

Протоиерей Игорь ЭКОНОМЦЕВ

## ИСИХАЗМ И ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

### 1. «Открытие» исихазма

Русская церковноисторическая наука «открыла» исихазм во второй половине XIX в. Это, конечно, звучит парадоксально. Ведь исихазм проник на Русь задолго до споров архиепископа Солунского Григория Паламы и калабрийского монаха Варлаама о природе Фаворского света. Он оказал решающее воздействие на нашу духовную и культурную жизнь. Исихазм никогда не умирал в русских монастырях, даже в тяжелое для Православия время петровской реформации. Его яркие вспышки связаны с появлением еликих русских святых: преподобных Сергия Радонежского (XIV в.) и Нила Сорского (XV в.), святителя Тихона Задонского (XVIII в.), преподобного Серафима Саровского (XIX в.), а также известного старца Амвросия (XIX в.). И вместе с тем в официальных изданиях «православнейшего государства Российского» (удивительно, но факт!) сторонники св. Григория Паламы именовались не иначе, как «сектой исихастов» или «сектой паламитов»<sup>1</sup>.

«Открытие» исихазма было обусловлено происшедшим в эпоху митрополита Московского Филарета поворотом русского богословия к истокам церковности и общими сдвигами в русской духовной жизни. В 1860 г. в Киеве вышло в свет первое исследование, посвященное исихазму. Речь идет о книге игумена Модеста «Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих». Сейчас эта книга безнадежно устарела, и вряд ли кто-нибудь, кроме узкого круга специалистов, прочитает ее от начала до конца. Но она ознаменовала собой важный этап в истории нашей богословской мысли — исихастские споры XIV в. привлекли к себе внимание русской богословской науки и были осознаны как одно из важнейших событий в жизни Православия, не утратившее своего значения и в новое время. Вместе с тем это — полемическое произведение, которое не только воскрешает, но и переносит в XIX в. исихастские споры. От его автора трудно ждать полностью объективных оценок. Цель игумена Модеста — доказать, а точнее, декларировать безусловную правоту православного учения св. Григория Паламы и разоблачить грандиозный антиправославный заговор «папизма», орудием которого в книге выступает монах Варлаам, прибывший из Италии в Византию, как полагает автор, с тайным умыслом взорвать «оплот Православия» — афонское монашество<sup>2</sup>.

В середине XIX в. в путешествие по Афону отправляется талантливый русский ученый, будущий епископ Порфирий (Успенский). Его интересуют прежде всего источники, рукописи (не было ли это время, когда молодая русская церковноисторическая наука с жадностью обратилась к изучению рукописного наследия прошлого?). Публикация собранных им новых рукописных материалов, касающихся исихастских споров, стала крупным научным событием и стимулировала исследования в этой области в России, а затем и за рубежом<sup>3</sup>.

В конце XIX в. в России появляется уже целый ряд глубоких исследований по исихазму. Для них характерен исторический подход к исихастским спорам, которые рассматриваются уже, в первую очередь, как проявление внутренних процессов в Византии, отражение идейной борьбы, имевшей свою предысторию в XII, XI и IX вв. Федор Успенский связал эту борьбу с противоборством двух партий: «национальной» (т. е. православной. — И. Э.) и «прозападной», которую он олицетворял с интеллектуальной византийской элитой, ностальгирующей по языческому прошлому<sup>4</sup>. В философском плане Ф. Успенский квалифицировал исихастские споры как элизод борьбы аристотеликов (к ним он отнес Григория Паламу) с приверженцами Платона<sup>5</sup>, вызвав тем самым длительную полемику по этому вопросу.

Работы епископа Алексия (Дородницына)<sup>6</sup>, П. А. Сырку<sup>7</sup>, К. Ф. Радченко<sup>8</sup> показали, что исихазм как мистическое течение представляет собой не изолированный феномен, а является выражением общей тенденции, характерной для позднего Средневековья. Таким образом, византийские мистики были поставлены в один ряд с мистиками Западной Европы (Эккарт,

Рюнксброек, Таулер и др.). П. А. Сырку, рассмотревший комплекс исихастских проблем в контексте реальной исторической обстановки на Балканах в XIV в., показал их важное значение для судеб византийско-славянского мира<sup>9</sup>.

В нашем столетии огромный вклад в изучение исихазма внесли русские богословы за рубежом: архиепископ Василий (Кривошеин)<sup>10</sup>, архимандрит Киприан (Керн)<sup>11</sup>, проф. В. Н. Лосский<sup>12</sup>, протонерей Иоанн Мейендорф<sup>13</sup>. Вынужденные полемизировать с католическими авторами, отрицавшими ортодоксальность взглядов св. Григория Паламы и его сподвижников, они углубились в изучение истоков исихазма и различных аспектов богословия Солунского архиепископа. В их трудах были фундаментально рассмотрены антропология Григория Паламы, его христология, пневматология, богословие Божественной сущности и энергии.

В Советском Союзе вплоть до последнего времени изучением исихазма занимались, главным образом, светские ученые. В центре их внимания оказалась проблема влияния исихазма на искусство и культуру Восточной Европы. В подходе к ней проявились две противоположные позиции. Рассматривающий итальянский Ренессанс как своеобразный эталон академик В. И. Лазарев дает однозначно негативную оценку исихазму. Паламиты, по его мнению, погубили Палеологовский Ренессанс и сделали все возможное «для подавления слабых ростков византийского гуманизма»<sup>14</sup>. В. И. Лазарев отвергает широкое значение исихазма для всей византийско-славянской культуры, заявляя, что он остается «явлением чисто местного» масштаба, и притом «без всяких перспектив»<sup>15</sup>. Сходные позиции в настоящее время занимает И. П. Медведев<sup>16</sup>.

Иной точки зрения на исихазм придерживается академик Д. С. Лихачев, убедительно показавший его влияние на русскую литературу, фресковую живопись и иконопись XIV—XV вв.<sup>17</sup>. «Подобно тому, как поздняя готика, — пишет он, — связана с идеологией нищенствующих орденов... и, в первую очередь, Францисканством, — византийское и русское Предвозрождение связано с исихазмом»<sup>18</sup>.

Г. М. Прохоров видит в основе исихастских споров «конфликт двух индивидуалистических направлений в духовной и культурной жизни: внецерковно в конечном счете направленного гуманизма... и церковно-персоналистского исихазма»<sup>19</sup>. Если византийские гуманисты, констатирует он, стимулировали итальянское Возрождение, то византийские исихасты, оставившие по себе «яркие следы в теоретической мысли, в литературе, в искусстве, в дипломатии», «обратившись к Северо-Востоку, стимулировали Возрождение русское»<sup>20</sup>.

Таким образом, начавшееся век назад в России изучение исихазма привело к постановке целого ряда фундаментальных богословских, философских, исторических и искусствоведческих проблем, из которых в последнее время приобрели особую актуальность вопросы исторического выбора народов Восточной Европы, основ и характера европейской цивилизации, природы западного и восточного Ренессансов и, наконец, онтологии творчества.

## 2. «Возрождение». Исихасты и гуманисты

Долгое время западноевропейский Ренессанс рассматривался как уникальное явление. Однако изучение культуры восточных народов показало, что эпохи Возрождения имели место не только в Европе. Гуманистом в буквальном смысле этого слова был китайский философ Хань Юй (768—824). Для характеристики своей эпохи он, кстати, использовал заимствованную у Конфуция формулу «жэнь», которую тот определял как «любовь к человеку»<sup>21</sup>. Поразительная аналогия со словом *humanitas*, найденным у Цицерона и пущенным в оборот итальянскими гуманистами Салютати и Бруно! Свой Ренессанс имели Иран<sup>22</sup>, Армения<sup>23</sup>, Грузия<sup>24</sup>, страны Юго-Восточной Азии.

По истокам и характеру ренессансные явления в различных странах и в различные эпохи имеют свои, не сводимые друг к другу особенности. Но у них единый стержень — интерес к человеческой личности.

Если сделать глобальное обобщение, то мы увидим, что каждый социальный организм имеет два полюса: на одном из них находятся интересы личности, неделимого, на другом — интересы общества, целого. Взаимодействие между ними определяет динамику социальной жизни. Доминирование личности создает благоприятные условия для духовного и культурного подъема, но, в конечном счете, ослабляет целое. Преобладание интересов целого позволяет обществу и государству преодолевать кризисные явления и выступать как монолитная сила вовне, однако такое положение сдерживает развитие внутренних творческих сил и постепенно ведет к стагнации и упадку. Взглянув под этим углом зрения на эволюцию человеческой цивилизации, легко заметить ее цикличность, обусловленную чередованием личностных и надличностных, субстанциальных фаз. Олицетворяя личностные фазы с эпохами Возрождения, их можно обнаружить не только на стадии разложения средневековых социальных структур. Расцвет искусства и культуры классической Греции, Рима, Микен, Минойского Крита, Египта в период правления Эхнатона мы с полным правом можем назвать Ренессансами. Все

это естественно и понятно. Поражает другое — удивительная синхронность чередования указанных фаз на огромном пространстве от Атлантического до Тихого океана, создающая впечатление единого ритма дыхания человечества.

Что же касается самого термина «Ренессанс», то он, возможно, не совсем точен, поскольку делает акцент на возрождение того, что было, хотя всякий такой период имеет свои самобытные черты. И тем не менее каждый раз это все-таки Возрождение, поскольку неизбежно происходит обращение к прошлому, открытие прошлого (не обязательно своей, нередко и другой нации). В прошлом жадно ищут ответа на мучительные вопросы своего времени и в большинстве случаев находят, потому что фазы циклов повторяются. Это дает возможность преодолевать трагическую прерывность в развитии человеческой цивилизации.

Предметом нашего специального рассмотрения является XIV в. Это — век Возрождения, Возрождения в Западной Европе, в Византии, в славянских странах, на арабском Востоке, в Китае. Повсеместно мы видим ослабленные социально-государственные структуры. От могущественной когда-то Восточной Римской империи остались лишь жалкие территориальные осколки — Константинополь и часть Пелопоннеса — и гордое название «ромей», «римляне». В Италии процветают торговые республики, прежде всего Венеция и Генуя, как спруты, протянувшие свои шупальца в восточное Средиземноморье. Но ведь сами по себе это — карликовые государства-полисы, только потому и процветающие, что серьезной угрозы для них никто не представляет. Германия расколота. Англия и Франция ведут между собой бессмысленную Столетнюю войну. Авиньонское пленение пап в огромной степени подорвало авторитет и влияние Римского престола. Русь разобщена и лишь собирает силы для свержения татарского ига. Сербия и Болгария изнурены борьбой за господство на Балканском полуострове. Ни они, ни Византия словно не замечают смертельной опасности со стороны турок-османов, хищника, изготовившегося для прыжка в Европу.

XIV век — век черной чумы, истребившей треть населения Европы. В экономическом плане это была катастрофа, которая, однако, резко подняла значение человеческого фактора, нанесла серьезный удар средневековой хозяйственной системе со всеми вытекающими отсюда последствиями для духовной и культурной жизни. Пережитая трагедия, безусловно, усугубила интерес к мистике как на Востоке, так и на Западе. Это — эпоха нестабильности, жутких контрастов. С одной стороны, она породила стремление ловить миг, погоню за материальными благами, а с другой стороны, показала тщету, иллюзорность материальных благ. Это — время духовной напряженности, удивительных прозрений и галлюцинаций, пронзительной логики и черной магии, аскетических подвигов и разнузданных оргий, святости и какого-то дьявольского иступления. На фоне социальной неустойчивости, хрупкости общественно-государственных структур на передний план выходит человеческая личность. XIV век антропоцентричен. Его представители нельзя делить на гуманистов и негуманистов. Тогда все были гуманистами: и те, кто уходил от людей в пустынь, и те, кто в промежутках между философскими разговорами о красоте и добродетели погружался в бездну пороков и преступлений. Гуманизм и тех и других, разумеется, был различен.

Вряд ли можно согласиться с авторами, пытающимися представить исихастов как принципиальных антигуманистов<sup>25</sup>. С высоты нашего времени особенно заметно то, что сблизало исихастов с их идейными противниками. Стиль эпохи наложил неизгладимую печать на тех и других. Возьмем, к примеру, исторические труды исихаста Иоанна Кантакузина и его идейного противника, «гуманиста» Никифора Григора<sup>26</sup>. До чего же в них много общего! И там и здесь личность автора находится в центре, вокруг которого группируются все события. Не анализ этих событий, не раскрытие их смысла, а использование исторической фактуры для самовыражения и самооправдания — вот цель и того и другого.

Личностное начало пронизывает агиографические произведения той эпохи. В Житии св. Григория Синаита, составленном патриархом Каллистом<sup>27</sup>, «я» автора проходит сквозь все сочинение. Автор дает оценку описываемым событиям, высказывает свое отношение к исихазму и «внешней мудрости». Другой патриарх-исихаст Филофей Коккин, смело отступая от агиографических канонов, в Житии св. Григория Паламы дает оценку творениям Солунского архиепископа и, соблюдая научную пунктуальность, указывает время написания его трудов и приводит из них цитаты<sup>28</sup>.

Для эпохи Возрождения характерен своеобразный культ дружбы, дружбы людей, объединенных духовными и интеллектуальными интересами. Он процветал в Италии и при дворе императора Андроника Старшего в Византии. Немало примеров такой дружбы можно найти и среди исихастов. Проникнутая высокой духовностью дружба связывала преподобных Григория Синаита и Герасима. 28 лет прожили неразлучно будущий патриарх Каллист и Марк. А когда Каллист вынужден будет покинуть Афон, чтобы занять патриарший престол в Константинополе, он напишет: «Может быть, кто-нибудь подумает, что мы разлучились др. г с другом: да, телом и местом, но душой мы всегда вместе, и, где бы ни были, мы всегда находимся друг подле друга, каждый храня ясную память о другом, всегда направляя к нему ум и желание, как связанные какой-то природенной симпатией и не могущие быть разлученными»<sup>29</sup>. Если

бы мы не знали, что эти слова принадлежат афонскому монаху, то, не задумываясь, приписали бы их какому-нибудь итальянскому гуманисту.

Эпоха Возрождения открыла природу, правда, не совсем естественную и живую, а скорее создающую впечатление театральных декораций. Подобные описания природы занимают большое место в эпистолографии, получившей широкое распространение в это время. Они вторгаются в Жития святых и в тексты с богословскими рассуждениями. Причем все это характерно и для авторов, которых принято называть «гуманистами», и для тех, кого именуют исихастами.

Литературные источники XIV в. сохранили для нас живой облик непоколебимого поборника Православия — святого Григория Паламы. В этом отношении весьма любопытно «Письмо своей Церкви»<sup>30</sup>, написанное им из турецкого плена. Из «Письма» перед нами зримо предстает его автор, один из лучших стилистов века, любящий искусство слова и признающийся сам, что «литературное честолюбие еще не до конца оставило его»<sup>31</sup>. Солунский архиепископ наделен чувством юмора, о чем свидетельствует с несомненным литературным мастерством нарисованный им образ капитана-самодура, по вине которого он и другие пассажиры корабля становятся пленниками турок (и это в пастырском послании!)<sup>32</sup>. Григория Паламу живо интересует все, что окружает его: природа, городские постройки, образ жизни турок, их обычаи и нравы<sup>33</sup>. Перед нами представитель интеллектуальной писательской элиты Византии палеологовского Ренессанса, той самой элиты, к которой принадлежали и его идейные противники: Варлаам, Акиндин, Григора и другие. И не случайно, конечно, многих их тех, кто оказался затем в разных лагерях, в том числе Григория Паламу и Варлаама, связывали ранее личные дружеские отношения.

### 3. Причина конфликта

Что же вызвало разногласия, что превратило бывших друзей в смертельных врагов, что породило так называемые исихастские споры, которые потрясли византийское общество и имели столь значительные последствия для судеб православного христианства, восточноевропейской истории и культуры? Расхождения возникли вокруг главного вопроса, проблемы века — возможности познания человеком непознаваемого Бога, возможности не абстрактной, воображаемой, а реальной встречи с Ним лицом к лицу. Впрочем, это не специфическая проблема XIV в. — персоналистская эпоха лишь придала ей особую остроту. Это — главный вопрос в христианстве, которое и родилось тогда, когда Бог, воплотившись на Земле, вступил в прямой, личностный контакт с человеком. Не случайно, конечно, все еретические учения прямо или косвенно бросали вызов учению Церкви по этому основополагающему вопросу. Как для элементарной геометрии Эвклида пересечение параллельных прямых в бесконечности представляется безумием, так и для еретических концепций, построенных на элементарной логике, невыносима сама мысль о возможности соединения в одном бесконечного и конечного, бессмертного и смертного начала, возможности выражения невыразимого, постижения умонепостижимого. Вот подоплека всех ересей от Ария до Варлаама.

Эпоха Возрождения, стимулировавшая интерес к рационалистическим воззрениям античного мира, не могла не выдвинуть указанную проблему на передний план. Это произошло на Востоке, ибо античные традиции там всегда были более живы, но вместе с тем там всегда имело место более чуткое отношение ко всем отклонениям от чистоты христианского учения — ведь почти все ереси зарождались на Востоке.

Идеология Варлаама — идеология рационализма и агностицизма. Казалось бы, она должна была привести его на путь пересмотра и отрицания церковных догматов. Ничуть не бывало! Варлаам не революционер, а лишенный воображения консерватор. Он стал еретиком не потому, что стремился к новому, а потому, что ему был чужд животворящий и обновляющий дух Церкви.

Калабрийский монах в принципе не отрицал богопознания, но, находясь под сильным влиянием античной формальной логики, был исполнен глубокого скептицизма относительно способности человека приблизиться к тайне Троицаго Бога. «Все доказуемые явления, — утверждал он, — связаны с причинами, определениями и аксиомами, на основе которых они доказываются, в то время как никакое определение, никакая аксиома, осознанная людьми, не может быть причиной того, что имеет место внутри Троицы, — таким образом, все, что имеет место внутри Троицы, недоказуемо»<sup>34</sup>. С этих позиций Варлаам обрушивается не только на Григория Паламу, но и на Фому Аквинского. «Фома, — заявляет он, — думает, что все, непостижимое для разума, не существует вовсе, но мы полагаем, что эта точка зрения исходит из души, захваченной лукавыми и исполненным гордыни демоном, так как большая часть Божественных явлений недоступна человеческому разуму»<sup>35</sup>.

Признавая ограниченность катафатического богословия, Варлаам остается чуждым и апофатическому методу. Он, правда, с упоением цитирует св. Дионисия Ареопагита, но не потому, что видит в его методе иной, отрицательный путь постижения Божества, а потому,

что антиномии Ареопагита, смысла и значения которых он не в состоянии понять, представляют для него еще одним доказательством бессилия человеческого разума перед тайной Бога.

Варлаам считает возможным говорить об опытном, откровенном богопознании (казалось бы, один шаг до Григория Паламы!), однако оно сводится у него лишь к интеллектуальному озарению, помогающему постигать церковные догматы и законы человеческого мышления. При этом сподобиться такого озарения дано только отцам Церкви и... античным философам (!). Варлаам приходит в негодование при одной мысли, что на это могут претендовать афонские монахи, «лишенные разума, полные безумия, забвения, заблуждений, невежества и глупых мнений»<sup>36</sup>.

Единственной опорой веры для Варлаама остаются книги Священного Писания и отцов Церкви, но, поскольку он не верит в возможность их адекватной интерпретации, он принимает их буквально. Чем больше Варлаам исполнен скептицизма, тем больше он ограничивает себя рамками консервативной традиции. Вера и разум разделяются. Варлаам сознательно проводит между ними демаркационную черту, признавая одинаково возможными и законными и догматы веры и противоречащие им доводы рассудка. Все это оказывается совместимым в отдельной личности, в обществе, в искусстве. Отсюда кричащие противоречия и гримасы западного Ренессанса, духовным отцом которого стал Варлаам. Самое же удивительное то, что эти противоречия никого не смущали. В ренессансной личности и ренессансном обществе Запада тезис и антитезис прекрасно уживаются друг с другом. Они постоянно ведут спор между собой, но без всякой напряженности, легко и артистично. Они словно играют на театральных подмостках, облаченные в рясу и римскую тогу. Кстати говоря, дружеские встречи и диспуты византийских гуманистов-интеллектуалов так и назывались — *θέατρον* (театр). Поменять тезис на антитезис в этом театре так же легко, как сменить одеяние.

Игра в антиномии не может, однако, разрешить реальных противоречий, и за это приходится жестоко расплачиваться. На Западе вспыхивают костры инквизиции и религиозные войны, вспыхивают именно на Западе, ибо на Востоке после поражения Варлаама, Акиндина и Никифора Григоры в антиномии не играли.

От Варлаама через эпоху Возрождения прямой путь открывается к новому времени. В антиномиях — а мы бы сказали псевдоантиномиях — Канта проступают те же самые недоказуемые тезис и антитезис. И опять предпринимается попытка примирить их с помощью интеллектуальной игры. Кантовские тезисы и антитезисы проникают в Россию. Но Россия, усвоившая западную культуру, оказалась не в состоянии принять интеллектуальную эквилибристику — слишком сильна была православная привычка воспринимать антиномии всерьез. И вот кантовские тезисы и антитезисы вступают между собой в смертельную схватку на страницах романов Достоевского — около двадцати трупов можно насчитать только в четырех его романах («Братья Карамазовы», «Бесы», «Преступление и наказание», «Идиот»). Россия становится полигоном для идей, касающихся судеб Европы и всего человечества.

#### 4. Божественная сущность и энергия. Бог — Творец

Исходные позиции Варлаама и святителя Григория Паламы как будто одни и те же. Так же, как и Варлаам, Солунский архиепископ признает абсолютную непознаваемость Божественной сущности. Он выражает эту мысль даже в более категоричной и резкой форме, чем калабриец. «Всякое естество, — говорит он, — крайне удалено и совершенно чуждо Божественного естества. Ибо, если Бог есть естество, то все другое не есть естество, и наоборот, если все другое есть естество, то Бог не естество. И Бог не есть сущее, если все другое сущее. А если Он сущий, то все другое не есть сущее»<sup>37</sup>. При такой абсолютной трансценденности Бога можно ли говорить о каком-либо богопознании? Можно, — отвечает Григорий Палама. Сущность Бога непознаваема, но Бог не тождествен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и *ad extra*. И это существование Бога, обращенное вовне, есть не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия<sup>38</sup>.

Будучи отличной от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый. Эта «безумная», парадоксальная концепция, вытекающая из самой сути антиномичного христианского учения, — единственная возможность объяснить, не впадая в пантеизм, выход Бога из Своей трансценденции, факты Божественного творчества, феофании, воплощения Логоса и действия Святого Духа. В противном случае невозможно было бы в принципе говорить о Боге. И Григорий Палама со свойственной ему резкой выразительностью замечает: «Если бы Божественная непознаваемая сущность не обладала бы отличной от нее энергией, она вовсе не существовала бы и была бы лишь порождением ума»<sup>39</sup>. Таким образом, в отличие от Варлаама, а впоследствии и Канта, Солунский архиепископ теоретически обосновывает принципиальную возможность встречи человека с Богом и познания им непознаваемого Бога.

Касаясь взаимоотношений энергии с Божественными Ипостасями, Григорий Палама последовательно проводит мысль о ее принадлежности всем Трем поклоняемым Лицам<sup>40</sup>. Это

представляется очевидным, поскольку иначе нарушалось бы единство Божественной воли. Энергия едина для Трех Ипостасей, но характер Их отношений с энергией различен. Единая Божественная воля возникает в Первопричине — Отце, проходит через Сына и проявляется во Святом Духе<sup>41</sup>. Отсюда особое значение Третьей Ипостаси в проявлении Божественной энергии. Вот почему Григорий Палама во многих случаях называет энергии Троидного Бога энергиями Святого Духа. В самом понятии «Дух» (греч. Πνεύμα, евр. Ruah) заложено энергетическое начало. Очень тонко это чувствовали великие каппадокийцы. «Он есть... огонь (Мф. 3, 11, Деян. 2, 3), — говорит св. Григорий Богослов, — Он есть Дух сотворивый (Иов. 33, 4), воссозидающий в Крещении (Тит. 3, 5) и Воскресении (Рим. 8, 1), Дух, Который всё ведает (1 Кор. 2, 11), всему учит (Ин. 14, 26), дышит, идеже хочет и сколько хочет (Ин. 3, 8), Дух настаивающий (Мф. 10,20)... Податель откровений (1 Кор. 2, 10), просвещения (Евр. 6, 4), жизни (1 Рим. 8, 11), лучше же сказать — самый Свет и сама Жизнь. Он делает меня храмом (1 Кор. 6, 19), творит богом... Он производит всё, что производит Бог. Он разделяется в огненных языках (Деян. 2, 3) и разделяет дарования (1 Кор. 12, 11), творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей (Еф. 4, 1)»<sup>42</sup>.

Вторая Ипостась, Божественный Логос, помимо Своей таинственной сопричастности к миссии ad extra Святого Духа, осуществляет и самостоятельно выход во вне из Тринипостасной замкнутости, так же как и Святой Дух, являясь выразителем единой Божественной воли. Это проявилось, прежде всего, в уникальном факте воплощения Логоса и, таким образом, непосредственного вхождения Бога в человеческую историю<sup>43</sup>. Миссия Логоса, однако, имеет не только Божественно-человеческий, но и внеисторический, вневременной характер. «Бог устроил этот мир, — пишет св. Григорий Палама, — как некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его как бы по некоей лестнице достигнуть оного мира»<sup>44</sup>. В понимании Григория Паламы это — мир несовершенных идей, мыслей Бога о мире, вневременных логосов, которые, по словам св. Дионисия Ареопагита, «предсуществуют в Боге», «определяют и создают все сущее» и по которым «Сверхсущий предопределил и произвел все существующее»<sup>45</sup>. Этот мир идей, являющихся не чем иным, как отблесками Божественного Логоса, Бога Сына, и духоносные энергии, восходящие ко Святому Духу, суть два модуса существования Тринипостасного Бога ad extra.

В творениях Григория Паламы указанные модусы четко различаются, но терминологически они входят у него в общее понятие «энергия», которое выступает как синоним любого «выхода» Бога из Своей сущности. Да, в этом смысле логосы — энергии. Но по своему характеру, форме и способу проявления это совершенно иная категория. Логосы — это образы, знаки, парадигмы, генетические коды, «перфокарты», существующие вечно в Божественном Разуме. Однако, чтобы стать реальностью в этом мире, найти воплощение и ожить, они должны соединиться с духоносными энергиями.

В логосах идеальная завершенность, кристалльная ясность, «логичность» (естественно, не имеющая ничего общего с элементарной логикой). Они статичны. Это — каноны, законы красоты, добродетели, справедливости. Напротив, энергии «алогичны» и иррациональны. Это — вечное движение, это — огонь, плазма. Различие между логосами и энергиями отражает различие между Второй и Третьей Ипостасями Святой Троицы. Это различие, кстати говоря, убедительно показывает, почему Святой Дух не может исходить и от Сына. Ведь иррациональное начало не может иметь своим источником рациональное, Дух свободы, который «дышит идеже хочет и сколько хочет» (Ин. 3, 8), не может исходить из Закона.

В соединении логосов и энергий — тайна Божественного Домостроительства. Слово-Логос и Дух Святой соучаствуют в сотворении мира: «Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их» (Пс. 32, 6). Этот великий умонепостижимый акт творения мира из ничего стал прообразом и моделью всякого творческого акта.

Креационизм, столь совершенно сочетающийся с тринипостасностью Божества, дает основание дерзновенно полагать, что творчество является не только модусом существования Бога ad extra, но и безусловным атрибутом Его сущности. Несомненно, возникновение этого мира есть результат свободной воли Творца. Он мог бы не сотворить его, но мог бы Он не творить? Новый Завет свидетельствует, что Господь творит и поныне. В Откровении святого апостола Иоанна Богослова содержится мистическое предсказание о «новом творении» (Откр. 21, 5). Поскольку время возникло с возникновением мира, можно сказать, что Бог творит всегда. Бог не может не творить, иначе Он не был бы Богом. Теоретически можно представить себе абсолютно замкнутую в Себе Божественную сущность, не творящее Божество, не излучающее, а поглощающее свет, но в гносеологическом и онтологическом плане это была бы уже черная дыра, антитеза исповедуемому нами Богу.

## 5. Образ Бога-Творца в человеке

Великая заслуга св. Григория Паламы заключается в творческом развитии им святоотеческого учения о Боге-Творце, Художнике, Создателе мира. Вместе с тем проблема твор-

чества оказывается и стержневым элементом его антропологии, в котором соединяется учение о человеке с учением о Боге. Образ Божий в человеке Солунский архиепископ видит прежде всего в способности человека творить. На эту способность обращали внимание и некоторые другие отцы Церкви, например, *блаж. Феодорит Киррский*<sup>46</sup> и *св. Фотий, Патриарх Константинопольский*<sup>47</sup>, но никто до Григория Паламы не придавал ей такого фундаментального значения. Дар творчества, по глубокому убеждению Солунского архиепископа, выделяет человека из всего мироздания и предопределяет ему в нем особое место. «Можно было бы, — пишет он, — со многими другими сказать, что и троическое строение нашего познания показывает, что мы больше, чем ангелы, созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем, кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, *творчество вещей из ничего*, — разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — но все остальное дано людям... Ничто подобное никогда не свойственно ангелам»<sup>48</sup>.

Раскрывая троическое содержание души человека как «души умной, логосной и духовной», Григорий Палама вновь подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, Которая есть Ум, Логос и Дух<sup>49</sup>. Особый интерес представляют рассуждения Солунского архиепископа о сущности и энергиях человека. Сопоставления, проводимые им между ними и внутрибожественной жизнью, поражают своей философской глубиной<sup>50</sup>. Из них следует, что сущность каждой человеческой личности так же умонепостижима, невыразима, непричастна, как и Божественная сущность. Каждая личность уникальна, неповторима. Отсюда ее абсолютная ценность. Ее уничтожение равносильно крушению мира, космической катастрофе. Но отсюда же ее трагическая обреченность на одиночество. Слияние сущности с сущностью, полное сущностное понимание человека человеком невозможно. Прорыв, выход (*ἔξοδος*) из своей самости реализуем лишь в творчестве, устремленном к познанию и самовыражению. Творческое познание всегда богостремительно, оно не может удовлетвориться бесконечностью относительных истин, ему нужен абсолют. Лестница логосного восхождения ведет к Богу.

Удивительна для эпохи, в которую жил Григорий Палама, его мысль о том, что человеческое творчество есть творение из ничего. В самом деле, истинное творчество есть созидание нового качества, не существовавшего до того в природе. Оно не сводимо к другим качествам и не может возникнуть из количественных манипуляций, которые сами по себе бесплодны. Это — абсолютное прибавление к тому, что существует в мироздании. Это — космический акт, продолжение Божественного творения мира.

Но то, что для Бога является естественным и самопроизвольным, у человека требует зачастую высочайшего напряжения духовных и физических сил. Втиснутому в рамки физических, биологических и других законов, человеку, пожалуй, легче остаться на волне инерции, чем пытаться осуществить прорыв в инобытие. Творчество для человека — это кеносис, самоистощение, это жертва, восхождение на Голгофу. Вот почему так велик соблазн отказаться от своего богоподобия, замкнуться в своей монаде, погасив тоску одиночества бесплодными мечтаниями и иллюзиями путем наркотического возбуждения, психосоматических методов достижения нирваны модного в наши дни йогизма, с помощью индустрии массового гипноза (видеотехника, компьютерные игры), а в перспективе — биоэлектрических средств самонаслаждения. Однако это путь к деградации человеческой личности, к звероподобию того, кто в силу своей бывшей принадлежности к ангельскому чину не способен творить, а может лишь создавать миражи, ведущие человека к гибели.

Призванный Богом к творчеству, человек не в состоянии самостоятельно, без помощи Божией, совершить творческий подвиг, имеющий космическое значение. Об этом красноречиво свидетельствуют признания всех великих художников, говорят ли они о вдохновении, о вселящейся в них необъяснимой сверхрассудочной силе или, как Гайда, с четками в руках молятся Всевышнему о ниспослании Святого Духа. Если без помощи Божией творчество, по словам Достоевского, это «каторжная работа», то при вдохновении, при наитии Святого Духа творческий процесс осуществляется с такой легкостью и быстротой, что вызывает удивление у самого творца, который порой не может поверить в то, что созданное произведение является его собственным творением. И это вполне понятно: состояние творческого экстаза есть состояние обожения, и в этом состоянии творит уже не человек, а богочеловек.

Зависит ли от человека вдохновение? Все свидетельствует за то, что оно произвольно. Да и как можно усилием воли снискать Духа свободы, Который дышит, «идеже хочет и сколько хочет»?<sup>51</sup> «К некоторым из подвизающихся, — говорит св. Григорий Палама, — благодать приходит навстречу немедленно и подает им полноту обручения, дает отвещать от обещанных наград и как бы протягивает человеколюбивую руку, поощряя их и укрепляя к дальнейшим подвигам, а у других благодать ожидает конца подвигов, приготавливая во всяком случае венцы за их терпение»<sup>52</sup>. Таким образом, Солунский архиепископ утверждает, что

нисхождение благодати не зависит от одних усилий человека, но вместе с тем он убежден, что труды того, кто жаждет снискать ее, не бесплодны. Зерно произрастает в подготовленной почве, но в одном случае она по природе своей уже готова принять в себя и взрастить зерно, а в другом случае требуется напряженная работа по ее обработке и удобрению.

Григорий Палама отвергает мессалианское искушение полагать, что получение благодати зависит лишь от воли человека, но в то же время ему чужд пессимистический фатализм блаж. Августина, выводимый из предопределения Божественного избрания. В данном вопросе св. Григорий стоит на позициях святоотеческой концепции «синергии» (*συνεργία*) — взаимодействия Божественной благодати и свободной воли человека. При этом он исходит из того, что Бог не определяет меры даруемой благодати. По Своей неизреченной милости Он дает каждому человеку неизмеримо больше, чем тот в состоянии принять. В соответствии с учением св. Григория Паламы, резко контрастирующим в данном вопросе с учением блаж. Августина, каждый человек является Божественным избранныком. Люди различаются лишь разнообразием харизматических даров, талантов, а также способностью и готовностью принять Божественную благодать. «Те, кто проповедуют, — пишет св. Григорий Палама, — те, кто исцеляют, те, кто занимаются познанием и, вообще, все те, кто получают благодать Божественного Духа, имеют харизматический дар, больший или меньший, каждый в своей области. Так, ап. Павел благодарит Бога за то, что знает больше иностранных языков, чем другие (1 Кор. 14, 18), но и тот, кто обладает меньшим, также имеет дар от Бога... В самом деле... звезды отличаются между собой по сиянию (1 Кор. 15, 51)... но вместе с тем ни одна из звезд не лишена света»<sup>53</sup>. И далее: «Каждый человек, который достоин этого, по-разному приобщается к великому дару Духа. Но даже те, кто имеют немного и в неясной форме, по сравнению с превосходящими их людьми, приобщаются ко всему Божественному свету»<sup>54</sup>.

Творческая сила человека всегда вызвала изумление у людей, нередко она внушала и суевенный страх. Издавна бытует мнение о демонической природе творчества. Владимир Соловьев пытался разграничить понятия безумия и вдохновения в зависимости от качества посторонней духовной силы, входящей в субъекта или находящейся на него. Таким образом он различал положительное вдохновение (наитие свыше) и одержимость, бесноватость<sup>55</sup>. Последняя творить не может. Демоническая сила способна лишь имитировать творчество, создавать жалкие подделки. «Даже на «черной мессе», — пишет священник Павел Флоренский, — в самом гнезде дьявольщины, дьявол со всеми своими поклонниками не могли придумать ничего иного, как кощунственно пародировать тайнодействия литургии. Какая пустота! Какое нищенство! Какие плоские «глубины!»»<sup>56</sup>

Творчество может быть лишь результатом «синергии» со Всевышним Творцом. Истинное творение всегда от Бога, даже если сам автор не сознает этого и даже если мы порою находим его соблазнительным и нечестивым. «Господь называется в Писании, — говорит св. Григорий Нисский, — и клятвой (Гал. 3, 13), и грехом (2 Кор. 5, 21), и юницею, стрекалом стрелочию (Осии 4, 6), и скимном львовым (Быт. 49, 8), и медведицею лишаемою (Осии 13, 8), и рысью (Осии 13, 7)... Сии имена, по ближайшему их значению, по-видимому, пошлы и, если не допустить, что каждое из них благочестиво прилагается к Богу по некоему примышлению, то подобные выражения не свободны от подозрения в нечестии. И долго было бы выставлять на вид все (такие выражения) и раскрывать их смысл — как они пошлы по обыкновенному пониманию их в ближайшем значении и как понятие о примышлении примиряет эти имена с благочестием относительно Бога»<sup>57</sup>. Из этого рассуждения великого богослова видно, что низкое и соблазнительное может служить для выражения высокого и духовного. Вот почему мы должны быть крайне осторожны в наших оценках художественных творений и всегда исходить из того, что многое от нас сокрыто в таинстве Божественного Домостроительства.

## 6. Аскетика как творчество

Учение исихастов о преобразении человека, о созерцании нетварного Божественного света, о *θεωοσιε*, обожении — это, в сущности, учение о творческом процессе. Может возникнуть вопрос: как же так, аскетика и художественное творчество, насколько они совместимы друг с другом? Традиционно их привыкли противопоставлять. «Путь аскетники, — заявляет Н. А. Бердяев, — сам по себе не есть путь творческий, и аскетические экстазы святых и мистиков — экстазы возврата к Богу, видения Божественного света, а не творчества нового мира, невиданной жизни»<sup>58</sup>. Сопоставляя святость и гениальность, Бердяев утверждает, что они «несопоставимы, несоизмеримы, точно принадлежат к разным бытиям»<sup>59</sup>. В гениальности он видит дерзновение, в святости — послушание<sup>60</sup>.

Цель аскета, в понимании исихастов, не просто в победе над соблазнами, чтобы непогрешимым предстать на Страшном Суде перед Всевышним Судией и получить за это заслуженное воздаяние. Его цель не просто в моральном самоусовершенствовании, в нравственном уподоблении Христу. Это — только ступени к высшей цели, которая заключается в преобразении, обожении всего человеческого естества, души и плоти, причем не метафорически, а реально.

и не в загробной жизни, а здесь, на этой грешной земле, и не путем пантеистического растворения в Божестве, а при сохранении человеческой личности с ее сущностью и самостоятельной волей. «Кто очистит свой ум слезами, — пишет преп. Григорий Синаит, — душу свою здесь еще, на земле, воскресив Духом, и плоть свою посредством разума сделает светозарным и огненным отображением Божественной красоты, — тот почти становится сожителем ангелов... иго телом нетленным будет тело земное, без влаги и дебелости, преобразившееся неизреченным образом из тела душевного в тело духовное, так что, оставаясь материальным, оно будет вместе с тем и небесным, но богоподобной тонкости. Таким образом, каковым оно создано вначале, таковым и воскреснет, чтобы всецелым приобщением Божества быть сообразным образу Сына Человеческого»<sup>61</sup>.

Аскетика есть высочайшее художественное творчество, творчество, материалом для которого является сам человек. Современная наука признает возможность такого творчества. Говоря о воздействии на человеческий организм силою воображения (вызывающей ускорение или замедление биения сердца, исцеление, паралич, появление стигм), Рибо прямо заявляет: «Здесь мы имеем дело с творчеством в тесном смысле слова, хотя это творчество ограничивается пределами организма»<sup>62</sup>.

В учении и практике исихастов, пожалуй, впервые за всю историю человеческой мысли преодолевается мучительный разлад между духом и материей. Душа и тело рассматриваются ими как единый психосоматический организм. Исихасты, как видно из вышеприведенного высказывания Григория Синаита, самым дерзновенным образом поставили вопрос о Божественном преобразении не только души, но и тела. Характерно, что аскетический метод исихастов не ставит человека в экстремальные условия. Ученику, обратившемуся к Григорию Синаиту с вопросом относительно того, как ему следует питаться, тот дал следующий совет: «Ты попросил правила, а оно обычно тяжело, особенно тебе, старому. Более молодые не могут всегда удерживать вес и меру, а ты как удержишь это? Тебе надо свободно действовать в принятии пищи»<sup>63</sup>. Тот же Синаит благословляет своего ученика, будущего патриарха Исидора, жить по-монашески, оставаясь в миру<sup>64</sup>. Св. Григорий Палама, в свою очередь, осуждает тех, кто, стремясь прославиться, уходят в затвор и совершают необычные деяния. «Следует стремиться, — пишет он, — к изменению по благодати Христовой образа жизни, а не к смене одежды»<sup>65</sup>.

Изменение образа жизни, о котором говорит Григорий Палама, начинается с нравственного катарсиса, изгнания из ума греховных мыслей и дурных воспоминаний. Следующий этап — достижение исихии, безмолвия, успокоения. Но это не бегство в себя, не замыкание в своей сущности. Исихия — не что иное, как собирание сил, концентрация усилий, духовных и физических, с целью осуществления прорыва из своей самости прорыва к Богу и людям. «Наш ум, — отмечает Григорий Палама, — рассеивается, когда уклоняется ко злу, которое по существу многообразно. Наш ум направляет наше вождение к Единому и Истинному Богу, Единому Благому, дающему наслаждение, свободное от всякого страдания. А при расслаблении ума душевное стремление к истинной любви сбивается с верного направления, разрываемое на разные сладострастные влечения»<sup>66</sup>.

Много обвинений и насмешек со стороны противников исихастов (начиная с Варлаама) вызывал психосоматический метод молитвы. Григорий Синаит описывает этот метод следующим образом: «С утра, сидя на седилахы вышиною в одну пядь, низведи ум из головы к сердцу и держи его в нем, согнись до боли и, сильно удручая грудь, плечи и шею, взывай непрестанно в уме и душе: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя»... Удерживай также и дыхательное движение, потому что выдыхание, от сердца исходящее, помрачает ум и рассеивает мысль»<sup>67</sup>. Нужно сразу сказать, что исихасты никогда не придавали описанному методу какого-либо сакрального, теургического значения. Это был лишь вспомогательный, технический прием концентрации внимания, преодоления рассеивания мысли, о чем говорит сам Григорий Синаит, а также создания соответствующего духовного (и эмоционального) настроения.

Современные исследования показывают, что преодоление отвлечения внимания происходит одновременно с возрастанием мускульной энергии<sup>68</sup>, так что мускульное напряжение человека, практикующего психосоматический метод молитвы, должно давать необходимый эффект. Большое значение имеет химическая сторона дыхания, на которую психологи обратили внимание лишь в самое последнее время в связи с изучением психических процессов на больших высотах. Выяснилось, что понижение содержания кислорода в воздухе вызывает эмоциональный подъем и даже состояние эйфории<sup>69</sup>. Согбенная поза исихастов с сильным наклоном головы должна была бы способствовать притоку крови к мозгу и стимулированию его деятельности.

Технические приемы с целью концентрации внимания, эмоционального возбуждения и активизации работы мозга использовали многие писатели, художники и музыканты. Наиболее распространенный метод — искусственное усиление притока крови к мозгу. Руссо, например, с непокрытой головой размышлял под палящим солнцем. Аналогичным образом писал картины Ван Гог. Боссю работал в холодной комнате, тепло закутав голову. Шиллер опускал свои ноги в ледяную воду. Мильтон, Декарт, Лейбниц, Россини предпочитали размышлять

лежа. Многие испытывали потребность в уединении, молчании и даже в темноте. Лейбниц по три дня неподвижным оставался в кресле.

С точки зрения психологии творчества, большой интерес представляют предупреждения исихастов против бесплодных мечтаний (*фантазий*), образных видений, вызванных игрой галлюцинаций<sup>70</sup>. Это связано, прежде всего, с естественным неприятием творческим волевым началом всего того, что неспособно реализоваться в законченной форме, что может лишь расстраивать, деконцентрировать внимание, поворачивать мечтательные природы в состоянии абулии и вводить в соблазн. С другой стороны, важным принципом исихазма всегда было «трезвение ума», стремление постоянно контролировать и проверять свой мистический опыт. Некоторые богословы и философы недооценивают этот момент, принимая значение логосного, рационального начала в творческом процессе. «Творчество не в Отце и не в Сыне, а в Духе», — заявляет Н. А. Бердяев<sup>71</sup>. Нет, творчество и в Отце, и в Сыне, и в Духе Святом. Имеющее первопричинной Начало всех начал, оно есть соединение Божественных логосов с энергиями Святого Духа, одухотворение, воплощение идей, удержание усилием творческой воли огнедышащей плазмы в совершенных логосных формах, как это имеет место во фресках Феофана Грека или, допустим, в пейзажах Сезанна. Всякое отступление от Троичности губительно для творческого процесса: оно ведет либо к вырождению творчества в жалкое, сухое ремесленничество, либо к иконоборчеству и хлыстовству. Богомилство, утратившее образ Троичности, абсолютизовавшее Дух, впадало в иконоборчество и хлыстовство и оказалось бесплодным в истории человеческой цивилизации.

Может возникнуть вопрос: не чреват ли были негативными последствиями для изобразительного искусства предупреждения исихастов против образных видений? Ведь кое-кто (от Варлаама до В. Н. Лазарева) прямо обвиняли Григория Паламу и его сподвижников в иконоборчестве. И, действительно, как может работать художник без образного воображения? Дело, однако, в том, что каждый вид творчества имеет свою специфику. Исихасты в данном случае исходили из особенностей аскетического и мистического творчества. Никто из иконописцев той эпохи не только не видел в исихастском учении иконоборческих тенденций, но, наоборот, оно стимулировало расцвет изобразительного искусства в Восточной Европе в XIV—XV вв. Даже В. Н. Лазарев вынужден был признать, что «суровость феофановских образов, их особая одухотворенность, их порой преувеличенная экзатичность — все это связано с исихазмом, все это вытекает из существа исихастского учения»<sup>72</sup>. В написанном на Руси в 80—90 гг. XV в. «Послании иконописцу»<sup>73</sup> исихастские концепции кладутся в основу теории иконописания. Более того, исихастское «умное делание» признается там необходимым не только для написания икон, но и для их восприятия, которое тоже есть творческий процесс. Непременным условием действительного восприятия иконы автор «Послания» считает спокойное сосредоточение: «Вся земная от помысла изгнаве, и злопомние и гнев, ярость же и ненависть, и плотская вжелания, и очи к слезам понудим, и всего себе к небеси приложим»<sup>74</sup>. «Да воздеши зрительное ума, — говорит перед этим, — к Святей, Единосущней и Животворящей Троице, в мысли твоей и в чистом сердце твоём»<sup>75</sup>.

## 7. Исихазм и проблема художественного перевоплощения

Одной из самых загадочных сторон творческого процесса, постоянно привлекающей к себе внимание психологов и искусствоведов, является дар художественного перевоплощения. Приведа впечатляющие примеры способности великих художников одухотворять создаваемые ими образы, психически ассимилироваться с ними и сопереживать всю многогранную структуру их духовного опыта, причем так, что сотворенный мир воспринимается и самим художником и другим как наиреальнейшая реальность, С. С. Грузенберг восклицает: «Наука и поныне бессильна объяснить, как возможно перевоплощение в психику чужого «я»<sup>76</sup>. Исихастское учение дает объяснение этому феномену. Только творчество, как мы уже говорили, предоставляет возможность реального выхода за рамки своей индивидуальности. В этом пафос творчества. Но в нем есть и другая сторона, отражающая антинomio между тем, что мы есть, и тем, чем мы должны были бы и могли бы быть. В творчестве мы стремимся выразить наше «естественное состояние», утраченное не только вследствие первородного греха, греха предшествующих поколений, что пагубно отразилось на нашем духовном облике и генетической системе, но и в результате наших собственных прегрешений. Мы стремимся найти в творчестве утраченное бессмертие, утраченное подобие Божие. В соответствии с учением св. Григория Паламы это подобие (или уподобление) — понятие динамическое. Достигается оно действием Божественной благодати и нашим прорывом к ней, в синергии, то есть в творчестве. Таким образом, творчество, в сущности, и есть уподобление, наше уподобление другим, уподобление себе, уподобление Богу.

Особенность мистико-аскетического творчества заключается в том, что его субъект и объект совпадают. Поэтому уподобление происходит здесь наиболее полное и глубокое. Если, описывая сцену отравления Эммы Бовари, Флобер ощущал во рту вкус мышьяка и испытывал

затем реальные признаки отравления, то аскетическая практика дает примеры глубочайшей трансформации всего человеческого организма, реального преобразования человека, такого насыщения его светоносной Божественной энергией, что даже после смерти мощи святых способны нести благодатное исцеление людям.

В состоянии обожения человек достигает вершины своего творческого призвания. Вот как об этом говорит св. Григорий Палама: «Когда же начнет рассветать день и утренняя звезда войдет в наши сердца, человек, достойный имени своего, выходит на подобающее ему делание и (о, чудо!) становится созерцателем премирных вещей... но истинно восходит несказанною силою Духа, и с неизреченной духовной помощью слышит неизреченные слова и видит недоступное взорам. И — о, чудо! — всецело привлекается и объемляется этим, и отрывается от земли, и, соревнуясь с неутомимыми песнопевцами, становится востину иному ангелом Божиим на земле, и через себя приводит к Нему всякий вид твари, потому что и сам теперь имеет участие в том, что выше всего (Еф. 4, 6), так что он в точности становится отображением образа Божия»<sup>77</sup>. В мировой культуре трудно найти более вдохновенный гимн человеку-избраннику, со-Творцу, призванному привести через себя к Богу все мироздание.

## 8. Возрождение восточное и Возрождение западное

Исихазм как церковное и социальное явление вызван к жизни эпохой Возрождения, имевшей паневропейский и даже вселенский характер. Это была эпоха творческой личности, дерзновенно решавшей вопросы своего места в мире, отношений с другими людьми и Богом. Исихастское учение дало исчерпывающие ответы на эти вопросы. Оно определило сущность и облик восточноевропейского Возрождения. Вместе с тем исихастские споры, пожалуй, в большей степени, чем церковные конфликты времен патриархов Фотия и Михаила Керулария, способствовали разобщению Востока и Запада.

Любопытно, что это имело место в период, когда Запад и Восток, казалось бы, как никогда были близки к достижению единства перед лицом турецкой угрозы. В XIV—XV вв. догматические разногласия не имели той остроты, какой они отличались до и после. Православный патриарх и император-католик (Иоанн V), причем прекрасно ладящие между собой, — такого в Константинополе еще не бывало. И вот в это время между Западом и Востоком медленнее, но верно разрезается брешь, вызванная разногласиями по проблемам общемировоззренческого характера, дающими различную ориентацию развитию близких христианских культур. Образовалось два полюса: на одном находится творческая личность, созидаящая в синергии с Богом, на другом — личность, держащая творить самостоятельно. Вовсе не следует думать, что последняя порывает с Богом и что в условиях западного Возрождения принцип синергии не осуществлялся — без него творчество в принципе невозможно! Но установка на независимую творческую личность сыграла свою негативную роль, поставив перед творчеством нереализуемые задачи, что привело истинных художников к трагической раздвоенности, а других — к виртуозной, однако, не очень нравственной и совсем уже нетворческой, игре в тезис и антитезис. Можно согласиться с Н. А. Бердяевым, который говорил о роковой несудаче западного Ренессанса<sup>78</sup>.

Восточноевропейское Возрождение отличается большей последовательностью и глубиной. В нем нет искусственности, игры. Его герой не артист, а художник-творец. Если у артиста столько же лиц, сколько масок, то у художника-творца только одно лицо. Предстать перед Богом в маске — а он говорит с Богом! — было бы кощунственно. И если иметь в виду даже не маску, но приобретенную в миру личину, то Григорий Палама говорит не о снятии ее, а «смывании слезами»<sup>79</sup>. Тут нет и намек на игру. Подход к творчеству на Востоке был более серьезен. Вот почему так стремился, по словам Д. С. Лихачева, не к созданию «иллюзии действительности», но к изображению «ее сущности, ее смысла»<sup>80</sup>.

Вряд ли, однако, можно согласиться с введенным Д. С. Лихачевым для характеристики духовного и культурного подъема в Восточной Европе термином «Предвозрождение». Раскрывая его значение, ученый пишет: «Предвозрождение — это только начало движения, которое, созрев, дало бы в дальнейшем в благоприятных условиях Возрождение; это первая ступень, еще не освобожденная от господства религии»<sup>81</sup>. Нет, восточноевропейское «Предвозрождение» есть не первая ступень к секуляризованному Возрождению западноевропейского типа, а его антитеза. Духовный и культурный подъем в Восточной Европе был настоящим, полным и безусловным Возрождением, которое принципиальным образом отличалось от Возрождения западного, и переродиться в западный Ренессанс оно не могло.

## 9. Исихазм и четыре эпохи русского Возрождения

Говоря о восточном Возрождении, не следует забывать, что оно было не одно. Важную роль в духовной жизни Восточной Европы сыграл Фотиевский Ренессанс, энциклопедический, просветительский Ренессанс IX в., положивший начало просвещению славянского мира. В чис-

ле его протагонистов — сам патриарх Фотий и солунские братья Кирилл и Мефодий. Усилия святых братьев и их учеников на славянский язык было переведено практически всё, что находилось в арсенале византийских ученых эрудитов в области богословия, философии, логики, аскетики, патристики, всеобщей истории, географии, астрономии, биологии, лингвистики, церковной поэзии. Созданный книжный фонд стал основой, на которой возникла и развилась древнерусская христианская культура.

Однако характер русской духовности и культуры сформировался под решающим влиянием византийского Ренессанса XI в., начало которого совпало с моментом Крещения Руси. Этот Ренессанс, в отличие от Фотиевского, был неоднороден и противоречив. Он совместил в себе две расходящиеся тенденции. Одну из них выражали Михаил Пселл и его ученик Иоанн Итал (от них прямой путь вел к западноевропейскому Ренессансу); представителем другой тенденции был преп. Симеон Новый Богослов, в лице которого в историю человеческой мысли впервые вошел исихазм, или протонсихазм, как цельное мистическое учение. Недаром преп. Симеон Новый Богослов был любимым автором св. Григория Паламы.

Ориентированная в прошлое, к языческим временам, проникнутая элитарным и национальным снобизмом, философия Пселла не могла быть воспринята в новообращенной стране, только что сделавшей выбор в пользу истинной веры и истинного знания. Вполне естественно, что на Руси утвердилась противоположная тенденция. Удивляет другое: насколько глубоко было воспринято здесь сложное и утонченное мировоззрение протонсихастов; ведь со времени Крещения сменилось всего два-три поколения. Черты нового мирозерцания явственно проступают в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона. Не случаен сам интерес к этой типично исихастской проблематике. «Прежде был дан Закон — пишет Иларион, — а потом — Благодать, прежде — тень, а потом — Истина. Прообраз Закона и Благодати — Агарь и Сарра, рабыня Агарь и свободная Сарра: прежде — рабыня, потом — свободная»<sup>82</sup>. Закон дается народам, Благодать — личности. Ниспослание Благодати и принятие ее человеком — это акт личностной встречи человека с Богом. Здесь не требуются посредники, учителя (какой контраст с эпохой Фотия!). «Как уверовал ты? — обращается Иларион к князю Владимиру. — Как воспламенился любовью ко Христу? Как вселилось в тебя разумение, превосходящее разумение земной (т. е. внешней. — И. Э.) мудрости, чтобы возлюбить Невидимого и устремиться к небесному?»<sup>83</sup>. И тут же он отвечает: «Почило на тебе блаженство»<sup>84</sup>, «силою Божией тебе вменилось»<sup>85</sup>. «Ты же, — говорит Иларион, — ни Закона, ни пророков не читавший, Распятому поклонился!»<sup>86</sup>. Обращаясь к соотечественникам, «с презрительным насытившимся книжной сладостью», митрополит Иларион делает акцент на ином, некнижном постижении Слова Божия<sup>87</sup>. Его устами говорит эпоха Симеона Нового Богослова и грядущая эпоха Григория Паламы.

Весьма символично, что знаменитая Киево-Печерская Лавра, сыгравшая столь важную роль в духовной, культурной и политической жизни Древней Руси, возникла вокруг пещеры, в которой подвизался будущий митрополит Иларион, первый русский по национальности Предстоятель нашей Церкви. Не случайно, конечно, и то, что основатель Лавры — преп. Антоний Печерский — связан прямой традицией с главным центром исихазма — Афоном.

Ускользнувшее от внимания исследователей протонсихастское влияние пустило глубокие корни на Руси. Вот почему так называемое Второе Южнославянское влияние, пропитанное идеями Григория Паламы и Григория Синаита, было воспринято у нас столь быстро, легко и органически. Стимулированное им второе русское Возрождение XIV—XV вв. возникло как естественное продолжение и развитие никогда не умиравшей на Руси мистической исихастской традиции. По этой причине исследователи иногда приходили в недоумение, находя признаки Второго Южнославянского влияния в русской иконописи более ранней эпохи. Характерный пример — росписи Снетогорского монастыря 1313 г., стиль которых поражал искусствоведов своей близостью к стилю новгородских фресок Феофана Грека, исполненных спустя 65 лет<sup>88</sup>.

Содержание южнославянских и русских библиотек XIV—XV вв. показывает, что наибольший интерес в славянских странах вызывали произведения исихастов духовно-аскетического содержания. Догматические проблемы, поднятые в ходе исихастских споров, там не нашли и не могли найти такого живого отклика, как в Византии. И это понятно: в спорах с Варлаамом решалась ее судьба. Груз языческого прошлого тяготел над Византией; он все больше отодвигался с ее национальными интересами в противовес интересам общеправославным. Между ними нужно было делать выбор. Перед славянами, и особенно перед русскими, такой дилеммы не стояло. Этим, по-видимому, объясняется большая популярность у них творений стоявшего вне полемики преп. Григория Синаита по сравнению с трудами св. Григория Паламы.

В XIV—XV вв. исихастское влияние пропитывало все стороны русской духовной и культурной жизни. Им обусловлен расцвет русского монашества. Именно в это время возникает русская Фиваида. Исихастами были преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. Исихазм оказал воздействие не только на содержание, но и на стиль, форму искусства той эпохи: литературы, иконописи, духовного пения. Об этом красноречиво свидетельствуют иконы и фрески

Феофана Грека и Андрея Рублева. Блестяще раскрыл значение исихазма для творчества генерального русского иконописца XV в. Дионисия Н. К. Голейзовский. Вот, что он пишет: «В интерпретации Дионисия обожение сопровождается существенным изменением свойств материальной субстанции, ее полным одухотворением. Если феофановские ангелы резко отличаются от людей, то Дионисий наделяет человека «души ангельским движением богоподвижным». Одухотворение плоти изменило пропорции дионисиевских фигур. Стройные, почти прозрачные и словно излучающие свет, они едва касаются земли, парят, подобно ангелам. Утрата земной весомости сказывается и на внешних движениях: они становятся замедленными и едва ощутимыми. Вслед за Нилом Сорским Дионисий утверждает возможность бесконечного совершенствования человека, способного преодолеть ограниченность плоти и стать даже «лучше и выше ангела»<sup>89</sup>.

После подъема XIV—XV вв. в русской духовной и культурной жизни происходит определенный спад. Он был обусловлен в первую очередь социальными и военно-политическими катаклизмами: тираническим режимом Ивана Грозного, Смутой, иностранной интервенцией. Волны интенсивного западного влияния, взаимодействуя с местной рационалистической тенденцией, оказывали деструктивное воздействие на целостное мировоззрение Древней Руси с его устоявшимися нравственными понятиями и художественными идеалами. Грядущее Возрождение могло возникнуть лишь на основе нового духовного синтеза. Признаки подъема стали проявляться к концу XVII в. Однако переворот, совершенный Петром I, прервал этот процесс. Могло ли произойти Возрождение в условиях разрыва национальной исторической памяти и насильственного перенесения самосознания общества в иную систему пространственно-временных координат? Но возвращение к национальным духовным истокам было неизбежно. Предвестником назревших сдвигов явилось оживление исихастских традиций. Особая роль принадлежит в этом старцу Паисию Величковскому, осуществившему прорыв из XVIII века в XV и ставшему прямым продолжателем дела преп. Нила Сорского (как будто бы между ними и не было трехвекового разрыва!). Впрочем, на русское образованное общество, пожалуй, большее влияние оказал другой выдающийся исихаст XVIII в. — святытель Тихон Задонский, не ушедший в XV век, а ставший мостом между ним и веком XIX, совместивший в себе утонченный мистицизм, видения Фаворского света, пафос преображения с глубоким интересом к современной жизни и даже к западной литературе. Все это отражало поворот в общественном сознании. Воспитанные на концепциях французских просветителей, русские интеллигенты открывают свое прошлое и самих себя. Так начинается третье русское Возрождение, вершинами которого стали грандиозные фигуры великого русского святого — преп. Серафима Саровского и поэтического гения России — Александра Пушкина.

Будучи современниками, преп. Серафим Саровский и Пушкин никогда не встречались друг с другом. Это — два полюса нашей духовной жизни. Но проводить между ними непродоходимую грань, относить их к несопоставимым мирам, как это делает Н. А. Бердяев<sup>90</sup>, было бы неверным. Было бы ошибочным также, подобно Владимиру Соловьеву, упрекать Пушкина в том, что он променял религиозную святость на нерелигиозное творчество, имеющее «мимолетный цвет» и «обманчивое сияние» ада<sup>91</sup>. Творчество Пушкина религиозно, и не потому, что у него есть глубоко религиозные произведения, но потому, что истинное творчество, как мы уже говорили, по своей природе не может не быть религиозным.

Абсурдны упреки в адрес Пушкина в том, что он изменил направление русской поэзии, внося в нее и русскую культуру чуждые им западные традиции. Не будем забывать, что истоки русской культуры носят вселенский характер. Византизм, на базе которого возникла она, впитал в себя традиции Запада и Востока, Рима и Греции, Египта и Палестины; он органически усвоил достижения языческой античной цивилизации. Само местоположение Руси на границе между Западом и Востоком делало ее в высшей степени подверженной перекрестному влиянию различных культур. Игнорировать этот факт — значит вставать на позиции русского раскола. Вселенскость Пушкина — это не вызов традиционной русской культуре, а ее характернейшая черта. Взаимодействие культур всегда плодотворно, если оно не сводится к рабскому подражательству, механическому заимствованию чуждых элементов, отторгаемых организмом, в который вносятся они; одним словом, оно плодотворно, если усвоение влияния извне является творческим процессом. Но Пушкин-то был творцом.

Волна четвертого русского Ренессанса зарождается сразу же, как спадает гребень предшествующей волны. Протагонисты новой эпохи — Оптинский старец Амвросий и Федор Достоевский. Но если Серафим Саровский и Пушкин никогда не встречались, то Достоевский приходит к старцу Амвросию. Происходит прямая историческая встреча, лицом к лицу, исихазма и русской светской культуры. Психозанализ Достоевского, его углубление в подполье сознания и, наконец, его вызов, брошенный Канту, имеет исихастскую предысторию. Одновременно исихазм «открывают» для себя русское академическое богословие и светская наука. Отношение к исихазму не было однозначным. Такой тонкий и глубокий мыслитель, как Владимир Соловьев, остался чужд ему. Учение исихазма принимали или не принимали. Однако отрицать его значение как стимулятора и важного фактора русского Возрождения второй половины XIX — начала XX в. невозможно.

\* \* \*

Исихазм — это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры; это достояние всего христианского мира, всего человечества. И пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее.

Не будем закрывать глаза на искушения и угрозы, которые породила технологическая цивилизация. Еще в начале этого века Н. А. Бердяев писал: «Старая магия незаметно переродилась в современную технику и выпустила огромные магические силы, значение которых неясно современному сознанию»<sup>92</sup>. Сегодня, в ядерную эпоху, человечество начинает прозревать. Речь не идет об отказе от великих достижений современной науки и техники. Вопрос в другом: будет ли человек рабом темной магической силы, за которой скрывается небытие, или сумеет преодолеть соблазн самоуничтожения и станет истинным творцом, продолжателем и соучастником Божественного творения, созидания «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 5)?

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> См., например, *Справочный энциклопедический словарь*, т. 5. СПб., 1849.
- <sup>2</sup> *Модест*, игумен. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев, 1860, с. 14.
- <sup>3</sup> *Порфирий (Успенский)*, епископ. История Афона. Т. 3. Афон монашеский. СПб., 1892.
- <sup>4</sup> *Успенский Ф.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891, с. 66, 371—372.
- <sup>5</sup> Там же, с. 311.
- <sup>6</sup> *Алексий (Дорождицын)*, епископ. Византийские церковные мистики XIV века (св. Григорий Палама, Николай Кавасила и преп. Григорий Синаит). — Православный собеседник. 1906.
- <sup>7</sup> *Сырку П. А.* Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898.
- <sup>8</sup> *Радченко К. Ф.* Религиозные и литературные движения в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.
- <sup>9</sup> *Сырку П. А.* Указ. соч.
- <sup>10</sup> *Василий (Кривошеин)*, иером. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. *Seminarium Kondakovianum. Praha*, 1936.
- <sup>11</sup> *Киприан (Керн)*, архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.
- <sup>12</sup> *Лосский В. Н.* Паламитский синтез. — Богословские труды, сб. 8. М., 1972.
- <sup>13</sup> *Meyendorff Jean.* Introduction a l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959; *Meyendorff John.* Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. London, 1974.
- <sup>14</sup> *Лазарев В. И.* Феофан Грек и его школа. М., 1961, с. 23.
- <sup>15</sup> Там же, с. 24.
- <sup>16</sup> *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.
- <sup>17</sup> *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы. Л., 1973; *Он же.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифанния Премудрого. М—Л., 1962.
- <sup>18</sup> *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы, с. 123.
- <sup>19</sup> *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. М., 1978, с. 7.
- <sup>20</sup> Там же, с. 9.
- <sup>21</sup> *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972, с. 221—222.
- <sup>22</sup> *Жирмунский В. М.* Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературе Востока. Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.
- <sup>23</sup> *Чалоян В. К.* Армянский Ренессанс. М., 1963.
- <sup>24</sup> *Нуцубидзе Ш. И.* Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1963.
- <sup>25</sup> *Медведев И. П.* Указ. соч., с. 88—91.
- <sup>26</sup> *Sant. Hist. Vonnae*, 1828—1832; *Gregorae Hist. Vonnae*, 1829—1830.
- <sup>27</sup> *Каллист*, патр. Житие преп. Григория Синаита. — Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского ун-та, XXXV, 1896.
- <sup>28</sup> *Philoph. epistomion* (J. Migne, P. G., t. 151).
- <sup>29</sup> *Каллист*, патр. Указ. соч., с. 22—23.
- <sup>30</sup> *Григорий Палама.* Письмо своей Церкви. — Богословские труды. Юбилейный сборник «Московская Духовная Академия — 300 лет», с. 305—315.
- <sup>31</sup> Там же, с. 305.
- <sup>32</sup> Там же, с. 306.
- <sup>33</sup> Там же, с. 310—311.
- <sup>34</sup> *Meyendorff J.* Introduction... p. 51.
- <sup>35</sup> Там же, p. 53.
- <sup>36</sup> Там же, p. 60.

- <sup>37</sup> Cap. 78, col. 1176 BC.
- <sup>38</sup> Cap. 81, col. 1177 D; cap. 85, col. 1181 C.
- <sup>39</sup> *Meendorff J.* Introduction... p. 297.
- <sup>40</sup> Cap. 112, col. 1197 BD; cap. 113, col. 1197 D.
- <sup>41</sup> См. у св. Григория Нисского: «Всякое действование, от Бога простирающееся на тварь и именуемое по многообразным о Нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается Духом Святым». (Творения, т. 4. М., 1862, с. 122.)
- <sup>42</sup> *Григорий Богослов*, св. Творения, ч. 3. М., 1889, с. 109.
- <sup>43</sup> Cap. 75, col. 1173 BC.
- <sup>44</sup> Homil. 3, col. 36 B.
- <sup>45</sup> De devin nomin., V. 8. (PG., t. 37, col. 824 C.)
- <sup>46</sup> Quest. in Gensim, 20.
- <sup>47</sup> Ad Amphiloich, 253.
- <sup>48</sup> Cap. 63, col. 1165 C.
- <sup>49</sup> Cap. 40, col. 1148 C.
- <sup>50</sup> Homil. 36, col. 33 C., Homil. 6, col. 81 BC; cap. 24, col. 1136 D — 1137 A; cap. 63, col. 1165 C.
- <sup>51</sup> *Григорий Богослов*, св. Указ. соч., с. 109.
- <sup>52</sup> Homil. 20, col. 265 D.
- <sup>53</sup> Contre Akind. 111, 6; *Meendorff J.* Introduction..., p. 235.
- <sup>54</sup> Там же.
- <sup>55</sup> *Соловьев Вл.* Вдохновение. Собрание сочинений, т. 9. СПб., 1907, с. 3.
- <sup>56</sup> *Павел Флоренский*, свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914, с. 168.
- <sup>57</sup> *Григорий Нисский*, св. Слово о Святом Духе. (Творения, т. 4. М., 1872, с. 384—385.)
- <sup>58</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М., 1916, с. 155.
- <sup>59</sup> Там же, с. 164.
- <sup>60</sup> Там же, с. 166.
- <sup>61</sup> Добротолюбие, т. 5. М., 1890, с. 197—234.
- <sup>62</sup> *Рибо*. Опыт исследования творческого воображения. СПб., 1901, с. 5.
- <sup>63</sup> *J. Migne P. G.*, t. 150, col. 1337.
- <sup>64</sup> *Meendorff J.* Introduction... p. 54.
- <sup>65</sup> Там же, p. 276.
- <sup>66</sup> Homil. 40, col. 40 C.
- <sup>67</sup> *J. Migne, P. G.*, t. 150, col. 1329; Добротолюбие, т. 5, с. 123.
- <sup>68</sup> *Р. Вудвиртс*. Экспериментальная психология. М., 1950, с. 312—313.
- <sup>69</sup> Там же, с. 646.
- <sup>70</sup> *Григорий Синаит*, преп. Трактат об умной молитве, гл. 131 (Добротолюбие, т. 5).
- <sup>71</sup> *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 92.
- <sup>72</sup> *Лазарев В. И.* Указ. соч., с. 29.
- <sup>73</sup> *Казакова Н. А.* и *Лурье Я. С.* Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XV века. М—Л., 1955. Приложение, с. 320—373.
- <sup>74</sup> Там же, с. 352.
- <sup>75</sup> Там же, с. 326.
- <sup>76</sup> *Грузенберг С. С.* Гений и творчество. Л., 1924, с. 44.
- <sup>77</sup> *Арсений*, еп. Святаго Григория Паламы, митрополита Солунского три творения, доселе не бывшая изданными. Новгород, 1895, с. 12—13, 15—16.
- <sup>78</sup> *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 228.
- <sup>79</sup> *Арсений*, еп. Указ. соч., с. 10.
- <sup>80</sup> *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М.—Л., 1952, с. 172.
- <sup>81</sup> *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы, с. 76.
- <sup>82</sup> *Иларион*, митрополит Киевский. О Законе, данном через Моисея, и о Благодати... Перевод диакона Андрея Юрченко. — Материалы Международной церковно-исторической конференции в Киеве, посвященной 1000-летию Крещения Руси, 1986, с. 170а.
- <sup>83</sup> Там же, с. 188 а.
- <sup>84</sup> Там же.
- <sup>85</sup> Там же, с. 189 а.
- <sup>86</sup> Там же, с. 188 б.
- <sup>87</sup> Там же, с. 169 б.
- <sup>88</sup> *Голейзовский Н. К.* Исихазм и русская живопись XIV—XV вв. Византийский временник, вып. 29, 1969.
- <sup>89</sup> Там же.
- <sup>90</sup> *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 164.
- <sup>91</sup> *Соловьев Вл.* Судьба Пушкина. СПб., 1988, с. 38.
- <sup>92</sup> *Бердяев Н. А.* Указ. соч., с. 308.