

Повышенный психологизм XIV—XV вв. находится в неразрывном единстве со всем стилистическим строем русской литературы этого времени, с ее содержанием, с философско-религиозной мыслью времени, с теми изменениями, которые претерпевало в это время изобразительное искусство. Должно быть учтено также культурное общение Руси этого времени с южнославянскими странами и Византией.

Церковная богословская литература, оригинальная и переводная, дает некоторые пояснения к тем явлениям, которые мы отметили для литературы художественной.

Связь нового стиля в литературе с новыми умственными течениями отчетливо может быть замечена на самом составе переводной литературы XIV—XV вв.¹ Перед нами по преимуществу новинки созерцательно-аскетической литературы уже упоминавшихся нами выше исихастов или сочинения, ими рекомендованные и им близкие.

Вместе с тем следует иметь в виду, что исихазм не столько породил новые идеи, сколько возродил и акцентировал старые, введя их в новую структуру. Исихазм опирался на идеи, давно зревшие в скитническом монашестве, на Афоне, имевшиеся в святоотеческой литературе. Он опирался на традиции. Вот почему влияние исихазма на Руси сказалось не столько в появлении у нас сочинений самого Григория Паламы и его предшественника Григория Синаита², сколько в усиленном переводе и переписке рекомендованной исихастами старой теологической литературы. Для «молчальников» на Руси в XIV—XV вв. был характерен интерес к сочинениям Исаака Сирина, Диодоха Фотийского, Исихия, Никиты Стифата, Симеона Нового Богослова, Василия Великого, Нила Синайского, но прежде всего и сильнее всего — Псевдоареопажита, Иоанна Синайского («Лествичника») и Максима Исповедника. Сочинения

¹ О том, на какие сочинения опирался исихазм, см.: Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Т. VIII. Praha, 1936. С. 100—101. Ср. приводимые здесь сведения с данными о сделанных на Руси переводах: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903. С. 15—19; ср. также: Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 136—137.

² О славянских рукописях с творениями Григория Синаита см.: Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I, вып. 1. С. 239—240. О переводах Григория Паламы см.: Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 334—335; Иванова-Константинова Кл. Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихазъм и неготовото проникване в България) // *Старобългарска литература*. Кн. 1. София, 1971. С. 216—218; см. также: Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хиюны и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // *ТОДРЛ*. Т. XXVII. 1972. С. 329—369.

Псевдоареопагита («Дионисия Ареопагита») с толкованиями Максима Исповедника были переведены в 1371 г. иноком Исайей, поучения Исаака Сирина — около 1381 г. безмолвниками лавры св. Саввы аввами Патрикием и Авраамисм, «Слово по вопросу и ответу постническому» Максима Исповедника — в 1425 г. Иаковом Доброписцем в афонской лавре св. Афанасия по просьбе «убогого Евсевия, непотребного Ефрема Русина».

Среди сочинений, типичных для новых настроений на Руси, следует указать также «Диоптру» инока Филиппа и Скитский патерик, оказавший большое влияние на сюжеты росписей в Волокове («Сказание о Христе в образе нищего») и в Мелетове («Сказание о Богородице и скоморохе») и др.¹

Печать интереса к христианско-аскетическим темам лежит и на произведениях полусветского характера, распространившихся на Руси именно в это время: на сербской христианизированной «Александрии», на «Повести о Стефаните и Ихнилате», на апокрифической литературе этого времени и т. д.

Мистические течения XIV в., охватившие Византию, южных славян и в умеренной форме Россию, ставили внутреннее над внешним, «безмолвие» над обрядом, проповедовали возможность индивидуального общения с богом в созерцательной жизни и в этом смысле были до известной степени, условно говоря, противощерковными. И это относится прежде всего к учению исихастов².

Исихазм сыграл выдающуюся роль в культурном общении между болгарами и сербами в XIV в. Это общение частично осуществлялось с конца первой половины XIV в. через Парорийский монастырь преподобного Григория Синаита, где были монахи — сербы, болгары и греки.

В России исихазм оказывал воздействие главным образом через Афон. Центром новых мистических настроений стал Троице-Сергиев монастырь, основатель которого Сергей Радонежский «божественныя сладости безмолвия въкусив»³. Из этого монастыря вышел главный представитель нового литературного стиля Елифанний Премудрый и главный представитель нового течения в живописи Андрей Рублев (безмолвная беседа ангелов — основная тема рублевской иконы «Троицы»).

«Безмолвие» исихастов было связано с обостренным чувством слова, с сознанием особой таинственной силы слова и необходи-

¹ Лихачев Д. С. Древнейшее русское изображение скомороха и его значение для истории скоморошества // Проблемы сравнительной филологии. М., 1964. С. 462—466.

² О связи учения исихастов с еретическими движениями XIII—XIV вв. и о последующем отношении их к русским ересям см. работу: Onasch K. Renaissance und Vorreformation in der Byzantinisch-slavischen Orthodoxie. Berlin, 1957.

³ Житие Сергия Чудотворца. Сообщил архим. Леонид. СПб., 1885. С. 57. Об исихазме в России см.: Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXIII. С. 86—108.

мости точного выражения в слове сущности явления, с учением о творческой способности слова.

В исихазме сказался тот же интерес к психологии человека, к «внутреннему человеку», к его индивидуальным переживаниям, к возможностям личного общения с Богом, а также те поиски интимного в религии, которые были характерны для многих культурных явлений XIV в.

Исихазм отразил тот же интерес к внутренней жизни человека и к его эмоциональной сфере, которые были характерны и для литературы, и для живописи конца XIV—XV в. Он отразил интерес к личности человека, к его индивидуальным переживаниям, к движениям душевным и страданиям телесным. Исихазм, с одной стороны, сблизил человека и божество, а с другой — учил о конечной непостижимости божества.

Духовные состояния личности изображались в литературе и живописи и ранее, но теперь они стали связываться с эмоциями, с мистическими переживаниями отдельной и часто уединенной личности. Учение Григория Паламы о конечной непостижимости божества для разума и о невозможности выразить божество в слове находило себе соответствие в литературе, в стиле «плетения словес», в обычных предисловиях авторов, где они говорили о невозможности выразить словом всю святость тех тем, за которые брались, сетовали на отсутствие у них «небесного языка». Невозможность познания Бога умом не означала, однако, невозможности общения с Богом¹. Напротив, богословие, живопись и литература стремились именно к общению с божественным и искали его в эмоциональной и иррациональной сфере, в области личных ощущений, мистических озарений, в области всего мгновенного, неповторимого, сугубо индивидуального, движущегося, в нематериальном свете и соединяющей все существующее божественной энергии.

Психологические воззрения Паламы представляли собой ярко прогрессивное явление для XIV в. Он обращает внимание на роль внешних чувств в формировании личности. Палама учит, что чувственные образы происходят от тела. Эти чувственные образы являются отображением внешних предметов, их зеркальными отражениями².

В сочинениях Григория Синаита и Григория Паламы развивалась сложная система восхождения духа к божеству, учение о са-

¹ Григорий Палама утверждал: «Если мы даже и богословствуем и философствуем о предметах совершенного, отдаленных от материи, то хотя и можем приближаться к истине, но далеко от видения Бога и настолько различно от общения с ним, насколько обладание отличается от знания. Говорить о Боге и общаться с ним (συνοῦχάμεν) не одно и то же» (Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. С. 102).

² Характеристику взглядов Григория Паламы и литературу о нем см. в кн.: Meyendorff J. 1) Introduction à l'étude de Grégoire Palamas; 2) St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959.

монаблюдении, имеющем целью нравственное улучшение, раскрылась целая лестница добродетелей. Углубляясь в себя, человек должен был победить свои страсти и отрешиться от всего земного, в результате чего он достигал экстатического состояния созерцания, безмолвия. В богословской литературе встречались сложные психологические наблюдения, посвященные разбору таких явлений, как восприятие, внимание, разум, чувство и т. д. Богословские трактаты различали три вида понимания, три вида разума, учили о различных видах человеческих чувств, обсуждали вопросы свободы воли и давали довольно тонкий самоанализ.

Существенно, что эти трактаты не рассматривают человеческую психологию как целое, не знают понятия характера. В них говорится об отдельных психологических состояниях, чувствах и страстях, но не об их носителях. Чувства, страсти живут как бы самостоятельной жизнью, способны к саморазвитию (ср. «абстрактный психологизм» русской литературы). Несколько позднее Нил Сорский на основании сочинений отцов церкви (Иоанна Лествичника, Филофея Синаита и др.) различал пять периодов развития страсти: «прилог», «сочетание», «сложение», «пленение» и собственно «страсть»¹. Он дал каждому из этих периодов подробную характеристику, основанную в значительной мере на конкретном материале. Таким образом, чувства человека рассматривались Нилом Сорским независимо от самого человека. Страсти обладали у него способностью к саморазвитию. Это все та же психология без психологии, изучение психологических состояний самих по себе, вне единого целого, как чего-то постороннего человеку. Не случайно страсти, «лукавые помыслы», персонифицируются, сравниваются в литературе XV в. со зверями, а сердце злого человека — со звериным логовом, «гнездом злобы».

Григорий Палама придает огромное значение человеку. Он ставит человека в центр вселенной и выше ангелов. Он защищает человеческое тело от средневековых представлений о нем как о злом начале и источнике греха.

Учение Григория Паламы имело непосредственное отношение к литературным исканиям своего и последующего времени. «Исходной точкой всего его (Паламы. — Д. Л.) учения является утверждаемая им полная непостижимость Бога для разума и невыразимость его в слове»². Поскольку божественное начало пронизывает собой мир (Бог обнаруживает себя в мире в бесчисленных несозданных энергиях), тема бессилия словом выразить до конца божественную сущность становится темой бессилия слова вообще. Вот почему «плетение словес» достигает особой напряженности в похвалах святым.

¹ Боровкова-Майкова М. С. Нила Сорского предание и устав. СПб., 1912. С. 16 и след.

² Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. С. 102.

Поиски слова, поиски точного выражения в произведениях конца XIV—XV в. еще не являются поисками конкретности. Они отражают стремление к лучшему выражению абстрактности, чрезвычайно усложнившейся благодаря развитию эмоциональности. Это поиски словесного материала, но материала уже готового. Авторы ищут устойчивых словосочетаний, формул, цитат из священного писания. Они придают письменности, искусству слова исключительное значение.

Не случайно Палама сопоставляет мир с литературным сочинением. Бог создал человека последним. Человек — это заключение, суммирующее все созданное Богом перед тем: «Человек этот большой мир (заключенный) в малом, является сосредоточением во едино всего существующего, возглавлением творений Божиих; поэтому он и был произведен позже всех, подобно тому, как мы к нашим словам делаем заключения; ибо вселенную эту можно было бы назвать сочинением Самоиспостасного Слова»¹.

В своем учении о непостижимости Бога в имени Григорий Палама следует за Григорием Нисским и Дионисием Псевдоареопажитом. Последний был также одним из любимейших авторов в XIV и XV вв.

Учение исихастов было теснейшим образом связано и с литературной практикой конца XIV—начала XV в. Сомнения в рациональной постижимости мира привели к развитию в литературе эмоциональности, к экспрессивности стиля, к динамичности описаний. Вера в человека, развитие индивидуализма привели к росту субъективного начала в стиле; литература интересуется психологией человека, его внутренними состояниями, внутренней взволнованностью. Появляется эмоционально-экспрессивный стиль.

Следует учесть, что близость учения исихастов к предвозрожденческим настроениям и мотивам состоит не в отдельных их утверждениях, которые все в той или иной степени находятся в пределах православной традиции, сколько в акцентах, расставленных по-новому, и в новой «системе» утверждений, в «стиле» их богословствования.

Дело в том, что каждое философское или богословское учение может быть рассмотрено как система, принадлежащая особому стилю: стилю своей эпохи, стилистическому направлению в искусстве и т. д. И именно этими своими стилистическими особенностями каждое умственное учение имеет в первую очередь нечто общее с искусством своего времени. Во всяком учении, богословском или философском, помимо развиваемых им идей, положений, догматов, есть связывающие их всех тенденции и построения, есть «стиль» учения. Нельзя непосредственно сопоставлять богословские идеи с изобразительными произведениями и выводить вторые из первых. С живописью связывают богословские и фило-

¹ Кривошин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. С. 103.

софские учения, прежде всего общие стилиформирующие тенденции. Когда мы говорим о философии барокко, мы разумеем под этим не общие для всех явлений культуры XVII в. идеи и не просто философию времени барокко, а философию, стилистически близкую живописи, архитектуре, литературе и музыке барокко. С искусством барокко связывают философию барокко, прежде всего значимые для стиля барокко те или иные явления этой философии. Философия требует в этом случае подхода и анализа искусствоведа.

Эрвин Панофски пишет по этому поводу: «Все мы, без досконального знания биохимии или психоанализа, говорим с величайшей легкостью об авитаминозе, аллергиях, материнских инстинктах и подавленных комплексах»¹.

И далее Э. Панофски, говоря об отношении схоластических идей к готической архитектуре, утверждает, что не очень вероятно, чтобы строители готических сооружений действительно читали в оригинале Гильбера де ла Парре или Фому Аквинского. Но строители могли воспринять схоластические точки зрения бесчисленными другими путями. Они ходили в свое время в школу, слушали проповеди, могли присутствовать при публичных диспутах, могли иметь бесчисленные другие контакты с учеными людьми².

Художники не всегда были настолько тонкими богословами, чтобы точно и адекватно отражать в своем искусстве отдельные виды и направления какого-либо умственного движения. Новые идеи могли появляться одновременно в богословии, искусстве, литературе, сказываться безотчетно в различных областях культуры. Тем более трудно предполагать, чтобы на искусство воздействовали или не воздействовали идеи в зависимости от политических позиций «идееносителей».

Исихазм и русское безмолвничество имеет много точек соприкосновения с живописью своего времени, но эти точки соприкосновения лежат главным образом в области общих им стилистических особенностей, а не в отдельных богословских утверждениях, получающих, как говорят некоторые искусствоведы, якобы точное отображение и даже изображение в иконописи и фресках, хотя полностью отрицать возможность такого отражения и нет оснований.

Н. К. Голейзовский в своей интересной работе «Исихазм и русская живопись XIV—XV вв.» делает предположение: «Учения Синаита и Паламы дают представление о двух направлениях в византийской мистике XIV в. В живописи этого периода можно соответственно выделить две группы памятников, идейно и стилистически примыкающих к этим направлениям»³. Мне представля-

¹ Panofsky Erwin. Gothic Architecture and Scholasticism. Cleveland; New York, 1968. P. 21.

² Ibid. P. 23.

³ Голейзовский Н. К. Исихазм и русская живопись XIV—XV вв. // ВВ. М., 1969. Т. XXIX. С. 200.

ется, что там, где речь идет об искусстве, такие тонкие философские и богословские отличия между Григорием Синаитом и Григорием Паламой вряд ли могут быть учитываемы. Поскольку каждая философия и каждое направление в богословской мысли примыкают к какому-то стилю, можно и должно находить соответствия этим стилям в современном им искусстве, но только в крупном общестиллистическом плане. Григорий Синаит и Григорий Палама принадлежат одному стилю богословствования. И этому стилю богословствования соответствуют различные явления в живописи, объединенные единым стилем в самом общем плане. Конечно, в средние века отдельные богословские положения могли быть и изображены с помощью определенных знаков и символов, но в общеисторическом значении не этим определялось развитие живописи. Поэтому не имеет и особого значения в этом аспекте — много или мало переводили у нас Григория Паламу. Знать его могли и непосредственно в греческом оригинале, и через отражения в отдельных памятниках, и через устные собеседования. Н. К. Голейзовский утверждает, что на Руси не было переводов Григория Паламы вообще, но и это ошибка¹.

Исихазм не был только богословским течением, как общественное движение он имел сложную судьбу. Возникнув как явление почти что еретическое и противоцерковное (и все-таки глубоко православное), он затем, победив, занял, как известно, в общественном смысле консервативные позиции. Следует, однако, отличать идейную сторону исихазма, его богословские и философские концепции от политической деятельности его сторонников, а в последней — отдельные этапы, в которых исихазм из гонимого постепенно стал господствующим².

¹ Там же. С. 201. Н. К. Голейзовский ссылается на далеко не полную старую работу А. И. Соболевского «Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков» (СПб., 1903).

Ссылаясь на Н. К. Голейзовского, то же утверждает В. Н. Лазарев (Русская средневековая живопись. Статьи и исследования. М., 1970. С. 313), подтверждая этим свою мысль, что исихазм якобы имел очень малое значение для русской живописи. Критику взглядов Н. К. Голейзовского и В. Н. Лазарева см. в работе М. В. Алпатова «Искусство Феофана Грека и учение исихастов» (ВВ. М., 1972. Т. 33. С. 190—202). К сожалению, М. В. Алпатов мало внимания уделяет самому исихазму как учению, хотя и зародившемуся в первые века христианства в скитническом монашестве, но ставшему типичным для XIV века.

² Ср., например, утверждение В. Н. Лазарева, отрицающего какое бы то ни было значение Паламы для живописи: «Это тот самый Палама, который вступил в союз с царской властью и систематически вытравлял все робкие ростки византийского „гуманизма“ раннего XIV века» (Русская средневековая живопись. С. 312). В этом утверждении неверно не только объединение всех периодов политической деятельности Паламы, но и неясна мысль: в чем же выражались эти робкие ростки гуманизма, с которыми якобы боролся Палама? А кроме того, политическая и идеологическая борьба не равнозначна эстетическому противостоянию.

Не отрицая наличия некоторых богословских расхождений и нюансов внутри исихазма, особенно между различными этапами его развития, нельзя, однако, преувеличивать значение этих расхождений для русского изобразительного искусства. Францисканство также имело разные этапы своего существования. Ранний этап францисканства был, может быть, в каком-то отношении более «прогрессивен», чем последующий, когда францисканство было официально признано и поддержано католической церковью. Однако, говоря о роли францисканства в развитии предвозрожденческих идей, вряд ли возможно утверждать, что раннее францисканство влияло на развитие живописи положительно, а позднее — отрицательно.

Вместе с тем, изучая исихазм, мы не должны выделять его из других умственных и религиозных течений того же времени, видя только в нем проявление предвозрожденческой мысли¹. В частности, несмотря на вражду паламитов и варлаамитов, в учении последних также могут быть отмечены черты нового, как они могут быть отмечены и в собственно еретических движениях XIV в. — в болгарском богомилстве и в русском стригольничестве.

Исихазм отнюдь не был ересью в точном смысле этого слова. Больше того, отдельные исихасты, и в первую очередь сам Евфимий Тырновский, деятельно боролись с ересями. Но живая связь этого мистического течения с неоплатонизмом, свободное отношение к обрядовой стороне религии, своеобразный мистический индивидуализм делали его типично предвозрожденческим явлением.

Мистицизм в истории общественных движений играл различную роль. Он был характерен для раннего Возрождения на Западе, служил выражением общественного протеста против подчинения личности церковным обрядам и против духовного подчинения личности властям, свидетельствовал о стремлении человека к личным переживаниям помимо церкви и т. д.

Исихазм не мог бы оказать влияния на русскую литературу, если бы к этому не было достаточных предпосылок на самой русской почве. Проникновению психологизма, эмоциональности и особой динамичности стиля в русскую литературу способствовали перемены, происшедшие в русском обществе XIV—XV вв.

¹ Рассматривая спор паламитов и варлаамитов, следует не столько становиться на одну из спорящих сторон, признавая одну «прогрессивной», а другую «реакционной», сколько подниматься над этим спором и усматривать в них то общее, что их роднило со своим временем, а тем самым и между собой. В статье «Към историята на религиозно-философската мисъл в средновековна България — исихазъм и варлаамитство» (Изв. на Българското историческо дружество. 1967. Т. XXV. С. 73—92) ее автор Дим. Ангелов не видит никакого обновления духовной жизни в исихазме, не видит связанного с этим движением обновления культуры православных народов, позволившего им сохранить свое лицо во времена владычества мусульман, и усматривает прогрессивность только у варлаамитов. Разумется, это неверно. Чтобы что-то увидеть, необходимо иметь точку зрения, позволяющую смотреть с новой стороны.

Структура человеческого образа в предшествующий период русской литературы (в XII—XIII вв.) была теснейшим образом связана с иерархическим устройством класса феодалов. Люди расценивались по их положению на лестнице отношений внутри феодального класса. Каждый из изображаемых людей был прежде всего представителем своего социального положения, своего места в феодальном обществе. Его поступки рассматривались прежде всего с этой точки зрения.

Для конца XIV—XV в. характерен идейный кризис феодальной иерархии. Самостоятельность и устойчивость каждой из ступеней иерархии были поколеблены. Князь может перемещать людей в зависимости от их внутренних качеств и личных заслуг. Центристские силы начинали действовать все сильнее, развивалось условное держание земли, на сцену выступали представители будущего дворянства. Все это облегчило появление новых художественных методов в изображении человека, по самому существу своему никак не связанного уже теперь с иерархией феодалов. Государству нужны были люди, до конца преданные ему, — личные свойства их выступали на первый план. На первый план выступали такие качества, как преданность, ревность к делу, убежденность. Внутренняя жизнь, резко повышенная эмоциональность как бы вторглись в литературу, захватили писателей и увлекли читателей. Это развитие психологизма, эмоциональности было связано также и с развитием церковного начала в литературе. В отличие от светских жанров (летописей, воинских повестей, повестей о феодальных раздорах и т. д.), в церковных жанрах (в житиях и проповеди) всегда уделялось гораздо большее внимание внутренней жизни человека, его психологии. Однако в предшествующую эпоху «стиль монументального историзма» сказывается и в житиях (например, в житиях княжеских — Бориса и Глеба, Владимира Святославича Святого, Александра Невского и др.), хотя и выражен не так отчетливо, как в светских жанрах.

Союз церкви и государства способствовал постепенному оцерковлению всех жанров. Особенно усиливается церковное начало в литературе в эпоху татаро-монгольского ига, и главным образом с того времени, как среди татаро-монгольских орд распространилось магометанство. Борьба с татаро-монгольским игом становится не только национальной, но и религиозной задачей. Татары в летописи конца XIV—XV в. постоянно называются агарянами, измайлтянами, сарацинами.

Важно отметить, что сам исихазм в какой-то мере отступал от начал церковности в области мистической практики, тем не менее был тесно связан с тем явлением, которое итальянский исследователь древнерусской литературы Риккардо Пиккио назвал «возрождением православия»¹.

¹ См. мою полемику с Р. Пиккио: Лихачев Д. С. Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // ТОДРЛ. Т. XVII. 1961. С. 675—680.