

Зачем исихасту Писание: политический смысл поздневизантийских споров о месте Писания в духовной жизни

Александр Марков

markovius@gmail.com

Византийская культура за многие столетия выработала очень интенсивный режим ознакомления с Писанием как грамотных, так и неграмотных: основными каналами, как и на Западе, были храмовые чтения и религиозные изображения, но между этими двумя разнородными каналами расположился целый спектр переходных форм донесения Писания до широких масс: публичная церковная риторика, отлившаяся в формы литургических поэтических произведений, сценарии праздников и ритуалов, и главное, те формы «подражания Писанию», которые выходили за рамки индивидуального опыта и становились нормативными для духовенства и мирян. Так, например, традиция исповеди развивалась в сторону усиления миметического элемента: принимающий исповедь священник выступал не только как преемник апостолов с их властью отпускать грехи, но и как подражатель апостолов и других персонажей Писания. Как писал С.И. Смирнов в классическом исследовании «Древнерусский духовник», посвященном древнерусской рецепции этого византийского опыта:

Живые авторитеты для него [духовника]... были так же многочисленны, как и письменные. Веря в существование определенной нормы церковного строя, он старался уяснить ее для себя во всех деталях... С его точки зрения, нет действий безразличных в нравственном отношении даже в житейском обиходе.

Усваивая самые разные примеры из обоих Заветов как модели поведения, и приписывая себе право нравственной оценки любого действия исходя не из «позиции Церкви», а из тех же разрозненных примеров жизни библейских персонажей и святых, духовник, согласно Смирнову, начинал вести себя очень свободно, не как участник церковной дисциплины, а как лидер, подражающий ревности библейских персонажей. Так вёл себя новгородский духовник по имени Кирик, отличавшийся вполне типичным для византийского духовенства мирозерцанием:

Вообще, здесь незаметно строгого этикета. Кирик не стесняется возражать епископу, пуская в ход свою эрудицию. Задав владыке (=епископу) вопрос и не дождавшись его мнения, он предлагал свое собственное решение.

Но данная традиция миметического присвоения Писания как опыта одновременно индивидуального и коллективного, способного пронизывать самые разные уровни человеческого существования, находилась в некотором конфликте с исихастской традицией синайского, а впоследствии афонского монашества. В этой традиции чтение Писания является самым низшим уровнем духовного совершенствования, и описывается не позитивно, а негативно – как оружие против злых помыслов. Известное изречение, приписываемое авве Моисею

Сиди в келье своей, и келья тебя всему научит.

-- вовсе не означает, что время пребывания в келье будет посвящено чтению; напротив, «рукоделие», то есть примитивный труд, сопровождавшийся молитвой,

оставлял для чтений немного времени. Более того, любое чтение вслух, в отличие от непрестанной безмолвной молитвы, рассматривалось как перерыв или отдых в нормативном монашеском образе жизни, и как велит авторитетнейший текст «Лествицы» Иоанна Синаита:

Утомившийся пусть встанет на молитву, а немного погодя сядет и примется за прежнее делание.

Слова «встать на молитву» вовсе не означают приложить особые усилия и заставить себя «стоять». Скорее, в согласии с библейским употреблением слова $\lambda\pi$, для обозначения просто начала действия, это говорит о спонтанной реакции в противоположность нормирующей дисциплине.

Как свидетельствуют многочисленные патерики, вопросы, которые задавали ученики своим наставникам, обычно не касались содержания прочитанного в Писании; а если сюжеты Писания начинали обсуждаться в «собрании» ($\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\xi\iota\varsigma$), то есть после воскресного чтения Писания, то все эти обсуждения пресекались как неподобающие увлечения. Наиболее выразительна критика распространения псалмопения как развлекательной практики: египетские и синайские монахи атаковали пение как на растлевающее и декадентское веяние, а Григорий Синаит, основатель уже чисто греческого исихазма поздней Византии, подытожил опыт предшественников в лаконичных словах:

Хорошо поступают те, кто никогда не поют Псалмы, но без них преуспевают. Они совсем не нуждаются в пении Псалмов, потому что всегда должны пребывать в молчании, непрестанной молитве и созерцании, достигая просвещения. Они соединены с Богом, и не должны отрывать ум от Бога и ввергать его в смятение.

Последнее слово цитаты, $\theta\acute{o}\rho\upsilon\beta\omicron\varsigma$, может означать как внутреннее ненормальное состояние (confusion), так и смуту, восстание (rise), что гораздо больше соответствует классическому смыслу слова. Таким образом, Писание имеет самый низкий гносеологический статус: оно неспособно упорядочить те идеи, которыми обладает индивид, а в общественном употреблении вызывает те дискуссии, которые должны сразу же пресекаться. Речь идёт не о «политике» работы с Писанием, а о вытеснении Писания из употребления нормой исихастского созерцания.

Такая позиция исихастов не могла не вступить в противоречие с более распространённой и не менее древней позицией восточной патристики, ставившей Писание выше индивидуального созерцания. Иоанн Златоуст задал координаты разговора о месте Писания, которые потом воспроизводились как в многочисленных проповедях, так и в практической организации богослужебного и молитвенного устава:

Образ ($\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\acute{\eta}\rho$) этой жизни [следование Заповедям Писания] предписали нам рыбаки, повелевая приниматься [за Писание] не с детского возраста, как принуждают философы, вводя как закон определённое число лет для изучения добродетели, но наставляя все возрасты без исключения.

Иоанн Златоуст делает очень ловкий риторический ход, отождествляя внутренний опыт авторов Писания, «рыбарей», с опытом читателя Писания, который успешно присваивается любым читателем, если он читает Писание без тех дополнительных методических норм, которые подразумевает ученичество в философской школе. Иоанн Златоуст в полной мере эксплуатирует семантический ресурс греческого слова «характер», которое означает «отпечаток», и противопоставляет такое непосредственное

воспроизведение духовного опыта через несистематизированное, но увлечённое чтение Писания, той методической систематике, которую мы находим у философов. Последнюю Иоанн Златоуст бичует как напрасную трату времени и сил, в противовес чтению Писания, уроки которого понятны сразу и не требуют большого времени на усвоение.

Более того, не только созерцание, но даже молитва является слишком частным и потому сомнительным опытом в сравнении с чтением Писания, слово молитвы обладает силой внушения, но не возможностью непосредственно трансформировать жизнь человека, такой возможностью не обладают даже чудеса:

Ничего не прибавится нам от того, что мы творим чудеса, и ничего не убавится от того, что мы их не творим, лишь бы мы заботились обо всех добродетелях (*πάσης αρετής*).

Сходные риторические уловки мы сейчас найдём и в том споре, который мы будем рассматривать.

С необходимостью разрешить противоречие между двумя подходами к Писанию столкнулся прежде всего Григорий Палама, который больше всего сделал для превращения исихастской практики в норматив духовной жизни. Как и Иоанн Златоуст, он утверждает, что ложное знание – это трата времени и сил, измощающая и развращающая практика, сама нормированность которой говорит не в её пользу.

Но для Иоанна Златоуста нормированность выражалась только в практическом функционировании философской школы, а развращённой была неправильная постановка вопросов, неправильные базовые «образы» философского рассмотрения. Согласно Златоусту, философы могут всю жизнь выяснять, что такое справедливость, но при этом только запутывают всё дело. А для Григория Паламы нормирующим оказывается любое дискурсивное рассуждение:

Они [противники Паламы] громоздят свои слова до бесконечности, давая советы и создавая новые сочинения, и уже готовы считать, что их советы, слова и сочинения бесконечны сами по себе.

Никакого общего режима чтения, производящего праведную жизнь, Писание не подразумевает, чтение Писания оказывается лишь эпизодом частных дискурсивных практик, которые могут быть как православными, так и еретическими. Более того, еретик может склонить на свою сторону большинство людей не потому, что он даёт собственную интерпретацию Писания, ошибочную, но привлекательную (как считали отцы Церкви времён семи Вселенских соборов), а потому что может подвести общий знаменатель под тот разноречивый текст Писания, который и существует в практической жизни:

Ты делаешь всё, [-- обращается Палама к оппоненту, --] чтобы заглушить наши речи в защиту истины Писания, представив их непривлекательными. Ты находишь в Писании что-то неудобопонятное для большинства и изобретаешь способ отвратить это большинство от праведности. Выгода тебе от этого одна – ты досаждаешь Богу, и всех толкаешь в безбожие.

Отождествление правильной интерпретации Писания с праведностью, которым оперирует Григорий Палама, претерпевает в его рассуждениях существенное смещение. Для Иоанна Златоуста правильное прочтение Писания праведником, который становится праведным благодаря чтению Писания, принадлежало к области фактов: порочный круг, лежащий в основе такого представления, его не занимал, поскольку он считал, что обладает достаточными риторическими и мистическими ресурсами для обеспечения

функционирования «праведности по Писанию». Того же мнения, как мы сказали в начале, держались византийские и древнерусские духовники.

Согласно Григорию Паламе, большинство людей самостоятельно разобраться в Писании не могут, потому что хотя –

Писание возвещается для всех вокруг, но не у всех память достаточно быстрая, чтобы правильно понимать его свидетельства.

Значит, может быть два выхода: систематическое изучение Писания, под руководством духовных авторитетов, то есть та же дискурсивная практика, но постоянно корректируемая, либо же духовное озарение, лежащее вне всякой дискурсивности. Во многом это зависит от того, как мы понимаем память: как возможность систематизации всех знаний или как внедискурсивную способность вспомнить необходимое (византийское богословие допускало оба варианта).

Систематическое изучение отождествляется с монашеской повседневной практикой, хотя это отождествление идёт всегда от противного – кто не умеет систематически изучать Писание, оперируя с ним как с дискурсом, тот ничего не понимает в монашестве (т. е. в исихазме, для Паламы это тождественные понятия), и наоборот:

Прежде, чем явить истину Писания, нужно отобрать её из Писания, со всем усердием, дабы затворить уста всем тем, кто выступает против монашества.

Зачем тот, кто воюет с монахами и с их надеждой, исследует Писания?

А экстатическое внедискурсивное понимание Писания – с индивидуальным мистическим опытом, например:

Писание вслух провозглашает... что Божество едино и нетварно, но только те, чья мысль блага, могут Ему правильно поклоняться, разбираясь, что такое сущность, что такое сила, и что такое энергия Божества.

Божественный свет бесплотен, в этом мы убеждаемся на деле [т. е. в экстатическом созерцании Фаворского света], и этому же нас учит Писание.

Итак, есть два уровня чтения Писания: монашеская регулярная практика, предписываемая уставом, а есть мистическое индивидуальное чтение, подчиняющееся только анархизму мистической жизни.

Но получается, что правильно читать Писание можно только на самой вершине мистического опыта, тогда как в повседневной практике контролируемое чтение Писаний для выявления истины прежде всего служит легитимации монашеского опыта, в котором только и возможен этот контроль, но не выяснению истины. Выигрывая риторически, Григорий Палама явно проигрывал аргументативно.

Следующее поколение исихастов, наиболее ярким представителем которого был Каллист Ангеликуд, предпочли ввести различие между «внешним» и «внутренним» чтением Писания. Внешнее чтение Писания представляет собой результат собственных усилий подвижника, обладающего жесточайшей самодисциплиной. Описание связи между систематическим изучением Писания и дисциплиной монашеской жизни не негативно, как у Паламы, а позитивно:

Без приложения усилий и словесной подготовки, которую нужно осуществлять во всей точности, ни о каком различении [διάκρισις, т.е. разборчивость в Писании] не может быть и речи.

Но кроме контролируемого отыскания истины признается и индивидуальный мистический опыт, который Каллист, в отличие от Паламы, описывает уже не как опыт экстаза, а как опыт присвоения:

Тогда подчиняйся слову Божию, пусть твоя способность различения будет усилена даром Божиим, и тогда подчинив способности различения все мирские и вообще все привычные тебе помыслы, чтобы ни один из них не вышел за пределы действия различения, ты непоколебимым взором усвоишь себе некие надмирные помыслы, которые стоят выше и самого различения. (...) Итак, помрачен тот, кто не имеет живущее в себе слово Божие, оно же слово жизни, согласно заповеди. Такой человек очень далек и от требуемого от него различения.

Аргументация в поддержку этого чтения-присвоения, подробно развиваемая Каллистом, проста: Царствие небесное внутри человека (Лк. 17, 21), значит, и Логос, живущий в Царствии, тоже внутри человека, значит, чтение Писания можно отождествить с интроспекцией, с внутренним и индивидуальным постижением Логоса. Это попытка использовать все аргументативные ресурсы, такие как отождествление понятий и отсылка к повседневному опыту, в ущерб напыщенной риторике.

Синтез риторической и бытовой аргументации смогли произвести только самые последние византийские богословы, такие как Марк Евгеник, Иоасаф Эфесский, Георгий Схоларий. Они отказались от различия «внутреннего» и «внешнего» и перешли к оппозиции практического и теоретического режима чтения.

Режим практического чтения таков, что неясности Писания вовсе не являются помехой практике, напротив, только они и придают практике настоящий смысл. Так, Иоасаф Эфесский, рассуждая, почему Слово должно было воплотиться не только для того, чтобы пострадать, но и для того, чтобы учить (то есть быть и «Словом Писания», по Каллисту), замечает:

Если бы Божество явилось нагим и сразило бы дьявола, то дьявол стал бы хвалиться, что нет ничего удивительного в том, что его победило Божество.

У Паламы, и у Каллиста земная плоть Писания считалась беспорядочной, имеющей неясности и лакуны, поэтому чтение Писания требовало «постоянной» внешней цензуры и контроля. Тогда как Иоасаф Эфесский уже считает, что эта земная плоть никак не связана с дисциплиной, а только с практическими нравственными решениями и оценками. Мы можем отождествить эти практические решения с тем, что называют «ответственной политической позицией» и описывают как идейную основу системы представительной демократии.

Мистическая практика чтения Писания («различения» или «разбора Писания») описывается этими авторами уже не как интроспекция или экстаз, а как переживание, ничем не отличающееся от молитвы, созерцания или участия в Таинствах. Вот как Иоасаф Эфесский описывает чтение Писания вслух:

Вы услаждаете слух всем, что слышите [из Писания], и освящаете слух и разум. Я тоже сразу радуюсь, вспоминая Бога.

Противопоставление чтения и молитвы оказывается полностью снято, и воздействие молитвы и воздействие Писания ничем не отличаются друг от друга. Это

созерцание, θεωρία, которое дарит наслаждение, и позволяет вспомнить Бога, получая «удовольствие от текста», сложного текста, рассказывающего о Его простоте.

Итак, исихастская мысль, начиная с различия внешнего недостоверного опыта и индивидуального мистического опыта чтения Писания, столкнулась с тем, что ни тот, ни другой опыт непредставимы в чистом виде. Исихасты последнего византийского поколения остановились на том, что стали говорить не о недостоверности профанного чтения Писания, а о его практичности, требующей определённого уровня ответственности. Также они стали говорить не об экстатическом характере правильного чтения Писания, а о тождестве мистического прочтения Писания и созерцания (которое они разными хитрыми приёмами заставляют принять на веру, без всяких доказательств).

Рассуждения как об этической ответственности при профанном чтении Писания, так и об удовольствии от созерцания, позволили полностью мобилизовать все аргументативные ресурсы: как аргументации от повседневного опыта, как у Каллиста, так и риторического прославления экстазов, как у Паламы.

Остаётся вопрос, почему оппозиция «внутреннего» и «внешнего» так долго довлела византийской мысли, несмотря на то, что она несёт в себе, как мы видели, очень острые противоречия? На наш взгляд, причины этого – в политическом, а не в духовном мирозерцании византийцев, которое переломилось только в последние полвека существования Империи, в результате возникновения альтернативных политических моделей, таких как Морейский деспотат.

Кризис Империи, которая вынуждена была для самосохранения опираться на государственные и квазигосударственные образования с совершенно другим устройством системы власти, привёл к пересмотру традиционной роли Императора. Вкратце можно обозначить этот пересмотр так:

(1) Император фактически лишился функции законодателя: в условиях, когда стремительно уменьшавшейся в размерах Империи приходилось заключать договоры с союзниками на их условиях, старые римские представления об автономном законодательстве терпели крах.

(2) Многие институты управления, которые достаточно эффективно работали в прежние века, оказались не у дел: они были вытеснены местным самоуправлением, военным администрированием, влиянием финансовых кругов и другими начинаниями снизу.

Таким образом, и Писание должно было превратиться из инструмента общения с Законодателем в этический критерий любого законодательства. Раньше различались общая жизнь государства, в которой было множество недочётов и лакун, и личное общение с Императором, личное взаимодействие, которое признавалось всегда благотворным. Такой общий политический опыт и предопределял отношение к Писанию: исихасты тоже считали, что большинство людей понимает Писание неправильно, а в экстазе, в сугубо личном и внутреннем опыте, можно постичь истину Писания.

Но постепенно влияние позиции патристики изменило исихазм в сторону признания более демократических начал. Более всего этому способствовало то, по нашему мнению, что самим византийским императорам пришлось принимать ответственные этические решения, выступая уже не как источник права, а как этический субъект.

Пытаясь доказать, что правильно понимать Писание могут не только отдельные мистики, и не только монахи, находящиеся под контролем этих мистиков, но и весь церковный народ, поздние византийские мыслители выступали критиками старой системы управления. Делегирование полномочий внутри бюрократической машины выглядело неэффективным, и вполне могло быть сопоставлено с заблуждениями, которые порождает даже самое систематизированное, но при этом бесконтрольное и безответственное чтение Писания. Поневоле все эти мыслители, вне богословия стоявшие на очень разных политических позициях, предвосхитили концепцию «ответственной политической позиции», и власти как системы этической ответственности.

Падение Константинополя одним махом положило конец этой своеобразной политологии, и как развивалась бы политическая система в империи Ромеев, если бы атаку войска Мехмета удалось отбить – мы можем только гадать.