

## Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян. 1–2.

1. Autori Vari. Amore del Bello. Studi sulla Filocalia. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia». Pontificio Collegio Greco. Roma, novembre 1989. Magnano (VC): Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 1991, 294 p., ISBN 88-85227-29-5.

2. I Padri esicasti. L'amore della quite (ho tes hesychias eros). L'esicasmo bizantino tra il XIII<sup>e</sup> il XV secolo / Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Rigo. Magnano (VC): Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 1993, 232 p., ISBN 88-85227-46-5.

В 1990-е гг. монастырь Бозе, и ранее известный своими публикациями восточнохристианской аскетической литературы в переводе на итальянский язык, приступил к изданию исследований, относящихся к исихастской традиции как в византийский период, так и в последующее время. Два тома, которым посвящена настоящая рецензия, являются самими заметными публикациями этого ряда (который уже продолжен публикацией докладов международной конференции, посвященной преп. Нилу Сорскому (1994), а также по славянскому «Добротолوبию» (1995; доклады в печати).

1. Материалы Международного симпозиума по «Добротолوبию» (1989) частично уже были рассмотрены на страницах «Византийского временника». Это касается исследования Антонио Ригго, содержащего наиболее полное на сегодня представление всех данных относительно личности и творений преп. Никифора Уединенника (с. 79–119; см.: В. М. Лурье. Работы Антонио Ригго по истории византийского исихазма // ВВ, 1994, 55, с. 232–236) и осуществленной о. Халилом Самиром комментированной публикации французского перевода новонайденной арабской версии выдержки из «Повести зело полезной об авве Филимоне», посвященной молитве Иисусовой (с. 209–239; см.: В. М. Лурье. Из истории чинопоследований псалмопения... // ВВ, 1995, 56, с. 234–236. Насколько мне известно, арабский оригинал всё еще остается неизданным). Поэтому в настоящем случае мы будем говорить об остальных статьях этого тома.

Две первые статьи — «Своевременность „Добротолубия“ сегодня» о. Фомы Шпидлика (Т. Spidlik. L'attualità della Filocalia oggi, p. 9–24) и «Можем ли мы говорить об аскетике Добротолубия?» вл. Каллиста Уэра (K. Ware. Possiamo parlare di spiritualità della Filocalia? P. 26–52) — носят более богословско-аскетический, нежели научный характер и говорят о том значении, которое имеет или может иметь традиция Добротолубия.

Отмечая, один за другим, ряд признаков, по которым ориентация Добротолубия противоположна господствующим тенденциям современного общества, о. Фома настаивает на том, что именно Добротолубие — то, чего современному человеку не хватает (с. 21). Как всегда у о. Фомы, изложение пропитано атмосферой русской культуры XIX–XX в., и Бердяев и Флоренский цитируются в одном ряду со свв. Феофаном Затворником и Игнатием Брянчаниновым. Быть может, за этим можно почувствовать существование проблемы, более глубокой, нежели вопрос об актуальности Добротолубия. Что касается последнего, то, каким бы важным он ни был для христианской апологетики, в принципе, спора здесь нет: ни в православной, ни в римско-католической среде, пожалуй, не найдется таких голосов «против», к которым бы всерьез прислушивались. Проблема, однако, не только в актуальности «Добротолубия», но, еще более, в совместимости его с другими традициями, именующими себя христианскими. Авторы «Добротолубия», например, то и дело подчеркивают, что пишут не специально для монахов, но для всякого, желающего спастись, — тем самым давая понять, что другого пути нет. Так же и почитаемые о. Фомой святители Игнатий и Феофан всю жизнь противостояли всякому другому пониманию христианства — для св. Игнатия это стало даже едва ли не главной темой его творений. Этой несовместимости православной аскетике с не- и антимонашескими «версиями христианства» о. Фома как бы не чувствует, и поэтому, например, Бердяев (писавший о «святоотеческом Православии» как об устаревшем) для него вполне авторитетен в суждении о Православии. Подобный «плюрализм» для о. Фомы, как для всякого римско-католического сторонника восточного исихазма, неизбежен. Он следует не только из официально признанной «плюра-

лиственности» римского католицизма после II Ватиканского собора, но, более специально, из особого внимания к соловьевской традиции русской религиозной философии, в которой римско-католическая критика, следуя за частью русских эмигрантских богословов, упорно видит одно из направлений православного богословия. Насколько повысился «статус» этой традиции в западном мире, дают понять недавние (12. 12. 1992) слова Его Святейшества Папы Римского Иоанна-Павла II: «...я исповедую ту же христианскую веру, что была верой Соловьева. Я не могу признать, будто Церковь разделена. Церковь Христова едина» (Irénikon, 1993, т. 66, р. 526). В то же время ни один из православных подвижников, авторитетных именно как делатели молитвы Иисусовой, не только не проявили ни тени симпатии к «соловьевской» линии богословствования, но и прямо выступали против ее представителей [например, св. Иоанн (Максимович), архиеп. Сан-Францисский († 1964), прославленный многими чудесами и нетлением мощей, канонизированный в 1994 г., или св. архим. Юстин (Попович, † 1979), канонизированный в 1990 г.]. Едва ли не более показательно, что, при всем значении духовного общения между подвижниками и аскетически настроенными людьми, бывших современниками (для потомков это оказывается их взаимным свидетельством о доброкачественности духовного настроения друг друга), никто из канонизированных или просто почитаемых святых не засвидетельствовал православности лидеров «русского религиозного ренессанса»... Все это заставляет относиться к статье о Фоме как к чересчур оптимистичной. Впрочем, в пределах данного тома это впечатление будет отчасти компенсировано статьей о Подскальского.

Архиеп. Диоклийский (по названию епархии Константинопольского патриархата в Великобритании) Каллист Уэр ограничивается историческим и систематическим очерком аскетическо-богословского содержания греческого «Добротолюбия». Основной пафос его выступления — предназначенность этой книги для всех христиан (с. 46–48).

Следующая статья — дом Эмманюэля Ланна — посвящена одному из важнейших сегодня вопросов истории той монашеской традиции, на основе которой было создано «Добротолюбие»: «Кассиан Римлянин, ученик

Евагрия Понтийского. Связующее звено между монашеством Востока и Запада» (*E. Lanne. Cassiano il Romano, discepolo di Evagrio Pontico. Un vincolo tra monachesimo d'Oriente e d'Occidente*, р. 53–77). (Читающие «Добротолюбие» без научных целей могут не знать, что под названием «О 8 помыслах» преп. Нила Синайского там находится компиляция на основе греческого перевода *Уставов*, V–XII, и *Собеседований*, I–II, преп. Кассиана). Данные дом Ланна показывают, что прямое влияние преп. Иоанна Кассиана продолжалось в латинском мире непрерывно и не было ограничено ближайшим к нему духовно монашеством V–VI вв. (с. 70–72). Однако главный интерес для автора представляет круг связей преп. Иоанна на рубеже IV и V вв., когда его путешествие на Восток совпало с двумя кризисами — оригенистскими спорами и конфликтом вокруг св. Иоанна Златоуста. Накопленные в последние годы научные данные об этих событиях требуют нового обращения к соответствующему периоду жизни св. Иоанна Кассиана. Автор приводит полный свод данных о связях, которые существовали действительно или предположительно, с одной стороны, между св. Иоанном Кассианом и его другом Германом и, с другой стороны, св. Иоанном Златоустом (с. 64–70). Благодаря этому, известное сообщение св. Палладия о том, что оба друга ездили с письмом в Рим для защиты Златоуста, находит отзвук в свидетельствах других источников. Однако поразительно безапелляционным выглядит утверждение исследователя, будто Кассиан и Герман покинули Египет в числе оригенистов, бежавших от преследования св. Феофила Александрийского (с. 66). Это высказывается утвердительно, а не как гипотеза, но так и не ясно, что — если не научная мода на реабилитацию оригенизма — могло бы это доказывать. Ведь известно, что тяготение оригенистов к церковно-политической «партии» Златоуста не имело специальной догматической подоплеки, так как весь конфликт св. Златоуста со св. Феофилом имел канонически-дисциплинарный характер (ср. особ. материал работы: *P. Nautin. La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (juin–juillet 396) // Revue d'histoire ecclésiastique*, 1974, т. 69, р. 365–394.). Очевидно, главным соображением остается вынесенное в название статьи «ученичество» св. Кас-

сиана у Евагрия. Дом Ланн пишет об этом как об известном, ссылаясь на старую монографию дом Марсили (с. 63–64; ср.: *S. Marsili. Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione. Roma; 1936, Studia Anselmiana, f. V*). Стоит поэтому вспомнить аргументы последнего, чтобы посмотреть, действительно ли вес его богословских соображений относительно сходства систем св. Иоанна и Евагрия столь велик, что перевешивает факт полного умолчания св. Иоанна (столь часто называющего своих «информантов»!) о Евагрии.

Достаточно ясно a priori, что общая канва учения о «деянии» (праксисе) и «ведении» (феории) не является чьим-то личным изобретением. Как Евагрий, так и св. Иоанн должны были здесь следовать общей традиции, как она оформилась к концу IV в. у египетских подвижников. Если чисто литературные элементы в ее изложении у св. Иоанна Кассиана оказываются настолько сходными с евагриевыми, что ссылка св. Иоанна на того или иного египетского старца кажется недостаточной и мы имеем основание предполагать непосредственное знакомство св. Иоанна с евагриевыми писаниями, — то, в любом случае, это еще далеко до «ученичества». Вопрос о последнем может решить только сопоставление воззрений св. Иоанна с теми элементами системы Евагрия, которые были специфичны для евагрианского оригенизма. Так это понимал и дом Марсили, писавший, правда, на заре современного «евагриеведения», прежде классических работ А. Гийомона и публикации второй части «Большого письма к Мелании» (*G. Vitestam. Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Melanie l'Ancienne» // Scripta minora. 1963–1964. Lund, 1964, No 3*). Это, впрочем, не воспрепятствовало ему отметить фундаментальное значение евагриева понятия  $\gamma\omega\delta\sigma\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$  при сопоставлении со св. Кассианом (*S. Marsili. Giovanni...*, p. 122–128). Если бы дом Марсили знал о том растворении в Монаде, о котором Евагрий без утайки писал св. Мелании как будто о высшей степени совершенства, то едва ли он стал бы пытаться искать следов подобного учения у св. Иоанна. Но, исходя из доступных ему тогда источников, дом Марсили пытался понять Евагрия как-нибудь более церковно. Поэтому он нашел для  $\gamma\omega\delta\sigma\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$  параллель в

*Собеседованиях* I, 15: в его формулировке, это «contemplatio substantiae Dei» (*S. Marsili. Giovanni...*, p. 128). В этом термине, где подлинное выражение св. Иоанна переделано в стиле типичной латинской схоластики, вновь чувствуется, насколько устарела цитируемая работа: тогда ученые становились в тупик перед различием непознаваемой сущности и познаваемых действий и явлений Божиих у Отцов IV–V вв., чему, кстати, хороший пример — «О непознаваемой божественной природе» св. Иоанна Златоуста, но также и подлинный текст св. Иоанна Кассиана: ...nam Deus non sola incomprehensibilis illius substantia suae admiratione cognoscitur, quod tamen adhuc in spe promissionis absconditum est, sed etiam creaturarum suarum magnitudine vel aequitatis suae consideratione... — «...но Бог познается не только поклонением оных непознаваемых сущности, которое все же еще в надежде обетования сокрыто есть, но также из рассмотрения величия или гармоничности Его творений...», см.: *S. Marsili. Giovanni...*, p. 61. Ср. толкование этого в том смысле, будто созерцание божественной сущности невозможно как постоянное устройство («stato»), но возможно в моменты высшего экстаза (там же, p. 61–65); дом Марсили не предполагал, что здесь св. Иоанн Кассиан использует язык, выработанный в антиевномнианской полемике Великими Каппадокийцами, и выражает учение, с которым евагрианское или оригеново представление о единстве «умов» по сущности внутри божественной Монады несовместимо в такой же степени, как и рационализм Евномия. Это место у св. Кассиана не может быть понято вне терминологического контекста, созданного антиевномнианской полемикой. В свое время русский переводчик оказался не в лучшем положении, чем дом Марсили (Писания преподобного Отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат. Еп. Петра. Изд. 2-е. М., 1892 [репр.: Троице-Сергиева Лавра, 1993], с. 180: «...Бог познается не в одном блаженном и непостижимом существе Своем, что предоставлено святым Его в будущем веке...» — перевод подменен толкованием, и неверным). Св. Кассиан здесь утверждает, что, хотя божественная сущность и «непознаваемая», но «поклонение» ей является родом ее «познания». У Евагрия же видим совсем другое: «Сие неизреченное чудо: природа словесных [т.е. умов. — В. Л.]

смешивается с природой своего Творца...», так что остается лишь Энада в трех ипостасях; умы не вносят в нее ни новой ипостаси, ни новой природы, но полностью с ней «смешиваются», как речная вода не сообщает морю своего цвета и вкуса (*G. Vitestam. Seconde...*, р. 26–27). Итак, демонстративно вынесенный в название тезис своей статьи дом Ланн заимствовал из работы, которую только по забывчивости можно продолжать держать в «активе» патрологической науки.

Статья о Герхарда Подскальского «Греко-католические и греко-православные богословы периода турецкого владычества (XV–XVIII вв.) и паламитский исихазм» (*G. Podskalsky. Teologi greco-cattolici e greco-ortodossi della turcocrazia (XV–XVIII sec.) e l'escismo palamitico*, р. 121–134) могла бы служить очень полезным введением (или даже заключением) к его фундаментальной монографии по тому же предмету (см.: рец. В. М. Лурье // ВВ, 1992, 53, с. 182–185). В настоящем случае мне бы хотелось более внятно отозваться о богословской стороне предпринятого о. Герхардом труда, так как именно эта сторона дела подытоживается в статье. В отличие от ряда авторов сборника, о. Герхард всегда отдает себе отчет, насколько «...явления иррационализма... конфессиональной полемики и самодостаточности, которые сопровождают паламизм, представляют препятствие к экуменическому сотрудничеству» (с. 124). Поэтому с такой заботливостью о. Герхард стремится собрать из Православия всё, что не является «паламизмом». В конце данной статьи он, правда, отдает должное естественно-научной эрудиции св. Григория Паламы, — что должно ослаблять обычные обвинения паламитов в антисциентизме, — и выражает смутную надежду на возможность какой-то реинтерпретации паламитской традиции (с. 132). Сторонники паламизма, даже в римско-католической среде, редко соглашались с о. Подскальским, хотя все отдают должное его необыкновенной эрудиции. Мне же кажется, что о. Подскальский понял паламизм лучше многих современных «паламитов». Он увидел, что тот способ богопознания, на который претендует исихазм, как он представлен в «Триадах...» св. Григория Паламы и в паламитских спорах XIV в. со всеми их рецидивами вплоть до сего дня, — это действительно претензия на абсолютное облада-

ние абсолютной истиной. По этому учению, в 1351 г. изложенному Церковью как необходимое пояснение к постановлениям VI Вселенского Собора, Церковь в лице ее святых знает Бога не относительным человеческим знанием, но так, как только Бог знает и видит Себя Сам. (Ср.: ВВ, 1994, 55, с. 234–235.) Если это правда, то значит, всё остальное — ложь: не может быть нескольких истин там, где уже есть абсолютная Истина. Для экуменизма в обычном сегодня понимании это также не оставляет места.

Еще две статьи сборника посвящены тому движению «Колливадов», в русле которого было составлено греческое «Доброготовление». В статье «Движение Колливадов. Реинтерпретация наиболее важных аспектов в контексте греко-православного духовного возрождения XVIII–XIX вв.» (*E. Morini. Il movimento dei «Kollyvadhes». Rilettura dei contrasti piu significativi in ordine alla rinascita spirituale greco-ortodossa dei secoli XVIII–XIX*, р. 135–177) Энрико Морини дает краткий очерк греческой исихастской традиции означенного периода. Как всегда у этого автора, особую ценность представляет библиографическая полнота научного аппарата, значительно превосходящая аналогичные греческие публикации. Если для светских историков Византии XVIII и XIX столетия уже не представляют интереса, то для историков византийского монашества этот период более принадлежит Византии и «*Byzance arès Byzance*», нежели европеизированному греческому государству. Более того, без понимания этого периода выпадает необходимое звено той традиции, благодаря которой мы как в духовном, так даже и в источниковедческом отношении можем приобщиться к духу и букве великих Отцов и Учителей XIV в. Происхождению самого прозвища «колливадов» Э. Морини не уделяет внимания, очевидно, не относя «великий спор о коливе» (как насмешливо назвал его монс. Л. Пти) к «наиболее важным аспектам» движения. Поэтому мне хотелось бы попутно отметить существенную догматическую важность этого спора, не понимаемого сейчас большинством даже православных исследователей.

Спор о коливе возник между двумя группами афонских монахов. Одна — в нее входили все афонские святые конца XVIII в. — защищала древнюю традицию служить панихиды (и, следовательно, делать коливо и кутью) только

по субботам и резко протестовала против входившего тогда в употребление обычая служить панихиду в воскресенье (на чем настаивала противоположная партия). В период наибольшей остроты спор дошел до разрыва канонического общения между партиями. Вожди «Колливадов» — как, например, преп. Никодим Святогорец — не были столь ограниченными людьми, чтобы доходить до таких крайностей, если бы речь не шла о каких-то основах веры, а не об одном обряде. О том, что дело было не в обряде как таковом, свидетельствует и условие состоявшегося примирения: панихиды по воскресеньям служить было разрешено, но эта практика получила однозначное и православное осмысление. К каким же неправославным мыслям могла все же подавать повод панихида в воскресный день? Очевидно, служить панихиду в воскресенье, когда «мертв не один во гробе», в принципе, столь же неуместно, сколь служить в Пасху службу Великой Субботы. Иными словами, за этим может скрываться неправославная богословская интуиция — отделение воскресшего человечества Христа от человечества сущих во Христе православных христиан. Если вспомнить, что именно с этого догмата, защищавшегося св. Никитой Стифатом (и еще раньше и резче — его учителем св. Симеоном Новым Богословом) началось отделение латинян от Православия в 1054 г., а затем именно он постоянно подвергался нападкам антипаламитов всех сортов (основную библиографию см.: ВВ, 1992, 53, с. 182–185), то осторожная недоверчивость «Колливадов» оказывается весьма уместной.

Автор следующей статьи — о. Элия Читтерио (dei Fratelli Contemplativi di Gesù), известный своей книгой о преп. Никодиме Святогорце (издана еще под светским именем: *I. Citterio. L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita. Alessandria, 1987*), — выступил с сопоставлением двух духовных школ молитвы Иисусовой — преп. Паисия и преп. Никодима. Естественно, что главным материалом для него послужили греческое «Добротолубие» и его славянская версия, созданная св. Паисием (*E. Citterio. La scuola filocalica di Paisij Velichkovskij e la Filocalia di Nicodemo Aghiorita. Un confronto — «Духовная школа Паисия Величковского и „Добротолубие“ Никодима Святогорца. Сопоставление», р. 179–207*). Автор владеет материалом настолько, что предпринимает сопоставительное исследова-

ние распространения традиции Добротолубия по всем трем главным линиям — греческой, славянской и румынской. Из числа тонких и важных наблюдений и выводов хочется отметить следующее. В славянский перевод из св. Каллиста «Тиликуды» (искаженное уже в рукописях греч. «Добротолубия» имя Ангеликуда, исихаста сер. XIV в.) вкралась «лишняя» страница, в действительности происходящая из оригинального славянского Надслова на книгу преп. Филофея Синайского св. Василия Поляномерульского (обычная слав. передача румынского названия местности, где он жил, — Poiana Marului), старшего товарища и наставника преп. Паисия Величковского. Этим приключения текста не ограничились. Оказывается, именно на него ссылается (под именем св. Каллиста патриарха!) в своем поучении русскому Страннику тот старец, который научил его молитве Иисусовой (Откровенные рассказы Странника духовному своему отцу, рассказ II; с. 194–195). Главное различие между школами преп. Никодима и преп. Паисия, отмеченное автором, — открытость и, в известной мере, интеллектуализм первой и большая централизованность на монашестве второй. Причину этого, едва ли не еще более актуальную сегодня, автор справедливо видит в стремлении преп. Паисия избежать «абстрактно-интеллектуалистского восприятия „Добротолубия“» (с. 202–203).

Две заключительные статьи сборника продолжают рассматривать традиции Добротолубия в славянском мире. Дом Мишель Ван Парэйс (*M. Van Parys. La Filocalia nella versione russa di Teofane il Recluso («Добротолубие» в русском переводе Феофана Затворника», р. 241–273*) сосредоточил внимание на отличиях русского перевода от греческого оригинала и постарался дать им объяснение в контексте творений святителя Феофана и его переписки. Этот метод позволил автору выделить те пастырские соображения, которыми сознательно руководствовался св. Феофан. Отмечая справедливость некоторых опасений святителя, дом Ван Парэйс упоминает об имяславческих спорах начала XX в. как об их действительном оправдании (с. 273). С этим трудно не согласиться, но необходимо указать и на еще большую сложность реального положения дел. В святоотеческой традиции существовал определенный слой, представленный и в переводившихся св. Феофаном творениях, которого он,

действительно, не понимал, причем это непонимание имело прямое отношение и к истории споров о имени Божиим! Об этом впервые написал возглавитель афонских имяславцев, новомученик иеросхимонах Антоний (Булатович) (анонимная статья в изданном им сборнике «Корни имяборчества», см.: Феофан Затворник и его ложные переводы // *Имяславие*. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам Имяславцев. СПб.: Исповедник, 1914, с. 65–81). Афонское имяславие было основано на святоотеческой традиции, восходившей еще к св. Дионисию Ареопагиту и св. Григорию Паламе, но самым ближайшим образом — к св. Иоанну Кронштадтскому. О последнем см. не только в их сочинениях (где, в частности, опубликована фотография св. Иоанна с надписанным им прочтением об их исповедническом подвиге: иеросхим. *Антоний Булатович*. Моя мысль во Христе. СПб., 1917), но также и материалы архива св. (местночтимого во Франции) Феофана Полтавского, который готовил работу об имяславии и сделал для нее подборку цитат об Имени Божиим из св. Иоанна (копия была в личном архиве митр. СПб. и Ладожского Иоанна).

Последняя статья, принадлежащая профессору Папского Восточного института Софье Сеньк (*S. Senyk. L'escismo nel mondo ucraino primo di Paisij Velichkovskij: le testimonianze della letteratura monastica — «Исихазм в украинском мире прежде Паисия Величковского: данные монашеской литературы»*, р. 277–290), заключает краткий обзор известных и раньше данных о западнорусских исихастах XVII в. (в основном), но, кроме того, повторяет весьма важные данные более ранней работы автора (*S. Senyk. The Sources of the Spirituality of St. Josaphat Kuncevič // Orientalia Christiana Periodica*. 1985, 51, р. 425–436), показывающие на рукописном материале, что Иосафат Кунцевич также был последователем преп. Нила Сорского и всей исихастской традиции, вплоть до пр. Никифора Уединенника. В контексте данной статьи все это служит к созданию панорамы некоего украинского духовного мира, в котором Иосафат Кунцевич и Иов Княгиницкий пасутся на единых духовных пастбищах... В самое последнее время у ученых России и Украины, независимо от их конфессиональной принадлежности, формируется критическое, если не предубежденное отношение к трудам С. Сеньк, и поэтому мне кажется нужным сказать нечто в

оправдание ее слишком избирательного подхода. Дело в том, что ориентация Иосафата Кунцевича и, в немалой степени, первоначального базилианства на восточную монашескую традицию несомненна, и ее степень качественно превосходила оживление интереса к древним Отцам в тогдашнем западном мире, так как распространялась и на саму практику умного делания. Значение этого факта невозможно преуменьшать, и С. Сеньк, несомненно, права, когда видит в этом (а не только в усилии гражданской власти) важнейшую причину успеха Унии. Конечно, большие религиозные дела не делаются без людей большой веры, к которым, несомненно, принадлежал Иосафат Кунцевич. Вопрос только в том, как оценить само качество его веры — почему такие противоположные результаты давало умное делание у него и, скажем, у преп. Иова Почаевского? Мне кажется, вся сложность вопроса произошла из привычки историков к латинскому, будто бы обязательному, «антиисихазму». В действительности же, как в XIV в. одним из главных врагов Православия стал исихаст и когда-то ученик св. Григория Паламы — Акиндин, так и в XVII в. Это может удивлять только тогда, когда аскетическое учение мыслится независимым от догматического. Однако, аскетика «Добротолюбия» в ее неискаженном виде, засвидетельствованная опытом святых, — это лишь выраженная на языке образа жизни обязательная для всех ищущих спасения догматика Православия. Об этом и написал свои «Триады в защиту священо-безмолвствующию» св. Григорий Палама. Изучение аскетики «ориентализирующего» крыла униатов позволяет понять это глубже, в чем несомненное значение трудов С. Сеньк.

2. Новый труд Антонио Риго состоит почти целиком из итальянских переводов греческих Отцов. Тем не менее, эти переводы дают многое для понимания оригинальных текстов — и не только на уровне содержания (благодаря комментариям), но и на уровне текстологии. Во многих случаях автор представил необходимый этап исследования текста перед его критическим изданием. Ниже мы остановимся на некоторых моментах, значение которых не ограничивается целями популяризации.

«Введение» (с. 7–33) дает общий очерк поздневизантийской исихастской традиции, который выгодно отличается не только уче-

том всех новейших данных, но и вниманием к таким немаловажным, но часто упускаемым из виду моментам, как, например, режим питания и труда. Для желающего представить себе исихазм на практике эти моменты едва ли не важнее, чем подробности собственно молитвенных состояний (ср., в связи с этим, книгу преп. Паисия «Крины сельные, или цветы прекрасные»). Быть может, устав псалмопения на Афоне представлял более сложную картину, чем это кажется автору, который цитирует русского паломника Дорофея (XIII в.) и Карейский типик св. Саввы Сербского (XII в.) в pendant к св. Григорию Синаиту (с. 24: первый говорит о вычитывании половины псалтири ежесуточно, а второй предписывает для келлиотов — всю целиком). В действительности очень продолжительное псалмопение в течение суток (псалтирь целиком и более) было установлено древними египетскими уставами и их производными, которые были весьма распространены в XII–XIII вв. Что же касается практики многочасовых занятий исключительно молитвой Иисусовой, то она была им альтернативна, так что у св. Григория Синаита можно усмотреть даже полемику против нее. Это не удивляет, если вспомнить о происхождении самой молитвы Иисусовой из постоянного чтения псалмов наизусть (подробно см.: В. М. Лурье. Славянское «Сказание о Псалтири» и его историко-литургическое значение // BS, 1996, т. 57, с. 140–155).

Состав подборки переводов отчасти следует из «Добротолюбия», отчасти — из истории споров XIV в. (подборка из «Триад» св. Григория шире, включен июньский Томос 1341 г. и соответствующая часть Синодика в Неделю Православия). Наличие критических изданий XX в. позволило расширить, сравнительно с «Добротолюбием», агиографический материал, а также более представительно выбрать тексты св. Феопимия Филладельфийского. Всё это делает подборку важной не только для восприятия чисто аскетической и практической стороны традиции, но также для понимания ее догматических основ и канонического статуса в целостном Предании Церкви.

Много места занимают извлечения из «Триад» св. Григория Паламы (с. 125–155). По ним, отчасти, можно предполагать, что готовящийся в настоящее время А. Риго полный комментированный перевод «Триад»

станет незаменимым пособием для всякого исследователя.

Отметим еще достижения автора в изучении истории текстов. Перевод трактата св. Никифора Уединенника (с. 47–60) сделан не по дефектному и лакунированному изданию «Добротолюбия», а непосредственно по основным рукописям (автор готовит критическое издание). Перевод наставления св. Филофея Коккина «К ревностному монарху, о том, како пребывать в келлии» (с. 175–180) сделан по рукописи, т. к. текст не издан. Свв. Каллист и Игнатий Ксанфопулы представлены не только по выдержкам известных из «Добротолюбия» «Глав...», но также и переводом изданного извлечения «Из послания... к Иосафату затворнику и безмолвнику в монастырь св. Саввы в Палестине» (с. 202–203), причем предложена идентификация адресата (как PLP 8894). Известное в печати под именем одного св. Каллиста сочинение «О плодах молитвы умных и сердечных» (редакторское название, данное преп. Никодимом Святогорцем), атрибутировано, на основании рукописной традиции, вместе свв. Каллисту и Игнатию (с названием «Тех же святых отец наших»).

Наконец, знаменитое «Слово о трех образах молитвы», которым открывается подборка, предварено атрибутированными в рукописи св. Симеону Новому Богослову стихами о божественном свете (с. 37). Эти стихи были изданы прежде под именем св. Иоанна Златоуста (*I. B. Pitra. Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Roma, 1868, II, p. 170*), но А. Риго, вслед за многими рукописями, относит их к настоящему «Слову...». Кстати, эти стихи, столь типичные стилистически и тематически для св. Симеона, должны бы дать лишний довод в пользу атрибуции тому же святому и всего «Слова...» (ср. нашу полемику с А. Риго: BB, 1994, 55, с. 232–233). В настоящей работе никаких доводов против подлинности традиционной атрибуции не прибавилось (ср. еще с. 16–17). В то же время данные последних лет делают еще менее убедительным прежний единственный довод А. Риго против датировки «Слова...» ранее XII в. В свое время он основывался на том, что описываемые там внешние приемы сосредоточения не были известны в византийском мире раньше и, как он старался доказать, были заимствованы именно в XIII в. Сейчас А. Риго ограничивается простой констатацией сход-

ства с некоторыми приемами йогов и мусульман, отмечая, что вопрос неясен и нуждается в дальнейшем изучении (с. 16). Позволим себе замечание по этому поводу. Основание для него дает новое издание и исследование трактата Варфоломея Эдесского (не учитывается в кн.: P. Eleuteri, A. Rigo. Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo. Venezia 1993, p. 54–55, n. 101 (Ricerche. Collana della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Venezia)).

## Приложение

Антиисламский трактат Варфоломея Эдесского как источник по истории исихастской традиции (в связи с новой публикацией: *Bartholomaios von Edessa. Confutatio Agareni / Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von K.-P. Todt. Würzburg: Corpus Islamo-Christianum. 1988, Series graeca, 2).*

Предлагавшаяся А. Риго датировка «Слова о грех образех молитвы» зависела от датировки мусульманской практики «зикр» («памятование»), как она описана у Варфоломея Эдесского. Новизна описанного в «Слове...» способа молитвы заключалась, особенно, в сидячем положении молящегося; в то же время, о сидячем положении мусульман упоминал и Варфоломей Эдесский. Некритически принимая датировку трактата последнего XIII в., А. Риго заключал отсюда о столь же позднем изобретении этого способа молиться и его заимствовании христианами от мусульман, что, разумеется, исключало атрибуцию «Слова...» преп. Симеону. Сегодня к этой теме следует вернуться вновь, опираясь на работу К.-П. Тодта. Эта работа важна и для уточнения некоторых других подробностей истории исихастской традиции.

1. Эпизод с описанием практики «зикр» (гл. 52, с. 68/69–70/71 (текст/пер.)). Эпизод вводится в контексте известного предания о Багире (в тексте Παχυράς) — несторианском монахе, обучившем Магомета основам своих еретических представлений о Христе. Варфоломей называет Багиру «исихастом»! Впрочем, не говорится, чтобы Багира обучал Магомета какой-либо аскетической практике. Затем рассказывается, как вернувшийся к своим Магомет, «сидя» окруженный «сидящими» арабами, начал с ними беседовать — и тут испытал

свой припадок (по описанию подобный эпилептическому). Варфоломей говорит, что это было так же, как и сейчас «у вас», т. е. у мусульман, действующ «форакиды». Действия последних описываются подробно: это известный, и почти исконный в исламе, экстатический танец дервишей, который, действительно, начинается из сидячего положения; С. Врионис еще раньше заметил, что «форакиды» образованы от араб. мн. ч. fuqarā' от «факир» (см. комментарий, с. 161–162). Итак, допущение возможности заимствования исламской практики «зикр» византийскими исихастами требовало бы признания влияния на исихастов мусульманских факиров. Что касается сходства в способе молитвы, то оно крайне незначительно: сидячее положение тела — главная особенность нового психосоматического способа — для факиров было малозначущим моментом: их танец, стимулированный разными возбуждающими средствами вроде музыкальных инструментов и алкоголя (о чем упоминает Варфоломей), являл собой полную противоположность молитве безмолвников. Это не позволяет соотнести рассказ о факирах даже с «исихазмом» Багиры. Поэтому, как ни датировать трактат Варфоломея, для датировки «Слова...» он ничего не дает, и, следовательно, не остается ни одного возражения против единогласного свидетельства рукописей, приписывающих это «Слово...» преп. Симеону Новому Богослову. (Что касается датировки трактата, то издателю удалось установить terminus ante quem — начало XIII в., и post quem — 1055 г.; год рождения автора — до 1146 г.; с. XXXIX–XLVI.)

2. Еще одним темным местом трактата остается термин ζεχυτής, представленный как арабский эквивалент термина «исихаст» (с. 50/51: этот «исихаст» явился к эмиру Алеппо просить у него милостыни во имя каждого из 124000 исламских пророков отдельно, на что эмир согласился при условии, что каждый пророк будет назван по имени). К.-П. Тодт считает вероятными обе реконструкции арабского оригинала термина, предлагавшиеся прежде, — от zindiq «еретик» (H. Beck, 1937) и от zakāt «милостыня» (A. Abel, 1973) (с. 150; относительно первого объяснения отмечается все же еще слишком слабое сходство с греческой формой), но предлагает и свое собственное — от zuhdi (от zahada «затворяться»; там же). Последнее по смыслу сходно с нашим объяснением (ВВ, 1994, 55, с. 233), которое попыта-

емся обосновать более строго. Как отметил А. Абель, Варфоломей обнаруживает известное знакомство с арабским языком, которое проявляется в достаточно точной греческой (с учетом тогдашнего греческого произношения) транскрипции терминов (*A. Abel. La «Réfutation d'un Agarène» de Barthélémy d'Edesse // Studia Islamica, 1973, 37. 5–26, p. 22–23; ср. рецензир. изд., с. XLVII–XLVIII*). Правда, нет точной уверенности, что арабское произношение, на которое ориентировался Варфоломей, было сирийским (интересующий нас эпизод имел место в Алеппо, родом Варфоломей был из Эдессы; однако место написания трактата точно установить нельзя (с. XXXI). Что касается греческого окончания *-της*, то Варфоломей часто приставляет его к транскрипциям арабских слов (ср. особ. с. 149–150, по поводу его форм *χαλιπίτης* «[эмир] Алеппо» и *χαλιφάτης* «халиф»). Все это делает оправданным поиск точного арабского прототипа и для интересующего нас термина. С учетом произношения в разных арабских диалектах ζ может соответствовать арабским *z, ʒ, ʒ, ʒ, a, χ* — *k, q, h, h* и только [п] — однозначно п. Тем не менее это не создает большого числа вариантов, т. к. только два арабских корня удовлетворяют заданной последовательности согласных: *zpq* и *zph*. Последний имеет значение «прогоркать» и т. п. и вряд ли может нам подойти. Остается первый — со значением «заключаться, затворяться», что дает для *ζεχυήτης* в качестве прототипа форму *zanqūu-un*, которая была бы точной калькой греческого *ἐχχυήτος* «затворник». Правда, эта форма отсутствует в словарях, но морфологически она возможна. Вполне вероятно ее появление не в мусульманской, а в арабо-христианской (мелькитской) среде именно как кальки распространенного греческого термина. В то же время, надо учесть, что лексикографическое изучение мелькитской арабоязычной литературы, большей частью неизданной, почти и не начиналось. Сколь ни мало значение подобных историй отдельных терминов, но об арабоязычной части православного мира мы знаем пока столь мало, что даже этим не приходится пренебрегать.

*В. М. Лурье*

**Byzantine Magic**  
/Ed. by Henry Maguire /  
(Dumbarton Oaks Research Library  
and Collection).  
Washington, DC,  
1995, 187 p.

Настоящий сборник явился итогом коллоквиума, посвященного теории и практике византийской магии и проходившего в феврале 1993 г. в стенах американского византологического центра в Дамбартон Оукс. Тема этого коллективного проекта американских исследователей нова для традиционной византистики. Оккультная, параллельная христианской картина мира византийцев («мир суеврий») долго оставалась в тени, несмотря на многочисленные (даже ставшие привычными) штудии медиевистов на эту тему. Мир византийской магии и суеврий как правило не становился объектом целостного подхода и рассматривался (вряд ли оправданно) либо в контексте «религиозной жизни», либо «истории науки» (астрологии, медицины), либо «истории быта и нравов». Так что переосмысление византийской магии как целостного и самоценного культурного феномена, содержащееся в самом замысле американских исследователей, представляется давно назревшим и своевременным.

По своим задачам и композиции книга близка к хорошо известному для отечественного читателя жанру «коллективных монографий». Отдельные главы-статьи, вошедшие в сборник, призваны осветить феномен византийской магии в наиболее существенных, по мнению составителя Г. Магваера, ракурсах и на возможно более широком материале. Первая глава («Отцы Церкви и „дурной глаз“», М. Дики) разбирает раннюю богословскую интерпретацию распространенного суеврия относительно магической силы злого человека; на этом частном примере показано, как богословы пытались перетолковать старые и устойчивые суеврия в терминах христианского богословствования. Две следующие главы обсуждают проблему магических объектов: Дж. Расселл исследует археологический контекст проблемы на примере повседневных магических объектов из ранневизантийского поселения Анемурий (Исаврия), показывая, что именно массовые археологические наход-