

Н.Д. Барабанов

ИСИХАЗМ И АГИОГРАФИЯ: РАЗВИТИЕ ОБРАЗА СВ. МАКСИМА КАВСОКАЛИВИТА В ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIV в.

В византийской агиографии переделка старых житий или написание новых, в добавление к уже имеющимся, были обычным явлением. Палеологовское время тому не исключение – недавно А.-М. Толбот поставлена проблема выявления побудительных мотивов, направлявших работу агиографов XIII–XV вв. в этом направлении¹. Основное внимание в статье уделено изучению причин, приводивших к появлению житий святых, живших в период со II по XIII в., т.е. хронологически отдаленных от момента создания новых текстов². Следуя поставленной задаче, А.-М. Толбот исследовала труды Константина Акрополита, Феодоры Раулены и Никифора Григоры. Это выявило множество стимулов, определивших обращение к жизнеописанию святых давних времен: благодарность за чудесное исцеление, желание содействовать прославлению мощей, обязательство составить речь, посвященную новому или восстанавливаемому монастырю. Кроме того, имели значение местный патриотизм, стремление улучшить стиль старого жития и возможность завуалированно прокомментировать текущую церковную политику³.

Можно предположить, что указанные мотивы влияли и на создание житий святых-современников, но А.-М. Толбот справедливо отмечает своеобразие факторов, действовавших в иной ситуации. Среди причин выделены желание агиографов увековечить жизнь своих духовных наставников и подтвердить документально их пророчества и чудеса, замысел поддержать канонизацию святого, восхвалить основание им монастыря⁴. Наконец, указывая на пример двух житий патриарха Афанасия I, исследовательница выявляет мотив содействия делу исихазма⁵. Последний из факторов явно выходит за рамки проблемы причинной обусловленности творчества агиографов. Будучи связан с важнейшими явлениями общественной и идейной жизни Византии, он приобретает особую семантическую многозвучность и в силу этого заслуживает отдельного рассмотрения.

Основу для такого опыта дает сравнительный анализ житий святого Максима Кавсокаливита (Капсокаливита), выявляющий развитие образа главного героя в зависимости от целей составления биографий и личных пристрастий агиографов в

¹ Talbot A.-M. Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Sant'Lives in the Paleologan Period // The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire. Princeton, 1989. P. 15–26.

² Ibid. P. 15.

³ Talbot A.-M. Old Wine... P. 23.

⁴ Ibid. ... P. 16.

⁵ Ibid.

контексте событий, связанных с распространением и закреплением позиций исихазма в византийской Церкви.

Афонский отшельник Максим Кавсокаливит (ум. ок. 1365 г.) выделялся из среды рядовых анахоретов своего века необычностью стиля жизни, сочетавшего юродство с высочайшего уровня аскетизмом и созерцательной практикой. О его известности внутри и вне пределов Святой Горы свидетельствуют рассказы агиографов о посещении хижины отшельника императорами Иоанном Кантакузином и Иоанном Палеологом, патриархом Каллистом, епископами. Молитвенным опытом Максима был восхищен святой Григорий Синаит, специально искавший встречи с ним. В таком контексте вполне понятен интерес агиографов к фигуре подвижника. В конце XIV – начале XV в. его жития были составлены четырьмя авторами. На исходе столетия появились труды иеромонаха Нифонта и проигумена монастыря Ватопед Феофана, будущего митрополита Перитеориона во Фракии, а на заре XV в. – Иоанникия Кохилы и иеромонаха Макария. По мнению Ф. Алкэна, творения двух последних агиографов представляют собой не столько жития, сколько панегирики святому⁶. По этой причине они имеют значение несравнимо меньшее, нежели сочинения Нифонта и Феофана, несущие в себе большой объем информации, собранной современниками главного героя, один из которых к тому же был его учеником. В настоящей работе будут использованы эти два жития, опубликованные Ф. Алкэном⁷.

В историографии прежних лет Максиму Кавсокаливиту внимание уделялось эпизодически, главным образом благодаря его причастности к биографиям более ярких персонажей истории византийской Церкви⁸. Новейшее исследование К. Уэйра, пытавшегося определить место святого в аскетическом движении XIV в.⁹, поставленного вопроса коснулось в незначительной степени: автор по неизвестной причине отказался от сравнительного анализа житий, уклонился от выяснения причин их создания и ограничился небольшими наблюдениями по поводу специфики воззрений агиографов.

Между тем первый же взгляд на тексте показывает, что труд Феофана является плодом творческой переработки сочинения Нифонта, и через выявление умолчаний или дополнений, через поиск смысловых ударений пролегает один из путей понимания задач, стоявших перед авторами.

Разумеется, оба памятника агиографии подчинены законам жанра, имеют трафаретную структуру и обычные для сочинений такого рода отступления риторического и дидактического характера, превозносящие достоинства святого и превращающие его в образец для подражания. Вместе с тем тексты изобилуют живыми реалиями своего времени и прекрасно отражают структуру монашеского менталитета, что касается как изображения персонажей, так и самих агиографов. На факты из этого ряда обратим внимание в первую очередь.

Оба жития называют родиной святого город Лампсак (ЖН. С.43. 22; ЖФ. С.67. 30) и в соответствии с агиографической традицией отмечают, что он с детства посвятил себя служению Богу, но при этом Нифонт выделяет стремление мальчика в пустыни и пещеры (ЖН. С. 43. 23–26), а Феофан сообщает о служении Мануила (мирское имя

⁶ Halkin F. Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au mont Athos (XIV^e s.). // *Analekta Bollandiana*. Bruxelles, 1936. T. 54. P. 90.

⁷ Ibid. Житие, написанное Нифонтом (Далее: ЖН). С. 42–65; Житие, написанное Феофаном (Далее: ЖФ). С. 65–109. На русском языке известен только сокращенный перевод второго памятника: Афонский патерик или жизнеописания святых, во святой Афонской горе просиявших. СПб., 18867. Т. I. С. 302–322.

⁸ Чаще всего используются данные житий для реконструкции деятельности Григория Синаита: Rigo A. La vita e le opere di Grigorio Sinaita // *Cristianesimo nella Storia*. 1989. T. 10. P. 579–608.

⁹ Ware K.St. Maximos of Kapsokalyvia and Fourteenth Century Athonite Hesychasm // *Kathegetria: Essays Presented to Joan Hussev for her 80th Birthday*. Camberley, 1988. P. 409–430.

Максима) неким святым мужам, подвизавшимся поблизости в исихастириях (ЖФ. С.68. 20–24). Уже здесь заметно расхождение агиографов в подходе к образу святого. Нифонт видит в нем прежде всего пустынножителя, с “младых ногтей” бежавшего от мира. Феофан же пишет портрет верного приверженца исихазма. Вскоре проигумен Ватопеда заметит, говоря о молодом Максиме: “его чаянием было уйти из мира и к исихии идти через схиму” (ЖФ. С.68. 26–29). И в дальнейшем Нифонт, сам пустынный, признанный святым спустя недолгое время¹⁰, будет оттенять в облике своего наставника черты радикального неприятия всего того, что хотя бы в небольшой степени сохраняет связь с миром и его ценностями. У Феофана Кавсокаливита на определенном этапе жизни по совету Григория Синаита преодолевает замкнутость и приобретает свойства проповедника.

Есть различия между текстами и в описании дальнейшего жизненного пути подвижника. Нифонт не уточняет, где принял Максим монашество, стремясь сразу связать начало духовного подвига святого с Афоном. По его словам, инок Максим уходит на Святую гору, лишь только слышав о ней (ЖН. С.43. 31–32). Феофан утверждает, что Кавсокаливит облекся в монашеское одеяние в семнадцать лет на горе Ганос, откуда вскоре перебрался к святым мужам, обитавшим на горе Папикион (ЖФ. С.72. 14–20). Это не простая констатация перемены мест обитания. Рассказ агиографа знаменует духовное совершенствование Максима, его подготовку и восхождение на “второе небо” – гору Афон.

Чрезвычайно важны сведения о пребывании отшельника в Константинополе, введенные в повествование ватопедским проигуменом. Он пишет, что молившийся в храме Одигитрии святой окружающим казался “вышедшим из себя”. При этом Максим, прикидываясь, совершал всякие глупости “словно Христа ради Андрей Великий” (ЖФ. С.70. 21–71.4). Вид его, а ходил он бос и носил ветхий власяной гиматий, также свидетельствовал о стиле жизни юродивого. Отсюда вытекает необходимость искать в действиях святого элементы знаковой системы, используемой подвижниками данного типа. В житии Нифонта нет только что приведенных фактов, но трудно поверить, что остались неизвестными ученику святого, которому он завещал свою последнюю коливу. Нифонт сознательно сокращает повествование о доафонском периоде жизни Максима, превращая житие в сборник небольших рассказов о присущих святому дарах предвидения и чудотворения, что делает его труд развернутым доказательством святости Кавсокаливита, культ которого в тот момент имел, видимо, пока еще местный характер и, возможно, вызывал сомнения в некоторых кругах. По той же причине нет у Нифонта сведений о посещении отшельником императорского дворца, в котором он встретил холодный прием (ЖФ. С.71. 5–17) и о попытках патриарха Афанасия I склонить юродствующего монаха к вступлению в одну из киновий столицы (ЖФ. С.72. 1–13).

Основное время своей жизни Максим проводит на Афоне, где первоначально подвизается в Лавре св. Афанасия. Там он подчиняет себя духовному отцу, что, в соответствии с традицией было необходимым этапом подготовки к пустынножительству (ЖФ. С.73. 23–29). Однако в обители подвижник сохранил особенности своего прежнего поведения: как раньше в столице, жил при храме, изнуряя тело ночными бдениями и стоянием (ЖФ. С.74. 23–31). Вряд ли при этом его отношения с братией складывались гладко. Судя по сообщению Нифонта, святой пробыл в Лавре недолгое время (ЖН. С.43. 32–44.2).

Переход Максима к анахоретству представлен у агиографов по-разному. Нифонт уверяет, что из Лавры тот ушел в Константинополь для поклонения святыням и по

¹⁰ Halkin F. La vie de S.Niphon Ermit au Mont Athos (XIV s) // *Analecta Bollandiana*. 1940. T. 58. P. 5–27.

возвращении на Афон стал жить вне монастыря (ЖН. С.44. 2–11). По Феофану события развивались так: Кавсокалит вит удостоился видения Богородицы, по призыву которой взойдя на одну из вершин Афона, где выдержал искушение и после вновь вступил в общение с нею, приняв дар изгонять демонов, а также совет удалиться в пустынь (ЖН. С.77. 6.28). Это видение некий старец признал заблуждением и Максима сочли оболыщенным безумцем, что усилило его изоляцию (ЖФ. С.79. 21–31).

Оба агиографа отмечают, что в этот период отшельник ведет необычный для анахорета образ жизни – возводя небольшие хижины (коливы), он проводит в них некоторое время и, уходя на новое место, сжигает. Нифонт объясняет эту странность тем, что Максим скрывался от людей и жег коливу, когда она оказывалась обнаруженной (ЖН. С.44. 15–18). Феофан видит в поджогах продолжение юродства, ведь святой не заводил себе ничего из того, что, по мнению агиографа, относится к вещам, необходимым для монахов – ни мотыги, ни котомки, ни скамьи, ни стола, ни горшка. Живя как бесплотный, не имел он и запасов продуктов (ЖФ. С.79. 21–80.15).

Сожжение коливы – знак, являющийся элементом резкой критики святым как киновиального, так и анахоретского монашества. Максим показывает подчеркнутое презрение к малейшим проявлениям зависимости от мира, к земным ценностям. Он утверждает своими поступками, что подлинное обиталище монаха – на небесах. Кроме того, пламя сжигаемого жилища служит материальным воплощением духовного, внутреннего огня, который объемлет отшельника в момент молитвенного напряжения. Нифонт сообщает о том, что тайно наблюдающему за молящимся Максимом казалось, будто тот охвачен пламенем: “словно пламя костра исходит от него и поднимается до вершины хижины, так, что можно было сказать, что подожжена хижина” (ЖН. С.48. 17–22). Как упрек монашеству в том, что оно сохраняет слишком прочные связи с земным миром, сожжение колив не находит поддержки у киновиата Феофана: “чуждо это монашествующим” – отмечает он (ЖФ. С.80. 3–4). Вместе с тем, несостоятельность Максима, его бесплотность восхваляются ватопедским проигуменом как добродетель (ЖФ. С.80. 16–81.18).

Критиковал святой киновиальное монашество и в открытой форме. В обоих житиях находим рассказ о том, как монах Дамиан утверждал, что у них в обители есть старец, превосходящий Кавсокалиту по добродетели, на что отшельником было замечено: “возможно, он хорош, но имеет шестьдесят иперинов” (ЖН. С.50. 24–31; ЖФ. С.96. 21–34). Это вскоре подтвердилось после смерти старца, и агиографы стремятся засвидетельствовать дар предвидения, которым обладал святой. По сути, однако, это осуждение киновиата, преступившего один из основных монашеских обетов. Как скрытое проявление неприятия киновиальности выглядит желание старца быть погребенным в пещере и запрет переносить его останки в монастырь (ЖФ. С.107.1–9).

Нифонт отмечает, что известность старца Максима перешла пределы Афона и “сходились к нему в неисчислимом количестве живущие в монастырях и скитах. Являлись в небольшом числе и люди из мира, василевсы и архидиаконы, и люд из городов” (ЖН. С.45. 10–17). Жития полны рассказов о таких посещениях, превращающихся всякий раз в проявление святым благодати предвидения, способности к изгнанию бесов и чудотворению. Во многих эпизодах затрагивается актуальнейшая для второй половины XIV в. тема исихазма.

Нифонт, сам исихаст, по мнению современников (ЖФ. С.109. 6–23), избегает называть своего героя исихастом, но косвенные данные показывают, что он не сомневался в принадлежности святого к числу приверженцев “умного делания”. Дважды он повествует о том, как Кавсокалит вит отказался общаться с соратниками Акиндина – противника исихастов (ЖН. С.47. 26–33). Подчеркивает агиограф незримую связь Максима с Григорием Паламой. С помощью сверхъестественных сил святой узнает

не только о чудесах, происходивших в Фессалонике у гроба лидера исихастов, но также и о том, что они записаны (ЖН. С.60. 21–61. 4). Уже упомянутый эпизод, из которого следует, что отшельник во время молитвы казался охваченным пламенем, тоже может быть рассмотрен как свидетельство общения с его божественной энергией. В житии Нифонта Максим – отшельник и аскет для которого принципы бытия исихастов совершенно естественны, что освобождает агиографа от необходимости специально останавливаться на этом аспекте темы. Его усилия сосредоточены на собирании доказательств святости отшельника. Видимо, труд иеромонаха создавался в период начального развития культа Кавсокаливита, что влияло на расстановку акцентов.

По-иному подошел к вопросу Феофан, в сочинении которого жизнь святого изначально представлена как сознательное восхождение к исихазму. В отличие от своего предшественника, ватопедский агиограф подчеркивает наличие связей своего героя с другими исихастами. Для этой цели он вводит в повествование рассказ о встрече Максима с Григорием Синаитом. Их беседа посвящена в основном умной молитве и нюансам ее воздействия на ум и сердце человека (ЖФ. С.82. 16–88. 25). Отвечая на вопросы Синаита, отшельник рассказывает о собственных ощущениях во время молитвы, о том, что он видел умными глазами, и приводит свои размышления по поводу действий ума и признаков возможных заблуждений. Завершается разговор тем, что Синаит, убедившись в величайшей ценности опыта святого, просит его более не сжигать колив, жить на одном месте и не скрывать своего дара, дабы свет от него сиял перед людьми, а не перед скалами (ЖФ. С.88. 7–25).

Трудно не согласиться с К. Уэйром, пришедшим к мысли об отсутствии оснований полагать, что Максим и Григорий не могли встречаться¹¹. Действительно, даже полное отсутствие сведений о свидании двух подвижников в сочинении Нифонта не повод считать этот рассказ в полной мере выдумкой Феофана. И хотя представляется сомнительным мнение того же автора о том, что диалог скорее отражает специфику воззрений Кавсокаливита, нежели его биографа, в любом случае он показывает определенный тип мистического учения, имевшего хождение на Афоне в конце XIV в.¹²

Что же касается молитвы, о которой идет речь в беседе Синаита с Максимом, то К. Уэйр полагает, что это молитва Иисусова¹³. При этом исследователь выделяет три существенных, на его взгляд, момента данного разговора: отсутствие упоминаний о так называемом “физическом методе”, использовавшемся исихастами, умолчание о четках, популярных в монашеской среде, и, что касается процесса молитвы, недостаток внимания потребности превзойти блуждающий разум и быть свободным от всех помыслов и образов¹⁴. Сказанное не мешает, однако, автору признать учение, приписанное Максиму, близким воззрениям как Григория Синаита, так и Григория Паламы¹⁵.

Феофан продолжает тему исихазма рассказом о деяниях Григория Синаита, ушедшего с Афона в Парорию, где он “взошел как солнце для окруженных тьмой” и учил затем в Мегалополе и во всей Фрации, в Македонии, Болгарии, за Истром и в Сербии (ЖФ. С.90. 8–90. 22). Восхваление духовных подвигов “учителя в умной сердечной исихии и молитве” (ЖФ. С.82. 23–83. 1) понадобилось агиографу по меньшей мере по трем соображениям. Во-первых, именно Синаит понял, что “безумие” и

¹¹ Ware K. *St. Maximos...* P. 424.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* P. 425.

¹⁴ *Ibid.* P. 427.

¹⁵ *Ibid.* P. 427–428.

“обольщенность” Максима не более чем определенного рода игра. Во-вторых, Григорий признал ценность молитвенного опыта отшельника, что снимало с него возможные подозрения в заблуждении. В-третьих, наставник исихастов круто изменил стиль жизни Кавсокаливита, призвав его оставить юродство, не сжигать более колив, жить на одном месте и передавать свой опыт другим. По Феофану, Максим последовал советам Синаита, и что внесло новые черты в образ святого, что позволило агиографу вложить в его уста пространную проповедь, обращенную к мирянам, монахам и исихастам. Последним адресовано поучение о сердчной молитве и умном созерцании, повторяющее в основном то, что сообщил отшельник Синаиту (ЖФ. С.105. 13–34). Судя по всему, Феофан придавал большое значение установлению признаков заблуждения и благодатных действий, сопровождавших молитву. Так к внешним проявлениям сути происходящего он относил наличие или отсутствие слез. Последний случай свидетельствовал об ошибочной практике, связанной с сомнением, помрачением ума и жадной славой (ЖФ. С.87. 17–18; С. 105. 30–31).

Таким образом, в ключевых моментах различия между житиями оказываются весьма существенными. Нифонт предпочел умолчать о юродстве Максима и уклонился от рассказа о посещении отшельником столицы, где, по Феофану, он был плохо принят при дворе, а патриарх Афанасий I, хоть и воздал должное его аскетическим трудам, все же пытался ввести святого в одну из киновий. Кроме того, у Нифонта отсутствует рассказ о встрече с Синаитом. Сказанное позволяет думать, что житие, созданное иеромонахом, не устраняло возможных сомнений, связанных с притворным безумием, “обольщенностью” и пренебрежением киновиальностью. Свидетельства скептического отношения к житиям содержатся непосредственно в изучаемых текстах. Оба агиографа повествуют о посещении Максима неким весьма сведущим грамматиком из Константинополя, считавшим, что подлинный облик святых искажается их жизнеописателями (ЖН. С.58. 23–30; ЖФ. С.98. 15–99. 15). При этом если Нифонт просто констатирует, что отшельник сумел боговдохновенными словами изменить мнение ученого, то Феофан приводит длинную речь в защиту святых и их житий. В ней нашлось место и грозному обличению, и призыву “наплевать на пустословие эллинов” (ЖФ. С.99. 1). В этом эпизоде можно видеть как намек на неприятие культа самого Максима, так и попытку предохраниться от нападков на житие. На агиографии не могло отражаться противостояние известных общественных групп. К примеру, византийские светские интеллектуалы палеологовского времени избегали написания биографий святых-современников, что являлось следствием серьезных противоречий между ними и миром монашества.

Проигумен Ватопедской обители стремился снять с Максима возможные обвинения, объяснив самые сомнительные места его биографии. Кроме того, он значительно изменил образ святого, аргументированно поместив его в ряды твердых последователей исихазма. При этом Феофан изложил свое понимание сути умного делания в том его варианте, который был представлен в опыте Кавсокаливита и который можно назвать практическим богословием. Феофаново толкование не содержит упоминаний психосоматического метода, вызвавшего, как известно, нападки на исихазм. Отсутствуют в нем и сложные понятия, необходимые для различения сущности и энергии, а проблема божественного света обозначена мимолетно. Скорее всего, автор жития следовал цели максимального упрощения категорий богословия, применяемых обычно в рассуждениях на данную тему, но очень мало доступных пониманию рядовых монахов, чей образовательный уровень, как и в случае с Кавсокаливитом, был невысок. Фактически проигумен Ватопеда в двух разделах жития изложил краткое, но яркое и впечатляющее, в силу причастности к авторитетам двух святых, учебное пособие или практическое руководство для подвижающихся на ниве умного делания.