

или сомнительных положений (такова, к примеру, его полемика против тезиса о «славянизации Греции» в VII в. — V, 314—316), а его стремление понять Византию в противоречивости форм ее бытия: в самом деле, Византии были свойственны централизация и частная, сеньориальная власть, автократия и элементы феодальных институтов, континуитет греко-римских традиций и относительный перерыв континуитета в «темные века». Эта мысль Закифиноса как бы возвращает нас к проблеме, обсуждавшейся в 1-й части нашего обзора, и проливает свет на судьбы античного литературного наследия в Византии: поскольку империя была живым, изменяющимся организмом, не могло не меняться и отношение к античной литературе; это изменение определялось в конечном счете жизненными потребностями и задачами.

А. К.

III

J. Meyendorff. Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Collected Studies. London, 1974, 292 p.

Книга включает 16 статей, опубликованных автором на протяжении 19 лет (1953—1974). Переиздание снабжено специально для него написанным авторским предисловием. Обсуждение связанных с исихазмом проблем, отмечает Дж. Мейендорф, идет сейчас в науке интенсивно и носит междисциплинарный характер; это может привести к важным открытиям при условии, однако, если будет достигнута договоренность относительно методологии и смысла терминов.

Исихастские споры XIV в. Мейендорф рассматривает как очередной эпизод в начавшейся в Византии еще в IX в. долгой борьбе между сторонниками и противниками «внешней» мудрости. Осуждение в XI в. Иоанна Итала и внесение в Синодик анафемы всем тем, кто почитает лжемудрость философов, сделало, по мнению автора, невозможным в Византии новый синтез античного наследия с христианством, какой был осуществлен на Западе в XII—XIII вв. после «открытия» Аристотеля и неоплатонизма, с расцветом схоластики. Восточная церковь сохранила верность первому синтезу, осуществленному «отцами» IV в. В итоге наследие античной Греции стало цениться на Западе выше, чем в самой Византии.

С вопроса о том, могут ли богословы применять методы античных философов, началось расхождение Варлаама Калабрийского и Григория Паламы, постепенно переросшее в конфликт гуманистического по своему характеру богословского агностицизма с христоцентрическим мистическим реализмом. Сочетая логические принципы Аристотеля с апофатическим методом Дионисия Ареопагита, Варлаам отвергал всякую возможность безотносительных «аподиктических» суждений в богословии, допуская лишь относительные «диалектические», базирующиеся на изучении тварного бытия. Последователем западной схоластики, как показывает Мейендорф, он при этом не был.

Согласно Паламе, богослов может опираться только на реальный (церковный и личный) опыт богообщения, а никак не на условные постулаты. Мейендорф опровергает утверждение некоторых ученых, что Палама говорил о «божестве» или «божественности» во множественном числе — как о божественности высшей (θεότης ὑπερκειμένη) и низшей (θεότης ὑφαιμένη). Это утверждение основывалось на неверном прочтении слов Паламы, поскольку цитата была взята не прямо из неизданного тогда письма Паламы, а из далекого от беспристрастности антипаламитского памфлета, современного спорам.

Драму Григория Акиндина, главного противника Паламы в период 1342—1347 гг., Мейендорф видит в том, что тот понимал верность православию как простое повторение патристических формулировок, исключаяющее какой бы то ни было органический синтез их содержания. По сути дела Акиндин уклонился в спорах сразу в две противоположные стороны: монофиситства и несторианства. Если бы тенденция к символическому истолкованию евхаристии нашла широкий отклик, она могла бы, считает автор, доставить доктринальные элементы восточной Реформации. В паламизме же Мейендорф видит аналог будущей западной контрреформации: его торжество в Византии своевременно предотвратило назревавший в православной церкви внутренний кризис и возможный раскол.

До какого-то момента, замечает Мейендорф, спор Варлаама и Паламы можно рассматривать как конфликт двух экзегетов сочинений Дионисия Ареопагита. Автору кажется, что Паламе пришлось проделать больший труд, приспособившая мысли Дионисия к своим, нежели Варлааму. С этим трудно согласиться. Особенностью мысли Дионисия, обеспечившей его произведениям столь долгий успех, является поразительная по внутреннему напряжению антиномичность — напряженное равновесие между «положительным» и «отрицательным» методами. Кто же ближе к Дионисию в этом основном его качестве — Варлаам или Палама? Несомненно, Палама: именно ему с помощью понятия «божественной энергии» удается примирить трансцендентность божества с его имманентностью. А Варлаам к этому, кажется, и не стремится, ему близка одна сторона Дионисиевой мысли — апофатическая, у него «коромысло» выходит из равновесия. Трудно также согласиться с мнением Мейендорфа, что свойственное Паламе представление о благодати исключает Дионисиево представление об иерархическом размещении форм бытия. Здесь, мне кажется, автор сам выводит «коромысло» из равновесия — на этот раз в сторону, противоположную той, куда склонял его Варлаам.

Касаясь сочинений Псевдо-Макария, имевших почти такое же большое распространение, как сочинения Дионисия Ареопагита, Мейендорф опровергает появившийся в науке взгляд на них как на мессалианские. Раннее монашество, пишет он, подвергалось двум искушениям: мессалианства и платонического спиритуализма. Резко расходясь в понимании человека (наивный материализм, с одной стороны, и интеллектуальный спиритуализм — с другой), эти два направления сходились в том, что оба предполагали антисоциальный индивидуализм, отвержение церкви как института отправления таинств и бегство от ответственности за видимый мир. Столкнувшись с этими двумя искушениями, каппадокийские отцы начали долгий процесс интеграции христианской духовности. «Макарий» тоже был одним из инициаторов этого процесса. Истинная цель его сочинений — обеспечить монашеское движение альтернативой мессалианству.

В завершающей сборник статье Мейендорф прослеживает путь, которым в христианской традиции шло истолкование софиологических текстов: идея Премудрости, поглотив «премудрость» греческой философии и Ветхого завета, стала служить для обозначения воплощенного Слова, а затем также и динамического образа воплощения (сотворение плоти-материи вообще, воплощение в Деве, воплощение в церкви). Григорий Палама и патриарх Филофей говорили в XIV в. о Премудрости и как об ипостаси воплощенного Слова, и как об энергии, общей всем трем божественным ипостасям, орудии создания мира, продолжающей действовать в членах церкви.

Вернемся теперь к поставленному в предисловии вопросу: что такое исихазм. Мейендорф отмечает четыре существующих в специальной литературе толкования этого термина: отшельническое подвижничество с применением «чистой молитвы», известное с IV—VI вв.; психосоматический метод молитвы, обсуждавшийся в XIV в.; «паламизм», т. е. разработанная Паламой теория «божественной энергии»; «политический исихазм» — культурно-политическая идеология, распространившаяся в XIV в. из Византии в ряде стран Восточной Европы. Смысл решения терминологической проблемы самим Мейендорфом таков: отмеченные четыре толкования термина не идентичны, но и не противоречат друг другу — разных людей, о которых при этом может идти речь, объединяло общее представление о человеке и его духовной жизни, удерживавшее их от самоопределения в терминах их эллинского наследия и от компромиссов в религиозных вопросах с целью получения помощи Запада против турок. Все они имели одну культурно-общественную и религиозную ориентацию⁴.

Нетрудно заметить, что автор смотрит более внутрь, чем на историческую поверхность феномена исихазма. Но его метод в целом позволяет преодолеть разрыв между статичной и неизменной сущностью явления и «посторонними» эфемерными обстоятельствами его существования.

Г. П.

⁴ Более подробно эта мысль развита нами в статье «О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.» — ТОДРЛ, т. XXIX, 1974, с. 291—305.