставался на страже древних церковных установлений. В обстановке, когда государственная элита в своем образе мышления и деятельности перешла к европейскому рационализму, Димитрий Ростовский сохранил исихастские подходы как в богословии, так и в литературе.

Что же до изменений культурной и мировоззренческой парадигмы, то они произошли самые решительные. Г.В. Флоровский останавливается на роли в российской культуре знаменитого церковного деятеля Феофана Прокоповича. Флоровский оценивает его отношение к Церкви и духовенству как пренебрежительное. Феофан считал обрядность, аскетические подвиги, чудеса, и церковную иерархию суевериями. Г.В. Флоровский признает, что распространение суеверий в тогдашнем народе было достаточно сильным, но делает вывод, что Феофан и Петр выступили против суеверий не в защиту

ц

е

р

к Создавалось впечатление, такой события ведут к церковной реформации в России. Однако, не только не было забыто православие, но в Церкви, хотя и в ограниченных по сравнению с эпохой Московской Руси масштабах сохранился исихазм. Поэтому для нас не безынтересны выводы Г.М. Прохорова о культуре России Синодального периода. Он полагает, что

Г

¹⁵⁰Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 94-95.

¹⁵¹Там же. – С. 95.

у

ч

российская культура XVIII-XIX вв. «стала наследницей двух взаимодополняюще-взаимоисключающих традиций» (византийской и западноевропейской); и имело место не только столкновение, но и синтез. Таким образом, данный исследователь обосновывает особенности литературных исканий А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого: результатом обретения исихастами XIV в. таинственной «скважины в глубине человеческой души». И эта «внутренняя озаренность» стала

Итак, мы видим, что с одной стороны, в XVIII-XIX вв. формируется отечественная светская литература, но с другой – исследователи в ней возможно увидеть обнаруживают существенные церковные влияния. И теперь нам необходимо уяснить суть этих влияний на материале творческих поисков Ф.М. Достоевского.

Отечественную литературу XIX в. представляют именно в том виде, который традиционен для европейского литературоведения: творчество преследует цель создать вымышленных литературных героев, в которых писатель призван узнавать кого-либо из реально существовавших людей или в описываемой эпохе социальные процессы. Но и такой подход не препятствует проявлению не просто православных, а именно исихастских мотивов. И, по нашему мнению, данный тезис можно доказать на материале творчества наиболее близкого к Церкви из писателей – Ф.М. Достоевского.

Как мы выяснили в разделе, посвященном истории русского исихазма, в результате деятельности старца Паисия (Величковского) произошло новое возрождение и укрепление исихазма в Русской Церкви, оно затронуло не только монашество, но и приходское духовенство и мирян. Мы также выяснили, что Паисием начат и очередной этап развития церковной письменности. Таким образом, начинает разворачиваться процесс

В

¹⁵²Прохоров Г.М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Русь и Византия в Эпоху Куликовской битвы. в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 2. – С. 111–112.

Й

И

Н

воцерковления возникшей в ходе Петровских преобразований светской российской культуры.

В русской светской литературе Ф.М. Достоевский впервые создал образ подвижника-исихаста, и это на фоне всей сложности и жестокости событий романа «Братья Карамазовы».

С самого начала романа Ф.М. Достоевский затрагивает вопрос о старчестве. Понимание это явления Ф.М. Достоевским вполне православно: старчество – это феномен практический, возникший в результате усвоения тысячелетнего духовного опыта восточного и византийского монашества. Он

с

о

с

т

о

и

т

В тексте романа присутствуют жизнеописание и поучения Зосимы, очень близкие к подлинным агиографическим материалам и поучениям древних аскетов. Так, старец Зосима в своих поучениях остро критикует жизненную позицию крайне индивидуалиста, названную «уединением» и решительно отделяет ее от настоящего иночества, для которого свойственны также уединение, уход от мира и безмолвие. Но в первой ситуации «уединение» есть результат амбициозности безрелигиозного человека, который нацелен на преобразование общества в таких материальных сферах как политика и экономика. Монах же преобразует себя, чтобы в дальнейшем добиться

п

р

у

¹⁵³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М., 2012. – С. 30–32.

¹⁵⁴ Там же. – С. 30-32.

¹⁵⁵ Там же. – М., 2012. – С. 32–33.

¹⁵⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М., 2012. – С. 317.

р

я

я

Существенное место уделяет старец Зосима важнейшим христианским понятиям любви, молитвы и богопознания. Любовь, с точки зрения Зосимы, есть средство познания тайн Божиих. Очень многое скрыто от людей, но, по мнению Зосимы, им доступное тайное ощущение живой связи «с миром иным, миром горним и высшим». И он видит духовные корни мыслей и чувств в горнем мире. Любовь к жизни, таким образом, существует благодаря

Итак, в художественном произведении мы видим рассказ о духовной связи аскета-исихаста и послушника-мирянина. Таким образом, в романе вскрыта социальная и педагогическая функция исихазма. При этом исихаст Зосима объединяет свой аскетический подвиг со служением обществу и воспитанием иноков и мирян. В романе Ф.М. Достоевского действует и еще один старец – Ферапонт, в отличие от Зосимы, он долго жил в затворе и не принял сан иеромонаха. Может показаться, что такой путь ближе к исихастскому: Ферапонт живет в затворе, и иногда появляясь среди братии, пытается убедить ее, что достиг чудесных видений и непосредственного общения с ангельским миром. При этом Ферапонт критикует не только грех, но и любые естественные человеческие потребности, рассматривая их как сатанинские («черту связаны»).

Различие Зосимы и Ферапонта Ф.М. Достоевский подчеркивает языковыми средствами: Ферапонт говорит подчеркнуто грубым языком.

И

я

т

в

в

р

н

¹⁵⁷ Там же. – С. 323-324.

¹⁵⁸ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М., 2012. – С. 168–169.

¹⁵⁹ Там же. – С. 338.

Ф

ы

и

этим он отличается от одностороннего стремления к затвору и полного отрицания обычной жизни у Ферапонта.

В чем же состоит причина обращения Ф.М. Достоевского не просто к религиозной проблематике, а именно к исихазму? Известно, что русский писатель был близок к Оптиной Пустыни, лично встречался со старцем Амвросием. О. Иоанн (Экономцев) охарактеризовал их общение «памятной

Однако И.М. Концевич по данному поводу делает вывод о том, что хотя монастырь в «Братьях Карамазовых» обладает некоторым сходством с Оптиной и ее внутренним содержанием, но из этого не следует, что в образе

Биографы упоминают характеристику Ф.М. Достоевского, полученную

Нет сомнений, что русская литература допетровского периода духовно отличается от классической литературы XIX в. Значительная часть древнерусской литературы непосредственно создана пером исихастов. Большинство же русских писателей XIX в. были обычными светскими людьми. Но они были православными христианами и предприняли попытку выстроить творчество на религиозных основаниях. Известно, что они не

¹⁶⁰ Иоанн (Экономцев), игумен. Православие. Византия. Россия. – М., 1992. – С. 192.

¹⁶¹ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М., 2009. – С. 213.

¹⁶² Антоний (Храповицкий), митрополит. Краткие биографические сведения о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский и православие / Под ред. А.Н. Стрижева. – М., 1997. – С. 30.

только общались с духовенством, в том числе с исихастами, жившими в то время, но и пытались ввести в свое творчество их идеи. Ф.М. Достоевский воплотил исихазм в образе одного из своих героев. Хотя сам он не стал исихастом, тем не менее, безусловно, воспринимал аскетику и мистический опыт православия в качестве идеала истинного христианства. И это стало воцерковлением русской светской культуры Российской империи. Она начала свой духовный поиск. Позже на этот путь встанет и русская философия. Но прежде, чем перейти к ней, необходимо проанализировать еще одну важнейшую сферу художественного творчества, непосредственно, гораздо больше, чем литература и философия, связанную с исихазмом – иконопись.

3.3 Исихазм и развитие русской иконописи.

Е.Н. Трубецкому принадлежит ставшее классическим определение иконописного искусства, сформулированное в названии одной из его статей – «умозрение в красках»¹⁶³. Право православных христиан, имеющих дар в изобразительном искусстве, на живописание Бога было утверждено VII Вселенским Собором, когда была отвергнута ересь иконоборчества, позднее возродившаяся в рамках протестантизма. «Кто же прав в данном случае? – задает вопрос Е.Н. Трубецкой, – иконописцы с их верою в возможность видеть, осязать и вообразить духовное и божественное в его воплощении или та иконоборствующая, протестантская религиозность, для которой этот

И
К

¹⁶³Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках //Три очерка о русской иконе. – Новосибирск, 1991. – С. 5-35.

¹⁶⁴Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994. – С. 58.

О

П

И

христианской веры в Слово Воплощенное, именно иконописец, а не иконоборец намного более прав. Е.Н. Трубецкой рассматривает иконопись еще и как «утверждение Боговоплощения», так как благодаря вере в него

«

д

у

х

о

в

н

ы

й

п

о Воплощение Второго лица Бога – Троицы – Сына и Слова Божиего – в деловеческом теле в образе Богочеловека Иисуса Христа стало главным

ъ

р

м

ъ

м

о

н Икона в православном христианстве – это святыня, поэтому художнику перед ее созданием необходимо пройти предварительное духовное очищение.

Это очень близко к условиям «умного делания» в исихазме.

м

в

¹⁶⁵ Там же. – С. 58.

¹⁶⁶ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994. – С. 118–120.

¹⁶⁷ Каноны или Книга Правил. Минск, 2016. – С. 7–8.

¹⁶⁸ Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. – Ростов–на–Дону, 1992. – С.

н

¹⁶⁹ Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. – Сергиев Посад, 1993. – С. 13.

и

е

ъ

Сохранилась особая категория древнерусских литературных памятников – поучения иконописцам. Все они связаны с исихазмом. Прежде всего необходимо упомянуть широко известное «Послание иконописцу» Иосифа Волоцкого. В нем автор прямо ставит задачу «хранения ума» (то есть духовно-молитвенной сосредоточенности) и формулирует необходимость поста и

о

л С данной темой связаны некоторые рассуждения И.А. Ильина. «Русское художественное восприятие» мыслитель рассматривает как следствие «русского созерцания», и связывает его с философской максимой: «Сначала надо жить, потом – действовать и только после этого – философствовать». Развивая данную мысль, он выделяет ряд источников становления русской культуры: 1) русская география с ее открытыми равнинными пространствами, которые способствовали «свободному мечтательному созерцанию»; 2) славянская душа, которую И.А. Ильин называет «по-русски пылкой» и «эмоциональной». По мнению И.А. Ильина, «миролюбиво-добродушно-догматическое» настроение славянской души «всегда тосковало по искусству во всех его ипостасях»; 3) исторически сформировавшееся разнообразие народов, которые прочно объединились в единое целое. Возникший в результате всего перечисленного синтез стал очень сложной проблемой для русского народа в онтологическом и политическом смыслах. Но такое единство во многообразии» И.А. Ильин сравнивает с многоголосием хорового пения. Именно благодаря данному единству, по мысли И.А. Ильина, творческий человек получил возможность к созерцанию сердцем и решению подлинно духовных задач.

и Подобно тому, как это происходило в Византии и средневековой Италии, источником русской живописи стала иконопись. Этот особый жанр

¹⁰Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу// Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология/ Под редакцией Н.К.Гаврюшина. – М., 1993. – С. 34–36.

¹¹Максим Грек. О святых иконах// Там же. – С. 46–47.

п

и

с

предусматривает необходимость живого созерцания Бога и его Живописание, то есть реализацию всего сущностного в мире и жизни – в единичном образе. И так как иконописец имеет задачу созерцать Бога, то ему необходимо начать с церковного воспитания, самоочищения. Задача показать людям образ истинного Бога, по размышлениям И.А. Ильина, ставит предшествующую задачу постигнуть и созерцать Его. Именно поэтому на православной иконе святые люди изображаются созерцающими и молящимися. И такое сосредоточенное, всецело поглотившее человека, ищущее восприятия

т
в
о
р
ч
е
с

к Нам известно, что на Руси эпоха исихастского возрождения совпала с национально-освободительной борьбой против татаро-монгольского ига. Главными деятелями этого возрождения был великий русский исихаст Сергей Радонежский и его ученики. В то же время культурные связи с Западом стали более тесными, особенно в XV в. Но последнее не привело к утрате самостоятельности русской культуры: именно тогда провалилась первая попытка унии православия с папством, и именно тогда русская иконопись достигает своего высшего расцвета. Е.Н. Трубецкой полагает, что именно в XV

в

а Духовную атмосферу той эпохи мы чувствуем в таких сюжетах иконописи как «Положение во гроб» и «Снятие со креста» (посвящены событиям Страстной Седмицы), созданных представителями Новгородской

е

¹⁷²Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. – М., 2007. – С. 180–182, 184.

¹⁷³Там же. – С. 184.

¹⁷⁴Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. Новосибирск, 1991. – С 81–84.

о

н

ф

школы. Е.Н. Трубецкой поднимает вопрос, почему XIV век «век скорби народной» - не породил изображений страданий, ощущения «Земли, оставленной Богом», почему подобные сюжеты привлекли внимание иконописцев в следующем веке. Мыслитель находит ответ в том, что скорбящая душа неспособна немедленно выразить свою скорбь, кроме опыта самих страданий и скорбей, необходим опыт активной рефлексии, осмысления событий. Это требует достаточно длительного времени. Само решение изобразить скорби, по мысли кн. Е.Н. Трубецкого, составляет победу духа, ибо здесь виден «тот молитвенный подъем, который в дни прп. Сергия исцелил язвы России и вдохнул в нее бодрость». Расцвет духовной жизни, как мы установили, имел внешним проявлением рост числа монастырей и распространение иночества на Руси. С этим ростом духовных сил в стране Е.Н. Трубецкой связал и расцвет иконописи. К данному выводу он пришел,

Е.Н. Трубецкой расценил духовное состояние Руси эпохи расцвета иконописи как «состояние духа народа, который умер и воскрес». Это стало востоянием духовной радости, так как Русь «переживала благовест Евангелия с той силой, с какой она ни до, ни после его не переживала». И проявление такой духовной радости Е.Н.Трубецкой усматривает во всей русской культуре той эпохи – и в архитектурных формах русских соборов, и в

в
ы
я
о
н
а
й

¹⁷⁵Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. – Новосибирск, 1991. – С. 83; Ключевский В.О. Значение прп. Сергия Радонежского для русского государства и народа // Исторические Портреты. – М.,1991. – С. 63– 76.

¹⁷⁶Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. – Новосибирск, 1991. – С. 44–47.
¹⁷⁷Там же. – С. 44–47.

ж
е
б

в Олимпиях 14 и 15, темой которых является праздник Преображения, св. Григорий учит о том, что Фаворский Свет как Энергия Божества не представляет собой ни часть Божией Сущности, ни творение Бога, но Его проявление и действие в мире. В «Триадах в защиту священно-безмолвствующих», главе 13, критикуя утверждение Варлаама о том, что Фаворский свет может быть либо частью Существа Божия, либо его творением, Григорий основывает свое мнение о Свете как несотворенной Энергии Божества на ссылках на Священное Писание и на учении о Божественном свете Святых Отцов – Макария Великого, «Ареопагитиков», Максима Исповедника и ряда других.¹⁷⁸

Доказательством влияния исихазма на развитие русской иконописи служат еще два сюжета, о которых размышляет Е.Н. Трубецкой. О победе русского народного духа над беспросветным мраком говорит сюжет иконы «София – премудрость Божия». Он повествует о предвечном замысле Божиим о мире, той Мудрости, которой Бог сотворил мир и которая связана с идеей о

е
д
и
н
с
т
в
е
в
с
е
г

¹⁷⁸Григорий Палама, свт. Омилии 14, 15 // Беседы. в 3 т. М., 1994. – Т. 2. – С. 33-108.

¹⁷⁹Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. – Новосибирск, 1991. – С. 84–92.

¹⁸⁰Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994. – С. 55, 118–120.

¹⁸¹Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. – С. 114–115.

т
в
о

И здесь опять уместно вспомнить о том, что исихастское богословие Григория

П

а Подлинным символом торжества православной веры и всеединства в Боге стала икона Андрея Рублева «Троица». Она служила престольной иконой в основанной Сергием Радонежским Троицкой лавре. Интересен тот факт, что икона была создана в 1408 г. – через 17 лет после преставления Сергия и по благословению его преемника – Никона Радонежского. Также можно сказать, что икона выражает основную мысль иноческого подвига св. Сергия. Во-первых, совпадают сюжет иконы и название монастыря. Во-вторых, из жития Сергия известно, что он не раз удостоивался видений Божественных знамений, ибо есть был подлинным аскетом и мистиком-исихастом. Троицкий игумен воспринимается Е.Н. Трубецким как «духовный родоначальник» поколения иконописцев, современных Андрею Рублеву (который также признан святым). Также философ обращает внимание на факт, что все иконописные школы

Р

у Прямую связь между написанием образа «Святой Троицы» и произошедшими в Византии 1340–х -1350–х годов «паламистскими спорами» рассматривал и свящ. П.А. Флоренский. Он полагал, что главная мысль богословских споров – это вопрос «об общей благодати Св. Троицы» – все актуальные вопросы богословия XIV в. занимали Сергия. Именно данный круг проблем, обсуждавшийся на Поместных Соборах Константинополя, нашел воплощение в русском искусстве. Именно эти события мы можем расценить

м

с

д

р

е

р

¹⁸² Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. – С. 14.

¹⁸³ Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. – Новосибирск, 1991. – С. 92.

¹⁸⁴ Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 266–267.

б

в

ж

И уже данной характеристикой свящ. П.А. Флоренский отмечает те черты, которые были характерны для богословия Григория Паламы и его предшественников, в первую очередь, Псевдо-Дионисия Ареопагита. В последней главе своего творения «О небесной иерархии» неизвестный автор «Ареопагитиков» раскрывает возможность изображения ангельских сил, а также описывает различные виды символов, которые дают иконописцу эту возможность, и толкует смысл этой символики. Подобное возможно увидеть только «духовным зрением», «очам телесным» это недоступно. А значит, что быть иконописцем доступно лишь человеку, прежде достигшему высокого

у

р

о

в

н

я

д

у Исключительное место в русской иконописи принадлежит Владимирской иконе Богородицы. Созданная в Византии в XI в., она почитается на Руси с XII в. Сыгравшая особую роль в военных событиях 1395 в, эта икона передает глубокий психологизм подвижника-исихаста. По мнению Н.М. Тарабукина, лик Богоматери исполнен редкого живописного оовершенства. Лик Богоматери предстает исполненным «умной молитвой». Ни на одной другой иконе типа Умиление мы не видим тех глубины, мудрости и робранности ума, которые обнаруживаются во Владимирском Образе. Итак,

а

¹⁸⁵ В Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 266–267.

¹⁸⁶ Там же. – С. 282–283.

¹⁸⁷ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. – С. 215; Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – СПб., 1996. – С. 54–65.

¹⁸⁸ В Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 283.

е

н

н

содержание Владимирской иконы представляет собой гениальное выраженное изобразительными средствами «умное делание». Именно поэтому Н.М. Тарабукин полагает, что Владимирская икона «преисполнена религиозной тайны, обнаруживающей свой сокровенный смысл и действенное начало в процессе молитвы» притекающих к ней «с верою, которая для них становится источником чудодейственного влияния». При созерцании этой иконы, понимании ее смысла, по мысли Н.М. Тарабукина, замечаются изменения

в

е

е

л

и Таким образом, иконопись стала той сферой культуры, где исихазм получил максимальное проявление. У исихазма и иконописи одни и те же цели и задачи: раскрыть в образе человека или живописном изображении Первообраз, отразить через «умную молитву» или иконопись Божочеловеческий творческий акт. Доказано, что иконопись требует подвижнического образа жизни и углубления в Богопознание. В первой главе мы сделали вывод о том, что не любые духовные переживания возможно выразить словом. Поэтому в православной традиции и приобрел исключительное значение апофатический (отрицательный) метод богословия, хотя не отрицается и катафатический (утвердительный). Таким образом, в иконописи те феномены, которые невозможно выразить в слове, можно выразить в визуальном образе. Расцвет русского искусства в период XIV-XVI веков ясно свидетельствует о связи исихазма с церковным искусством. Эта связь подтверждает, что исихастское влияние этого периода стало своеобразным Возрождением, но религиозного, а не светского, как в Европе, характера.

е

т

¹⁸⁹Тарабукин Н.М. Смысл иконы. – М., 1999. – С. 154–157.

е

п

л

3.4 Исихазм и пути развития русской философии.

Вопрос о соотношении русской религиозной мысли XIX - середины XX вв. и исихазма (как и вообще православной традиции), сам по себе очень сложен. В наше время он оказался в центре исследовательских интересов С.С. Хоружего. Он анализирует два основополагающих компонента православия и его мистической традиции (исихазма) – обожение и синергия. В исихазме, по его мысли, выстраивается особый тип антропологии, которому присуща онтологическая открытость. Она состоит в расширенном и динамическом взгляде на человека как феномен. Это расширение осуществляется в мистическом опыте через раскрытие в человеке всех чувств (понятие «умных чувств»). При этом С.С. Хоружий подчеркивает не только участие в практике

д

у

ш

и Относительно влияния исихазма на развитие русской философии цитируемый нами исследователь выделяет три этапа данного процесса, каждый из которых характеризуется различной степенью влияния исихазма.

у Первый этап особо связывается с именем И.В. Киреевского и в целом «старшим славянофильством». Особо заметно обращение к исихастской традиции именно у И.В. Киреевского: он был тесно связан с Оптиной Пустынью.

о Второй этап датируется концом XIX в. и наиболее ярко проявился в философии В.С. Соловьева. Этот мыслитель был в целом далек от русского монашества, несмотря на то, что в его философии мистическая сторона сильно развита в рамках учения о Софии.

л

а

¹⁹⁰Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии, 1995, № 3. – С. 82.

Далее, в полном согласии главными богословами-теоретиками исихазма, С.С. Хоружий выделяет ключевое понятие, выражающее онтологию исихастской традиции – энергия.

Следующее пересечение исихазма и русской религиозной философии произошло в творчестве последователей В.С. Соловьева – П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрн и А.Ф. Лосева. С этими именами связан третий этап духовных поисков русской религиозной философии. Если основатель направления, сам далекий от исихазма, рассматривается как основоположник русского религиозно-философского возрождения, то второе поколение школы парадоксальным образом синтезировали основные положения учения В.С. Соловьева с исихазмом.

Интерес к исихазму был инициирован у вышеназванных мыслителей так называемыми «имяславскими спорами». При этом значительную часть своих теорий они создавали тогда, когда религиозно-философский процесс в России был нарушен событиями Революции и Гражданской войны. Поэтому С.С. Хоружий обращает внимание на тот факт, что философские исследования в данной области должны быть начаты заново, так как в эмиграции изучению и

с Истоки русской философии, по оценке Г.В. Флоровского, связаны с идеей всеобъемлющего религиозного синтеза, освящения всей существующей жизни в ее объективном виде, которое призвано завершиться полным отречением от мира.

з Чтобы выяснить, в какой степени исихазм оказал влияние на русскую мысль и проявился в тех или иных идеях и работах русских мыслителей, начнем с анализа учения И.В. Киреевского.

И.В. Киреевский выдвинул перед своим философствованием ряд задач. Среди них было возрождение исторической памяти о древнерусском просвещении, отличавшемся от просвещения западноевропейского типа и оумствовавшем до середины XIX в. в рамках решения данной задачи, философ критикует и абсолютизацию западного типа просвещения, и ведущий признак последнего – рационализм, получивший у И.В. Киреевского

а

¹⁹¹Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995, № 3. С. 85.

и

в

м

Истоки западного типа философствования мыслитель видит в некоторых особенностях развития западноевропейского христианства в Средние Века. Главной из таких особенностей стало то, как католическая схоластика разрешила Киреевский видит при этом в развитии содержания схоластических богословия и философии со стремлением папства к светской власти. Несмотря на глубокий кризис схоластики, начавшийся в эпоху Возрождения, и последовавшую за ним секуляризацию, ключевые методы западного философствования до середины XVIII в., и отпечаток схоластики лежит на всех последующих философских системы (Д. Юм, философия Просвещения,

н

е

м

е

ц

к Такая целостность, в понимании И.В. Киреевского, стала ведущей отличительной особенностью восточно-христианской мысли. И здесь мыслитель-славянофил вводит категорию «цельность духа», которая обозначает главную черту религиозного опыта в православных странах в

н

а

р

в

у Такой подход стал возможным не случайно: усвоенное в момент Крещения Руси святоотеческое богословие развивало и направляло «коренной

р

¹⁹² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. – М., 1984. – С. 203.

¹⁹³ Там же. – С. 213, 216–219.

¹⁹⁴ Там же. – С. 219–220.

¹⁹⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. – М., 1984. – С. 221, 229.

¹⁹⁶ Там же. – С. 229–230.

д

й

ф

И наконец, такое духовное состояние русского народа оказалось достижимым в силу большой роли русских монастырей, частой сетью которых стала охвачена Русь и в стенах которых развивалось древнерусское просвещение. Доказательством служат огромные собрания монастырских библиотек, похожие на византийские и балканские монастырские библиотеки. Также замечательно то, что на Руси монастырское просвещение было доступно всем простым монахам и грамотным мирянам, в то время на Западе освоение

п Приняв во внимание такой характер древнерусского просвещения, И.В. Киреевский поставил задачу выработать русский тип философствования, отличный от западного, обозначив его уже упомянутой категорией «цельность духа». Следующей задачей стало после создания новой философии создать новую науку, но это окажется возможным лишь после перестройки русской

ж

и Рассуждая о необходимости создания русской православной философии И.В. Киреевским, можно сделать следующий вывод: в отличие от жившего и

и писавшего через сто лет после него В.Н. Лосского, И.В. Киреевский считал философию и религию вполне совместимыми. В этом вопросе он основывался на авторитете ранней патристики (Иустин, Климент, Ориген, Афанасий, Василий, Григорий Богослов и др.), которая считала вполне допустимым

и

р

я

в

а

н

¹⁹⁷ Там же. – С. 222.

¹⁹⁸ Там же. – С. 222–223.

¹⁹⁹ Там же. – С.238.

²⁰⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. В С. 252.

²⁰¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. – М., 1984. - С. 258-259.

м

д

е

вопросах, где границы Божественного Откровения обозначены наиболее

т
в
е
р
д

о В перспективе своего философского учения, Киреевский видит будущее
русского просвещения через рост общественного влияния монастырей –

и
д
у
ж
т
в
н
о
т
т
ж
к

а Огромное влияние на все последующее развитие русской философской
мысли оказал В.С. Соловьев, который, являясь религиозным и даже
христианским философом, оказался достаточно далек по своим взглядам от
Церкви и православия. Например, Г.В. Флоровский усматривает в трудах этого
мыслителя влияние Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана и дает его взглядам
такую характеристику: «Он пытался строить церковный синтез из этого

н

б

²⁰² Там же. – С. 259.

²⁰³ Там же. – С. 260.

²⁰⁴ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову/ Избранные статьи. – М., 1984. – С. 125.

²⁰⁵ Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 259.

²⁰⁶ Долгов К.М. Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. – М., 1997. – С. 274–275, 280–281.

²⁰⁴
к

н Стоит учитывать и то, что И.В. Киреевский был знаком с трудами не только
византийских, но и русских святых: Лимитрия Ростовского, Тихона Залонского

Софийная же мистика Соловьева, по мнению Г.В. Флоровского, связана даже не с католическим наследием Терезы Испанской или Франциска Ассизского, и уж вовсе не с православным исихазмом: софиология В.С. Соловьева имеет основанием мистику и философские конструкты древних гностиков,

П

а

р

а Теперь необходимо рассмотреть философское учение одного из учеников В.С. Соловьева князя Е.Н. Трубецкого, который воспринимает у своего предшественника категорию Софии – Премудрости Божией. Но под «Софией» Е.Н. Трубецкой имеет в виду «Божий замысел о том, что должно быть», всеединое сознание, абсолютную мысль обо всем. Иными словами мыслитель рассматривает «Премудрость Божию» как «идею, положенную в основу мира в его целом и каждого временного ряда в отдельности». Эта идея «до времени сокрыта от нас или же явлена нам частично, неполно; но во всеедином сознании она выявлена до конца». Эту идею Трубецкой разъясняет таким образом: мы можем наблюдать во времени оторванные от вечности явления, но в истине временное, по мысли русского философа, не может быть

о

н

б

о

р

е

я

я

б

ё

н

²⁰⁷Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 316.

²⁰⁸Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 316–317.

и

е

о

Здесь Е.Н. Трубецкой не позволяет себе гностических идей, а строго придерживается святоотеческих (в том числе и паламитских) воззрений на нетварность Божественных Энергий, одна из которых и есть София. Близость к Григорию Паламе и другим исихастам можно найти у Е.Н. Трубецкого и в других его работах. Например, он пишет также о возможности явления Софии через свет: Истина конкретна, а не отвлеченна, поэтому в жизни могут объединяться два различных компонента бытия, например в форме проникновения света

И здесь уместно вспомнить учение о видении нетварного света в результате правильно выстроенного опыта «умной молитвы». И, хотя Е.Н. Трубецкой не применял категорию «умное делание», не цитировал Григория Паламу и других аскетов и богословов, его философская концепция обладает особым терминологическим аппаратом, наполненным православным содержанием, близким к исихастскому богословию концепциям. Можно сделать вывод, что Е.Н. Трубецкой как воцерковленный человек априорно выдвигал те же онтологические и богословские подходы, что и исихасты. Хотя возможно, что он мог быть близко знаком с кем-либо из живших в то время русских представителей мистико-аскетической традиции Православной Церкви.

Важными для нас являются и философские воззрения И.А. Ильина, особенно его размышления о религиозном опыте. Так, он полагает, что религия «дорожит духовной добровольностью и самодеятельностью человека». На этом им основывается главная категория религиозного опыта – цельность, которая достигается только через добровольность и самодеятельность. Цельность, согласно взглядам И.А. Ильина – заключается во внутреннем единстве и органической согласованности, к которой стремится дух человека. Органическая цельность духа – это дар, который может дать

²⁰⁹Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994. – С 156–157.

²¹⁰Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994. – С. 158–161.

религия. Если душа лишена этого цельности, она должна дальше идти в своем духовном очищении, и она еще не достигла настоящей религиозности. В религиозном опыте необходимы все силы души, по мнению И.А. Ильина, потому что они должны сформировать «единый и целостный духовный акт». Но это идея не просто о примирении или синтезе веры и разума, а о тождестве

м

е

ж

д

у

н

и

м Например, замечательны его выводы о сути молитвы. Молитва – это проявление любви, причем созерцательной любви, направленной на Бога как Отца и средоточение совершенств. И.А. Ильин выделяет молитвы «завершающие» и «уводящие». К первым можно отнести молитвы земного пребывания, земного делания и смирения, «уводящая» молитва – это такая молитва, которая «отрешает человека от его земных интересов и заданий и доводит к Богу». К этой разновидности И.А. Ильин отнести и «умное делание» исихастов. При этом «уводящая» молитва включает несколько степеней: на первой человек отрешается от просьб, на второй – приходит в состояние «чистой молитвы», то есть в такое, когда уже нет человеческих слов. На третьей ступени происходит оставление всех земных образов. Такое восхождение, сопровождающееся оставлением просьб, слов и образов, И.А. Ильин характеризует как путь к высшему парению сердца и сердечному созерцанию. При этом философ ссылается на труды представителей древней и современной ему аскетики (Антоний Великий, Нил Синайский, Исаак Сирии,

Ф

Ф

²¹¹Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – Минск, 1993. – С. 369.

²¹²Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – Минск, 1993. – С. 456, 460–465.

Ф

а

в

ставит в заслугу различение Сущности и Энергии (Благодати) Бога. Бог как Сущность, с одной стороны, и Его силы и дары, Им ниспосланные. Последние онтологически и космически не тождественны Богу. Эта проблема была рассмотрена мыслителями в контексте очередного исследования смысла молитвы: в молитве свободная личность обращается к Богу, таким образом, со временем в человеке начинает молиться сам Бог. Но это не Бог зовет Бога, и не человек прекращает молитву: здесь у И.А. Ильина и появляются категории

н

е

п

о

с Отечественные философы не стремились к утверждению и господству разума или силы, не анализировали материальную пользу от того или иного социального феномена. Скорее, они шли к цели отрешиться от грешного мира. Этим русская философия отличается от большинства и систем западноевропейской философии. Русская философия во многом содержала опоры на святоотеческое богословие (включая исихастов), и ее представители духовно наставлялись русскими исихастами и, например, один из них, А.Ф. Иосев, сам принял монашество. Следует признать, что в России не возникло Единой философской традиции. Но русские философы оставили богатое наследие, которое свидетельствует о праве на существование религиозного метода в философии.

н Изучение культурного смысла исихазма в России позволяет сделать следующие выводы. Духовная жизнь России, представляющая собой один из исторических типов мировой культуры, могла бы иметь иное содержание, иной облик, если бы в конце X в. великий князь Владимир ввел в стране другую религиозную традицию (или сохранил прежнюю, языческую). И постижение исторического опыта убеждает нас в том, что православная

п

²¹³Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – Минск, 1993. – С. 503-505.

о

с

ы

л

культура Византии была творчески усвоена Русью уже на заре ее существования как государства. Однако, несмотря на то, что осознание христианского (а именно православного) характера русской культуры состоялось еще в Киевский период, то есть во время формирования основ отечественной культурной традиции, все же ее самоопределение как культуры православной окончательно произошло только в Монгольский и Московский периоды (XIV-XVII вв.). Данное самоопределение культуры совпало по времени с деятельностью Григория Паламы и других поздневизантийских исихастов, вследствие чего исихазм оказал мощнейшее влияние на развитие культуры Руси Московского периода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Исихазм и связанное с его духовным опытом культурное возрождение в балканских странах оказало колоссальное влияние на весь православный мир. Большое значение при этом имел спор Григория Паламы и Варлаама о сущности Фаворского света, а также о методах богопознания, в ходе которого окончательно раскрылись все религиозные и философские расхождения исихастов и западноевропейских гуманистов. Несомненно, православная (исихастская) духовность стала основой культурного подъема в византийско-славянском мире в XIV-XV вв. Расцвет религиозного искусства и совокупность иных культурных достижений этой эпохи, обусловленные развитием православной антропологии в богословии Паламы, его особым пониманием творческой деятельности, а также просветительской деятельностью монастырей в рамках синаито-святогорского движения, можно считать православным аналогом культуры Возрождения.

Поскольку на Руси еще в Киевский период формируется уважительное отношение к святости и монашескому подвигу, вышеописанные процессы не могли не затронуть древнерусскую культуру и не включить ее в сферу культурного и общественного влияния византийской исихастской духовности. Византийское Возрождение способствовало окончательной культурно-национальной самоидентификации Руси. Оно выражалось, прежде всего, в следующих культурных фактах: во-первых, исключительно самобытным и уникальным культурным феноменом стала русская иконопись, а также многие другие формы творчества (например, литература московского периода); во-вторых, этнокультурное самосознание русских получение отражение в эволюции их национального самосознания: русскость и православие, по сути, были отождествлены. Русская иконопись обрела функции, наиболее адекватные форме художественного православного творчества, именно в русле исихастской традиции. Значительное число иконописцев сами были исихастами (Феофан Грек, Андрей Рублев и др.) и выражали в сюжетах и

цветовых решениях своих произведений невыразимые словесно духовные видения. Икона ими мыслилась как явление, само по себе направляющее человека к приобщению исихастскому молитвенному опыту, так как и исихазм, и иконопись требуют духовно-нравственного катарсиса для достижения успеха в обоих видах духовной практики.

Несмотря на колоссальные западные влияния при Петре I и его преемниках, возрождение исихастского опыта в подвиге Паисия Величковского и ряда других русских церковных деятелей XVIII-XIX вв. привело к частичному обращению секулярной культуры Петербургского периода к основаниям, созданным в Киевский и Московский периоды. Развитие культуры, начатое просветительной деятельностью Паисия Величковского, называется «Паисьевским Возрождением», поскольку оно очень напоминает культурный подъем, происходивший на Балканах и на Руси в XIV-XV вв. С данным культурным движением через накопленные веками православные традиции было связано литературное творчество ряда русских писателей, в первую очередь Ф.М. Достоевского. В поиске специфического русского пути, духовной «почвы» России, он апеллировал к опыту старчества, возникшему в том числе благодаря исихазму. Многие идеи русской религиозной философии («цельность духа» И.В. Киреевского, развитие философской идеи «София – Премудрость Божия» кн. Е.Н. Трубецким, постоянное обращение И.А. Ильина к созерцательным основам русского духовного опыта) были обусловлены особенностями православной аскетической традиции и имеют корни в учении Восточных Отцов о Сущности и Энергии. То есть, исихазм в существенной степени определил развитие самобытных, отличных от западных, построений русской философии – философии, обладавшей сугубо религиозным характером. Под влиянием исихазма также имел место охват православных мирян опытом «умного делания» молитвы (сердцевины исихазма). Последнее связывалось с представлениями о «монастыре в миру».

Таким образом, можно сделать вывод, что византийское и русское общества породили великую культуру, содержащую в себе колоссальную сокровищницу духовно-нравственных ценностей. Все рассмотренные нами признаки и феномены восточноевропейской культуры в рамках исихастской традиции свидетельствуют о существовании особой, религиозной программы культурного возрождения, которая помогает осмыслить самобытный путь развития культуры России и других православных стран не только в XIV–XVII вв., но также в последующие эпохи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аверинцев С.С. Исихазм // Философский энциклопедический словарь. – М., 1986. – С. 226–227.
2. Авраама Палицына Сказание об осаде Троицкого Сергиева монастыря польско-литовскими войсками // Жизнь и житие Сергия Радонежского/ Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 112.
3. Алексей (Дородницын), епископ. Византийские церковные мистики XIV века: в 2 т. – Саратов, 1913. – Т. 1.
4. Антоний Великий. Наставления о жизни во Христе: 34-35 // Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т. 1. – С.26 –27.
5. Антоний (Храповицкий), митрополит. Краткие биографические сведения о Ф.М.Достоевском // Ф.М.Достоевский и православие / Под ред. А.Н.Стрижева. – М., 1997.
6. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. – М., 2000.
7. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Афон в духовной жизни Православной Церкви. – Нижний Новгород, 1996.
8. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. – Париж, 1980.
9. Григорий Палама, свт. Омилии 14, 15 // Беседы: в 3 т. – М., 1994. – Т. 2. – С. 33-108.
10. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995.
11. Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях. Наставления безмолвствующим. О безмолвии и молитве// Добротолюбие. в 5 т. М.: Паломник, 1996. – Т. 5.
12. Димитрий Ростовский. Алфавит духовный. – М., 2015.
13. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – СПб., 1996.
14. Долгов К.М. Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. – М., 1997.

15. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М., 2012.
16. Житие Григория Синаита // Афонский патерик: в 2 т. – М., 2002. – Т. 1.
17. Житие Димитрия Ростовского // Жития и творения русских святых. – М.,
18. Житие Сергия Радонежского // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991.
19. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. – М.,
20. Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати. – М., 2011.
21. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – Минск, 1993.
22. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры. – М., 2007.
23. Иоанн (Экономцев), игум. Православие. Византия. Россия. – М., 1992.
24. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. – Ростов–на–Дону, 1992.
25. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. – Сергиев Посад, 1993.
26. Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология / Под редакцией Н.К.Гаврюшина. – М., 1993. – С. 34–36.
27. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1993.
28. Исаак Сирии. Слова подвижнические. – М., 1998.
29. Каноны или Книга Правил. – Минск, 2016.
30. Киево–Печерский патерик. – Сергиев Посад, 1991.
31. Киприан (Керн), архим. Антропология Григория Паламы. - М., 1996.
32. Киреевский И.В. Избранные статьи. – М., 1984.
33. Ключевский В.О.. Значение прп. Сергия для Русского государства и народа // Исторические портреты. – М., 1991.
34. Книга о чудесах прп. Сергия Радонежского. Творение Симеона Азарьина // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991.
35. К

о

н

п

36. Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения Второго южнославянского влияния в России. – М., 1958.
37. Лосский В.И. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие – М., 1991.
38. Максим Грек. О святых иконах // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. Антология / Под редакцией Н.К.Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. – С. 46–47.
39. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве Сына Божия (Сотница 2-я, 94, 97–98) // Творения: в 2 т. – М., 1991. – Т. 1.
40. Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама и православная мистика/ П
41. Мейендорф И.Ф., протоиерей. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Выпуск 29. – Л., 1974. – С. 293–305.
42. Настольная грамота патриарха Филофея владимирскому епископу Алексию на митрополию Киевскую и всея Руси // Русская историческая библиотека: в 40 т.– СПб., 1896. – Т. 6.
43. Несколько слов о жизни и писаниях св. Антония Великого // Добротолюбие: в 5 т. – М., 1996. – Т. 1.
44. Нил Сорский. Устав о скитской жизни. – Сергиев Посад, 1991.
45. Оболенский Д.Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. – М., 1998.
46. Олег Давыденков, иерей. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч.III. – М., 1997.
47. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – М., 2015.
48. Паисий (Величковский). Об умной или внутренней молитве. – М., 1902.
49. Петр (Пиголь), игумен. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М., 1999.

й

и

50. Письма Московского Митрополита Филарета к покойному Архиепископу Тверскому Алексию. (1843-1867). Письмо 26. – М., 1883.
51. Православное исповедание веры кафолической и апостольской Церкви Восточной // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о Православной вере. – М., 1995. – С. 21.
52. Прохоров Г.М. Житие митрополита Петра // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 1.
53. Прохоров Г.М. Кодикологический анализ Лаврентьевской летописи // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 2.
54. Прохоров Г.М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 2.
55. Прохоров Г.М. Повесть о Митяе // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: в 2 т. – СПб., 2000. – Т. 1.
56. Сергей (Четвериков), протоиерей. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество // Правда Христианства. – М., 1998.
57. Сергей (Четвериков), протоиерей. О вере во Христа. – СПб., 1998.
58. Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова преподобного Симеона Нового Богослова / в пер. с новогреч. епископа Феофана. – М., 2001.
59. Сказание о Мамаевом побоище // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991.
60. Слово похвальное преподобному отцу нашему Сергию, составленное учеником его священноиноком Епифанием // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991.
61. Соколов И.И. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита // пер. с греч. по изд. списку XVI в. – М., 1904.
62. Сырку П. А. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского // К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. – СПб., 1899. – Т. 1, Вып. 1.
63. Тарабукин Н.М. Смысл иконы. – М., 1999.
64. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. – М.,

– Т. 1.

65. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 1994.
66. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. Новосибирск, 1991.
67. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Три очерка о русской иконе. – Новосибирск, 1991.
68. Федотов Г.П. Прп. Сергей Радонежский // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991.
69. Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб., 1991. – Т. 1.
70. Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Под ред. В. В. Колесова. – М., 1991. – С. 266–267.
71. Флоровский Г.В., протоиерей. Пути русского богословия. – Вильнюс,
72. Фома (Хопко), протоиерей. Основы православия. – Минск, 1991.
73. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 3. – С.80–94.
74. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь исихастской антропологии: в 2 т. – СПб., 2012. – Т.1.
75. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С.39.
76. Шмеман А., протоиерей. Исторический путь православия. – Нью-Йорк,