

От безмолвия внутреннего к безмолвию общественному: социальные последствия одного духовного выбора

Мазур-Матусевич Е.,
Фербенкс, США

Аннотация: В данной статье речь пойдет о феномене коллективного или общественного безмолвия как результата определенного исторического выбора культуры, в данном случае православной вообще и русской в частности. Целью статьи является показать, что в формирующий период своей истории русская культура, в лице своей духовной элиты, выбрала путь безмолвия (социальной немоты), который в дальнейшем определил общее отношение к дискурсивному слову в обществе.

Ключевые слова: молчание, дискурсивная речь, немота, общество, православие, католичество.

Человек, лишенный права сказать нет, становится рабом.

Альбер Камю¹

Речь пойдет о феномене коллективного или общественного безмолвия как результате определенного исторического выбора, осуществленного культурой, в данном случае, православной вообще и русской в частности. Цель статьи – показать, что в решающий период своей истории русская культура в лице духовной элиты выбрала путь безмолвия (социальной немоты), который в дальнейшем определил доминанту отношения к дискурсивному слову в обществе. Под социальной немотой здесь понимается отсутствие общественного мнения, основанное на недоверии абсолютного большинства членов общества к логически выраженной мысли. Необходимо с самого начала уяснить, что «деловито-ровная речь “здравого ума”»² находится в жесткой оппозиции ко всем без исключения формам мифопоэтического языка, будь они индивидуальными (авторскими) или фольклорными (анонимными). Другими словами, наличие в обществе богатой поэтической, песенной, эпической, театральной, комедийной или других форм мифопоэтической языковой традиции никак

¹ Camus A. Manifeste aux hommes libres. Цит. по: Onfray M.. L'Ordre Libertaire d'Albert Camus. P., 2012. P. 329.

² Малявин В.В. Россия между Востоком и Западом: третий путь? // <http://old.russ.ru/antolog/inoe/maljav.htm#s2>. С. 3.

не влияет на оценку места и роли дискурсивной речи в данном социуме. Такое понимание общественного безмолвия явствует уже из внимательного чтения пушкинского «Бориса Годунова», завершающегося знаменитой и часто цитируемой формулой «народ безмолвствует». В пьесе есть множество указаний на то, что народное безмолвие отнюдь не беззвучно. «Борис Годунов» наполнен звуками, которые выражают эмоциональное отношение людей к происходящему, но не являются дискурсивно оформленной речью. Так, народ здесь молит (27 упоминаний), плачет (плач и слезы упоминаются 19 раз), вопит (5 раз), кричит (3 раза), рыдает (2 раза) и воет (2 раза). Пушкин словно дает понять, что «Н а р о д (на коленях. Вой и плач)» в самом начале и финальное «Народ безмолвствует» не только не противоречат друг другу, но являются естественными взаимодополняющими составляющими общей речевой характеристики народа в пьесе³. Народное безмолвие коррелирует не с отсутствием звука вообще, а с отсутствием рациональной речи, построенной на доводах разума.

Разумеется, можно сказать, что простой народ всегда и везде если не нем, то косноязычен. Так, А.Я.Гуревич, исследователь западного Средневековья, говорил о молчаливом большинстве в истории, чью жизнь мы можем реконструировать только по догадкам, т.к. оно не оставило письменных источников⁴. Но отсюда не следует, что это так называемое молчаливое большинство не могло быть – и не было – большинством *слушающим* и внимающим. Именно на этом хотелось бы сосредоточить внимание. Слышать внятную, обращенную к себе речь есть необходимое условие для того, чтобы заговорить самому. Разве не так учится говорить ребенок? Сначала он только слышит, потом слушает, лопочет, позднее начинает говорить ясно, а со временем и задавать вопросы. Если с ребенком никто не говорит, он, как известно, никогда не заговорит сам. Он останется немым или будет издавать нечленораздельные звуки. Так, возможно, происходит и в культуре: необразованный слой населения не обретет «общепонятное слово логически ясной истины»⁵, если не слышит такого слова, обращенного к себе. Членораздельную речь, обращенную к этому слою, вырабатывает «высоколобая», как любил выражаться Гуревич, элита⁶. Поэтому, возможно, корни социальной немоты

³ Пушкин А.С. Борис Годунов // <http://prozaik.in/aleksandr-pushkin-boris-godunov.html?page=2>.

⁴ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

⁵ Малявин В.В. Россия между Востоком и Западом: третий путь?

⁶ Гуревич А.Я. Личность в контексте культуры //, <http://rl-online.ru/articles/2-03/126.html>: «Глубоко ошибочно искать симптомы индивидуального сознания, оставаясь исключительно на уровне "высоколобых". Текст, в котором эксплицитно постулируется мысль о человеческой личности, возник не в кельях философов-схоластов и не в ученых диспутах Сорбонны, — этот текст явился плодом усилий проповедника, который обращался к толпам бюргеров и мужиков и говорил с ними, прибегая к системе понятий, доступных их сознанию. Традиционное сосредоточение на одних лишь сочинениях элитарной

следует искать не только в климате, географии и истории России, но и в духовной ориентации ее элиты. Поставим вопрос иначе. Откуда взялось западное «немолчание», европейская разговорчивость, выражающаяся в навязчивом желании все обговорить, сформулировать, облечь в слова и дефиниции?

То, что сейчас принято называть аргументативным дискурсом, т. е. тип речи, основанный на доказываемых утверждениях, был выработан высокой культурой Средневековья. Католическая церковь породила интеллектуальную элиту, для которой владение словом стало профессией, а привычка слышать свой голос и делиться им — необходимостью. В школе при монастыре монах формировался не только через молитву, пост и послушание, но и через обретение дара творческой речи. Конечно, речь эта имела значительные ограничения и находилась в жестких рамках традиции. Но все же средневековые монахи не только пассивно воспринимали язык, в данном случае латинский, и литературу, в данном случае античную, не только переписывали, усваивали и были способны воспроизвести комментарии отцов церкви и богословские трактаты, но и могли внести в эту культуру свою лепту. Это я и называю обретением творческой речи. Такая речь использовалась в западном христианстве для проповеди, для полемики по сложным богословским вопросам, в университетских диспутах. Эти три типа речи взаимопроницаемы и взаимосвязаны; все они включают элемент импровизации, выражавшей творческую сторону личности автора. Именно поэтому особо одаренных проповедников иногда ходили слушать в другой город. Им подражали, за ними записывали, как, например, в случае с Иоганном Гейлером Кайзербергским (1445-1510), чьи проповеди сохранили друзья и чья кафедра с изображением его маленькой собачки до сих пор находится в страсбургском соборе. Все три названных типа речи дают выход индивидуальному слову как выражению высокой культуры данного периода. Разумеется, не стоит преувеличивать индивидуальность этого голоса, но и отрицать колоссальную важность такой традиции ни в коем случае нельзя.

Вышедший из монастыря средневековый университет был крайне шумным и говорливым местом. Судя по описаниям, или, скорее, жалобам современников, студенты и профессора молчали только во сне. Каждый школяр, желавший обрести ученую степень, должен был научиться говорить профессионально, обрести членораздельную речь. Основным методом обретения такой речи была подготовка к

публичным, открытым диспутам и участие в них. Диспут имел три составляющие: доктор богословия предлагал соискателю ученой степени вопрос (*quaestio*); кандидат выдвигал свой ответ (*respondens*), а соученики кандидата — возможные возражения (*opponentes*). Даже кандидаты на степень бакалавра (начальную) могли участвовать вместе с маститыми профессорами в процессе соискания более высоких степеней, таким образом изучая и применяя правила экспозиции, аргументации и защиты⁷. Диспуты проводились в обширных помещениях — например, в соборе Парижской Богоматери. Организация публичных диспутов была сложной и многоступенчатой: посещение кандидатами канцлера университета, клятвы, официальные речи, ритуальные жесты и слова, подарки и празднества. О диспутах объявлялось заранее устно и письменно. Такие объявления, написанные от руки или, позже, напечатанные, не только развешивались и оглашались в общественных местах, но, судя по всему, циркулировали внутри и за пределами университета. Публичность диспутов, ставшая традицией, сохранится и в эпоху Возрождения. Так, в 1586 г. адвокат Рауль Кайе объявил о своем предстоящем диспуте с Джордано Бруно, читавшем в то время лекции в колледже де Комбре, посредством объявлений (*affiches*), распространенных в общественных местах⁸. Особо бурные диспуты втягивали в свою орбиту весь город, а церемонии присвоения ученой степени праздновались с большим размахом⁹. Торжественность и общественный резонанс, сопровождавшие ученые диспуты, закрепляли высочайший престиж, которым пользовалась схоластика в средневековом обществе. Само слово «схоластика» означает ученость, а схоластический дискурс — особую форму ученой речи, восходящую к Аристотелю и основанную на искусстве логической аргументации. Недаром протестантские богословы Нового времени, отвергнувшие средневековую схоластику, начали почти тут же создавать свою собственную. В XVI в. в странах протестантской Европы богословские сражения, «*cette bataille divine de la théologie*»¹⁰, отнюдь не потеряют своего значения и будут проходить все в той же форме публичных диспутов¹¹.

⁷ Amalou Thierry. Les disputes académiques et l'espace public parisien au xvie siècle. // *Les Universités dans la ville, XVIe-XVIIIe siècle*. Rennes, 2013. P.179 - 215. См. также: Thurot C. De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au Moyen Age. P., 1850.

⁸ Auvray L. Giordano Bruno à Paris d'après le témoignage d'un contemporain (1585-1586) // *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*. 1900. xxvii, P. 300.

⁹ Weijers O. Questions disputées et questions scolastiques à la faculté des arts // *La Méthode de Gersonide*. P., 2003. P.136.

¹⁰ Belleforest F. de. La Cosmographie universelle de tout le monde. P., 1575. P.190.

¹¹ Le Cam J.-L. École, université et affrontements religieux dans le Saint-Empire // *Les Affrontements religieux en Europe*. P., 2009. P. 177-180 ; Fluckiger F. Le Choix de religion. Le rôle de l'autorité politique dans les disputes religieuses des années 1520 // *Revue suisse d'histoire*. 2010. 60/3 P. 277-301.

Диспуты, устные и письменные, в форме посланий, обращений, памфлетов и трактатов, составляли значительную часть деятельности новоиспеченного богослова и после защиты. Кроме того, университетские профессора сочиняли проповеди – это входило в круг их прямых обязанностей. При этом проповеди для разных аудиторий сочинялись на разных языках: на латыни для университетской публики, на французском для всех остальных, включая королевский двор. Так поступал, в частности, канцлер Сорбонны Жан Жерсон (1363-1429). Несмотря на вполне сознательное желание разделять жанры, Жерсон в своих проповедях и трактатах неизбежно смешивал темы. Этот прекрасный оратор, подражавший Петrarке, не мог удержаться от упоминаний о Сократе, Зеноне или Цицероне, обращаясь к простым парижанам¹². Плоды его красноречия и эрудиции становились, таким образом, достоянием широкой публики. И не только парижской: Жерсон часто ездил в другие города, проповедовал, встречался не только с клириками, но и с обычными, неграмотными прихожанами и прихожанками. Знаменитый канцлер оставил подробные описания некоторых таких встреч. Из них видно, что его «немые» слушатели не были глухими. Самые талантливые, цепкие, энергичные отчасти усваивали язык высокой культуры, спускавшийся таким образом в разные социальные слои. Я имею в виду не только низы общества, но и аристократию, изначально неграмотную, королевский двор, богатых горожан, торговцев и ремесленников – всех, кто, в отличие от духовных лиц, не получил формального образования. Что же, и сам Жерсон был сыном крестьянина, усвоившим благодаря личному таланту, работоспособности и целеустремленности язык высокой культуры. Более того, став советником короля и крупнейшим богословом своего времени, сыгравшим решающую роль в прекращении Великой Схизмы (1378-1417), Жерсон оставил во французском языке яркий личный след, значение которого еще не до конца оценено. Он навсегда изменил «высоколобый» язык, введя в него примеры и метафоры из речи простолюдинов, к которым принадлежал сам. Таким образом, через проповеди и публичные, открытые дебаты «высокая», оформленная речь становилась хотя бы отчасти доступна остальным. Нельзя, однако, забывать важное исходное обстоятельство: для этого надо было, чтобы ученый дискурсивный язык, потребность в нем, место для него в культуре существовали в принципе.

Проповедь и диспуты не были единственными формами распространения аргументативного дискурса. Он распространялся и через средневековый уличный

¹² *Gerson J. Œuvres complètes de Gerson. P., 1960-73. V.I – X. V VII. P. 2 P. 1123-1125.*

театр, где язык клириков широко использовался и пародировался в фарсах и моралите (коротких пьесах нравоучительного характера). Это было вполне естественно, ведь такие пьесы обычно сочинялись самими же клириками, писавшими о том, что было им близко и хорошо известно, — чаще всего о себе и о своих братьях, — но на потеху всем горожанам. Средневековый театр был поистине народным, открытым, общедоступным и демократичным, но тон в нем задавали именно клирики. Примером использования ученого языка в народном театре может служить знаменитый «Фарс о Патлене», где главный герой, адвокат Патлен, пытается обмануть простака, но тот, переняв его же метод, обводит его вокруг пальца. Да и студенты средневековых университетов обычно жили не в изоляции: богатая латинизированная речь средневековых школяров-дебоширов (вспомним Франсуа Вийона) вливалась в язык парижских трактиров, харчевен и тюрем.

Для нас важно то, что элита в Западной Европе имела профессиональный навык изощренной речи, который постоянно и сознательно культивировала. Само влияние университетов и ученых клириков, этих средневековых интеллектуалов, как их впервые назвал Жак Ле Гофф, основывалось на владении словом. Королевская власть таким умением не обладала и нуждалась в дискурсивных навыках элиты во внешней и внутренней политике (для важных переговоров король посылает университетскую делегацию, — например, к авиньонскому папе или на Констанцский Собор) и в образовании (юным принцам нужны были наставники). Престиж университета будет непрерывно расти, и это побуждает к созданию новых европейских университетов, призванных соперничать с французской монополией на ученость. Именно таковы многочисленные университеты, возникшие в XIV-XVI вв. в германских землях: Гейдельберге (1368), Эрфурте (1389), Лейпциге (1409), Ростоке (1419) и многих других городах, включая созданный в 1502 г. маленький университет Виттенберга, ставший знаменитым благодаря одному из своих профессоров, Мартину Лютеру.

Речевое доминирование интеллектуальной элиты пугало и раздражало. Ей могли угрожать, ее могли ненавидеть, но с ней не могли не считаться. Король и придворные регулярно выслушивали ученые наставления университетских богословов. Терпение первых и дерзость последних поражают и сейчас. Так, 5 ноября 1405 г. Жерсон от имени университета устроил прилюдную выволочку королеве Изабелле Баварской, брату короля Людовику Орлеанскому и самому монарху за недостойное поведение и растрату государственной казны.

Слово, безусловно, палка о двух концах, оно могло становиться также орудием давления, пытки и убийства. Та же разговорчивая европейская культура породила и чудовищную бюрократию инквизиции, и полемику эпохи Реформации, вылившуюся в кровавую бойню. Процесс Жанны д'Арк занимает четырнадцать томов, увековечивших словесное изуверство ее мучителей. Неграмотную Жанну терзали силлогизмами и ловили на отсутствии логики. В то же время сам инквизиционный процесс обвинения и защиты невольно служил распространению аргументативной техники. Так, во время процессов инквизиции в Англии обвиняемым предоставлялась возможность ответить по всем пунктам обвинения. Интересно, что составленные обвиняемыми ответы написаны тем же языком, что и тексты обвинения. С появлением книгопечатания тексты обвиняемых иногда распространялись и публично зачитывались во время процесса над ними¹³. В данном случае речь идет не о нравственной стороне дела, не о том, хорошо ли владеть дискурсивным языком или плохо, а о том, как и откуда этот язык возник. А возник он из богословской традиции средневековых интеллектуалов, культивировавших искусства риторики и логики, то есть умение и желание выражаться ясно. Преемником этой традиции стал сын неграмотной и полунемой матери Альбер Камю, для которого борьба с несправедливостью означала, прежде всего, обретение дара речи «немыми», т. е. безгласным народом¹⁴. Именно из этой традиции выросло устойчивое и поныне западное представление о спасительной силе облечения мыслей в слова¹⁵.

Почему же русская элита в свое время не выработала собственного публичного логического слова? Ответу двумя словами и намеренно упрощенно: потому что не захотела. Возвращаясь к приведенному выше сравнению процесса овладения таким словом в обществе с тем, как учится говорить маленький ребенок, уместно привести цитату из книги современного православного апологета В.А. Сенкевича, выражающую суть духовного выбора России: «Развитием принципа молчания можно считать глоссологию, косноязычие, бормотание юродивого. Его слова сродни детскому языку, а детское "немствование" считалось в средние века [в России] средством общения с Богом»¹⁶. Даже если подробности и обстоятельства этого выбора и его последствий,

¹³ Gertz Genelle. Heresy Inquisition and Authorship: 1400-1560 // The Culture of Inquisition in Medieval England/ ed. Mary C. Flannery and Katie L. Walter, Cambridge, 2013.

¹⁴ Camus A.. Cahiers / Ed. Jacqueline Lévi-Valensi. P., 2002.

IV. P. 959. Ср. также : Onfray M. Op.cit. P. 56.

¹⁵ Ср.: Onfray M. Op.cit. P. 60: Найти спасение в словах. Изумительная власть слов, магия чтения, огромное спасительное могущество книг.

¹⁶ Сенкевич В.А. Молчание и пустота в истории культуры. СПб., 2008. С. 12.

может быть самые существенные, могут противоречить моим выводам, я склонна предполагать, что священное безмолвие, возобладавшее в русской ветви византийского православия, сыграло огромную роль в феномене русского молчания и в формировании русской культуры в целом¹⁷. Далее, как уже было сказано выше в применении к западному христианству, речь пойдет исключительно о социальных последствиях определенного культурного выбора, а не о моральном или духовном содержании аскетического подвига молчания.

Священное безмолвие, исихазм (от греч. «покой», «тишина») — древняя традиция духовной практики, составляющая одну из основ христианского аскетизма. Известно, что в первые века христианства подвиг молчания понимался одинаково на Востоке и на Западе¹⁸. Так, в некоторых католических обителях требовалось полное молчание, вследствие чего в монастырях возник язык жестов. Вопрос, в какой момент и при каких обстоятельствах эта ориентация западной церкви изменилась или, скорее, дополнилась (обет молчания существует в некоторых католических монастырях и сейчас) другой, «деятельной» ориентацией, выходит за рамки настоящей статьи. Здесь важно лишь напомнить о той доминирующей значимости, которую священное безмолвие обрело на христианском Востоке — сначала в Византии, а затем и в России.

Изначально исихазм — сугубо монашеская практика. Деление его на ветви — киновийную (общежительную), анахоретскую (пустынножительную) и скитскую (когда иноки имеют раздельное жительство, но совместное богослужение) — является делением внутренним и ничего в его монашеской сущности не меняет. В XIV в. развитие исихазма вышло на новый, теоретический уровень благодаря деятельности византийского святого Григория Паламы (1296-1359), богословски выразившим и обосновавшим исихазм как единое учение¹⁹. Учение Паламы легло в основу исихастского Возрождения в Византии XIV в. Для Востока значение св. Григория Паламы сравнимо с Фомой Аквинским для Запада²⁰.

¹⁷ В данном случае я согласна с Солженицыным: «Именно православность, а не имперская державность создала русский культурный тип» (Солженицын А. Россия в обвале. М., 1998. С. 187).

¹⁸ «Необходимо понять, что в течение многих столетий существовала единая христианская цивилизация, одна и та же для Востока и для Запада, и эта цивилизация родилась и развивалась на Востоке. Специфически западная цивилизация возникла гораздо позже» (Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация // Флоровский Г.В. Избр. богословские статьи. М., 2000. С. 219).

¹⁹ Абсолютное большинство православных и католических богословов признают несомненное преемство между «паламизмом» и более ранней традицией Церкви. См.: Halleux A. de (1929-1994). *Patrologie et Eucumenisme. Recueil d'etudes.* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93) Louvain, 1990.

²⁰ См.: Tillard J.-M. R. *L'Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas.* P., 1994.

Возрождение исихазма и активное выдвижение его на центральное место в византийском богословии проходило отнюдь не без борьбы. Дело в том, что в Византии, помимо мистической христианской, была и другая традиция, та, которую о. Герхард Подскальский назвал гуманистической, подразумевая при этом гуманитарную ученость и считая эту традицию лучшим, что было в Византии²¹. Образование в Византии, в отличие от Запада, было светским и производило много грамотных, образованных людей среди мирян, включая женщин, не говоря уже о монахах, духовенстве и бюрократии. Вся греческая литература – и художественная, и философская, – дошла до нас в византийских копиях, сохранных и переписанных в монастырских скрипториях. Кроме того, в Византии сохранялась классическая система образования, для которой было нормой знание античной истории, философии, литературы и поэзии. Обязательно изучались Гомер, Гесиод, Пиндар, Геродот, Аристофан, Эсхил, Софокл, Еврипид, Фукидид, Ксенофонт, Плутарх, и, естественно, Платон и Аристотель. Наряду с философией, литературой, историей и музыкой изучалась риторика — искусство убеждать с помощью красноречия, а также навыки ведения диспута, импровизации и декламации. Патриаршая Академия, риторические школы, мусейоны были школами высшей ступени, где обучали платоновской и неоплатоновской философии, комментированию и критике греческих текстов, составлению комментариев к сочинениям отцов церкви²². Престиж византийского образования был так высок, что в XIV-XV вв. в Италии считалось модным учиться в Константинополе²³. Необходимо, однако, заметить, что если в Западной Европе университеты создавались как свободные самоуправляемые корпорации профессоров и студентов со своим привилегиями и правами, а также, как говорилось выше, со своим отдельным мнением и правом голоса, то в Константинополе высшая школа всецело оставалась в подчинении императорской власти. Это обстоятельство, естественно, не способствовало формированию независимого общественного мнения.

Выразителем византийской традиции гуманизма в эпоху исихастского Возрождения стал монах Варлаам Калабрийский (в миру Бернардо Массари, ок. 1290-

²¹ См.: *Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.-15 Jh).* München, 1977.

²² «И хотя в Византии существовали школы для неимущих, для девочек, существовали формы стипендиальной поддержки талантливых учеников, образование никогда не было массовым. По оценкам византийских историков, в периоды стабильности общая численность образованных людей в империи не превышала 15 процентов населения» // http://godsby.ru/civilizations/obrazovanie_shkoly.html

²³ Дворкин А. : // <http://www.foma.ru/article/index.php?news=4823>

1348), грек, выросший на юге Италии²⁴. Принадлежа двум культурам, восточной и западной, Варлаам в совершенстве владел латынью, был знаком с Петраркой, которому преподавал греческий. Разносторонний эрудит и обаятельный человек, Варлаам был назначен профессором в Константинопольскую высшую школу. Решив ближе познакомиться с исихастами, Варлаам посетил Афон. То, что он увидел, глубоко его возмутило²⁵. «Варлаам был не в состоянии понять мистико-аскетической традиции Востока, и поэтому он критиковал ее», считал исследователь Григория Паламы о. Иоанн Мейендорф²⁶. Сугубо созерцательный тип подвижничества, который Варлаам увидел на Афоне, произвел на него неприятное и гнетущее впечатление своей полной отрешенностью от мира, неизвестной западному монашеству, жившему по преимуществу деятельной жизнью. Вот что он написал о своих встречах с исихастами: «Они посвятили меня в свои чудовищные и абсурдные верования, описывать которые унижительно для человека, обладающего хоть каким-то интеллектом или хоть малой каплей здравого смысла, — верования, являющиеся следствием ошибочных убеждений и пылкого воображения. Они сообщили мне об удивительном разлучении и воссоединении разума и души, о связи души с демоном, о различии между красным и белым светом, о разумных входах и выходах, производимых ноздрями при дыхании, о заслонах вокруг пупа и, наконец, о видении душой нашего Господа, каковое видение осязаемым образом и в полной сердечной уверенности происходит внутри пупа»²⁷.

Хотя нам неизвестно, с кем из молчальников конкретно разговаривал Варлаам, надо думать, что его должны были смутить показанные ему непривычные психосоматические упражнения (определенные позы, регулировка дыхания и т. д.), помогающие духовной сосредоточенности²⁸. Варлаам несколько раз встречался и с самим Паламой, но эти встречи только укрепили их разногласия. Возмущенный

²⁴ Sinkewicz R. E. The Solutions Addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context // *Mediaeval Studies*. 1981.43. P. 151-217.

²⁵ Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. », <http://www.sedmitza.ru/lib/text/434823/> В основе очерка Дворкина лежат следующие источники: Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas. NY., 2010; Meyendorff J. St. Gregory Palamas and the Orthodox Spirituality. NY., 1974; Obolensky D. The Byzantine Commonwealth Eastern Europe, 500-1453. L., 1999; Lossky V. In the Image and Likeness of God. NY., 1974; Lossky V. dimir. The Vision of God. Bedfordshire, 1973; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.

²⁶ http://ru.wikipedia.org/wiki/Варлаам_Калабрийский

²⁷ Послание 5, к Игнатию. См.: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие: (Конспекты лекций). Вильнюс, 1992. С. 336-337.

²⁸ Варлаам и его ученики были анафематствованы, а все их творения уничтожены, поэтому с воззрениями Варлаама мы знакомы только по цитатам, письмам и полемическим выпадам в трудах победившей стороны. Особое значение, которое православные мистики придают дыханию, фокусирование на груди или на сердце во время молитвы, роднит эту практику с йогой и другими восточными учениями.

Варлаам выступил с резкой богословской критикой исихазма и особенно световых созерцаний, достигаемых на высших этапах духовных состояний священного безмолвия. Конфликт между сторонниками и противниками исихазма разросся, и, подогретый, как всегда в таких случаях, политическими интересами, вылился фактически в гражданскую войну.

Надо заметить, что сам Палама был высокообразованным человеком. Выросший при дворе императора, он до 20 лет учился светским наукам в Константинопольской высшей школе, и даже прослыл знатоком Аристотеля. Платона он изучать не захотел, посчитав его писания несовместимыми с христианской верой. Удалившись на Афон, Григорий Палама продолжил там свое не только духовное, но и интеллектуальное образование, т. к. в этот период своей истории Афон был не только духовным, но и культурным центром Византии. Палама впоследствии стал образцовым епископом и оставил простые, ясные и глубокие по содержанию проповеди: «В сане архиепископа Фессалоникийского св. Григорий Палама проявил себя как выдающийся, глубокий и общедоступный проповедник. Сборник его «Бесед» свидетельствует о широте взглядов и интересов»²⁹. Но в данном случае важна не его личная образованность, а его позиция по отношению к светской образованности и античному знанию. А позиция эта, выразившая общую точку зрения исихастов, была негативной. По словам о. Иоанна Мейендорфа, «Григорий Палама строит всю полемику с Варлаамом Калабрийским на вопросе об „эллинской мудрости“, которую он рассматривает в качестве основного источника ошибок Варлаама»³⁰. Современный исследователь паламизма Василий Лурье в целом принимает критику исихазма как «элемента торможения», которому «органически свойственен дух обскурантизма и самодостаточности и, следовательно, непримиримости», поскольку «абсолютная истина не может не претендовать на абсолютную исключительность»³¹. Так, сама природа священного безмолвия делает практически невозможными любые попытки найти точки соприкосновения между ним и западным богословием, поскольку таковые вольно или невольно приводят к

²⁹ Мейендорф И. Православие и современный мир. Минск, 1995.

³⁰ Википедия: «Варлаам Калабрийский». См. сноску 14.

³¹ Лурье Вй. **Исихазм XVII-XIX вв. и наследие св. Григория Паламы**. Послесловие к изданию отца Иоанна Мейендорфа // Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И.П.Медведева и В.М.Лурье В.М. Изд. второе, исправленное и дополненное для русского перевода. СПб., 1997: «Что касается обвинения исихастов в тенденции к обскурантизму, то повод к нему есть: исихазм не допускает черпать во внешних науках основу для веры и мировоззрения, во всем же остальном он не связывает. Естественно, что в условиях, когда получение образования сопряжено с большими опасностями для веры и благочестия, лучше пожертвовать образованием». http://krotov.info/libr_min/12_lur/rye_13.htm#61

релятивизации и, соответственно, к отрицанию реальности мистического опыта, на котором основаны догматы исихазма.

Самый важный собор, почти приравненный по своему авторитету к Вселенским и призванный решить спор об исихазме, состоялся в июле 1351 г. Собор ознаменовался полной победой исихазма и объявлением учения св. Григория Паламы истинным вероучением. Победа паламизма имела значительные последствия, главными из которых стали расширение и абсолютизация его влияния: «В лице Паламы Византийская Церковь породила не только духовного вождя в узко монашеском смысле, но также проповедника духовного возрождения всего общества: понятно, почему ученики Паламы сыграли такую большую историческую роль и вне ограниченных пределов упадочной Византийской империи»³².

Учение Паламы во многом определяет не только церковную, но и светскую историю Византии³³. Последнее крайне важно. Принятие паламизма в качестве основной линии Церкви означало победу монашеской партии, а поражение Варлаама — конец сильного латинского влияния XII и XIII вв. Теперь ведущим интеллектуальным фактором в жизни византийского общества стало консервативное влияние монашества, и церковное предание признается единственно надежным путем к познанию сущего. Эта победа также привела к тому, что исихазм начал «продумывать и воплощать заложенные в нем универсалистские потенции», то есть прилагать свой духовный, изначально сугубо монашеский, опыт, ко всем аспектам жизни человека и общества: «Исихастская практика выходила за пределы монашеской среды, и в исихазме обнаруживалась природа не частной монашеской методики, но общеантропологической стратегии»³⁴. Начинает происходить то, что В.А.Сенкевич удачно назвал мировоззренческой абсолютизацией молчания³⁵. С этого момента исихастское движение начинает быстро распространяться во всех православных странах, становясь тем связующим звеном между православными монахами всего «византийского содружества», которое определяло лицо «православной духовности» в течение нескольких дальнейших столетий. Самым сильным и содержательно богатым

³² Мейендорф И. Православие и современный мир. Минск, 1995 (http://krotov.info/library/13_m/ey/yendorf_018.htm).

³³ Хоружий С.С. Статьи для Энциклопедии философских наук (<http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>).

³⁴ Там же.

³⁵ Сенкевич В.А. Молчание и пустота в истории культуры. С. 9: «С Византии началось многокачественное и противоречивое развитие понятие «молчания», где мы обнаружим развертывание богатства его значений и мировоззренческую абсолютизацию».

исихастское движение было в Румынии и Бессарабии³⁶. Через святого Евфимия, патриарха Тырновского (1375-1393), писания св. Григория Паламы начали распространяться и в славянском мире. В Московской Руси XIV-XVI вв. исихазм превратился в широкое явление, охватывающее не только духовную практику, но и культуру, социальную жизнь, даже государственное строительство³⁷. К этому движению относятся Сергей Радонежский, Феофан Грек, Андрей Рублев, Дионисий, прп. Нил Сорский, и прп. Максим Грек. Необходимо, однако, заметить, что ситуация в странах византийского влияния отличалась от ситуации в самой Византии. Несмотря на османское иго, Греция сохранила духовную преемственность с исихазмом, но, как пишет Василий Лурье, практически утратила интеллектуальную, т. к. в среде греческого монашества не находилось достаточно ученых книжников, которые могли бы создать великие богословские труды или подготовить издания отцов церкви. России в этом смысле утрачивать было особенно нечего. Из византийских мыслителей в славянском мире повышенным вниманием пользовался Иоанн Дамаскин, чей «Источник знания» вошел в орбиту славянского языка уже через болгарский перевод, выполненный царем Симеоном (893–927), воспитанником одной из лучших византийских школ и знатока Аристотеля. Будучи блестяще образованным человеком, Симеон, однако, ратовал за так называемый «монастырский» тип образования, который и станет основным в славянских странах византийского культурного региона. Характерные черты такого образования – разрыв с классическим наследием, индивидуальный способ передачи информации от учителя к ученику, повлекший за собой фактический отказ от «школьной» традиции изучения философии и богословия, а также примат религиозной литературы над светской³⁸. Благодаря этому подходу в русскую культуру органично вошли педагогические идеи Иоанна Златоуста, Василия Кесарийского, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и др. В древнерусской культуре также укрепился интерес к сочинениям

³⁶ В Румынии традиция исихазма оставалась живой даже при Чаушеску. «Патриарх» современного православного богословия о. Думитру Станилоэ (1902-1994), репрессированный при коммунистах, написал книгу о жизни и учении св. Григория Паламы (*Staniloae D. Viaoa oi Envaotatura sfuntlui Grigorie Palama. Sibiu. 1938*) и внес очень существенный вклад в понимание самых трудных вопросов учения св. Григория. См.: *Tachiaos A.-E. N. The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Rumanians in the XVIIIth century. Texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794). Thessalonica, 1966; reprint 1986; Nasturel P. Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654. Rome Pontifici Institutum Studiorum orientalium, 1986.*

³⁷ Хоружий С.С. Статьи для «Энциклопедии философских наук» // <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm>.

³⁸ Чумакова Т.В. Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. 2005. № 2. http://drevn.narod.ru/chumakova_aristotle.htm

Исаака Сирина, Диадокха Фотийского и Ионы Синайского³⁹. Классические же риторика и философия остались в целом за скобками культуры: «Что же касается младших православных культур, как русская культура, они в целом не унаследовали византийские навыки догматических контrovers. Таким образом, повышенный интерес к вопросам абстрактной вероучительной метафизики остается в мире православия по большей части греческой специальностью»⁴⁰.

Таким образом, собственно православной русской школы и своей интеллектуальной традиции в России не возникло, а с XVII в. высшее богословское образование православные почти всегда, да и то лишь в Малороссии, получали непосредственно из рук католиков⁴¹. Славяно-греко-латинская академия была основана только в 1685 г. Уровень образования приходских священников, выходцев из низших слоев общества, оставался вплоть до революции крайне неудовлетворительным⁴².

Необходимо оговориться: под влиянием исихазма имеется в виду прежде всего сама практика священного безмолвия, а не прямое ознакомление или официальное принятие учения Паламы Русской православной церковью и профессиональной богословской средой. Я не обсуждаю здесь вопрос, на который отвечает в своей работе Василий Лурье: насколько в России или в других православных странах помнили именно св. Григория Паламу. Тема сложных и запутанных отношений Русской Православной церкви с учением Паламы выходит за рамки данной статьи⁴³. В любом случае судить о чем-либо влиянии по прямым цитатам, упоминаниям имени, официальным документам или количеству изданий (особенно в эпоху, свободную от законов о плагиате и авторских правах) невозможно.

Так или иначе, никакой культурной альтернативы священному безмолвию в России не выработалось. Если одной из задач высшей константинопольской школы было освоение античного наследия, вне которого всерьез говорить о высшем образовании считалось невозможным, то в России этого наследия по естественным

³⁹ О русской иконе как визуально «закрепленном» молчании см.: *Сенкевич В.А.* Молчание и пустота в истории культуры. Глава «Введение в иконографию и богословие молчания».

⁴⁰ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 426-444 (http://ec-dejavu.ru/o/Orthodoxy_Aver.html).

⁴¹ «Внутри России проекты учреждения университета и приглашения западных ученых неизменно наталкивались на сопротивление духовенства. Руководство православной церкви упорно не желало допустить в Москву иноверных ученых. По словам современников, монахи говорили, что «земля Русская велика и обширна и ныне едина в вере, в обычаях и в речи; если же появятся иные языки, кроме родного, в стране возникнут распри и раздоры» (*Скрынников Р.Г.* Третий Рим. СПб., 1994. С. 182).

⁴² *Сапронов П.А.* Русская культура IX-XX веков. СПб., 2005. С. 287.

⁴³ Наиболее полный комментарий см. в Послесловии Василия Лурье к изданию отца Иоанна Мейендорфа «Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение».

причинам просто не было, а греки отчасти не пожелали, отчасти не сумели им поделиться. Кроме того, Россия взяла на себя роль Третьего Рима как раз в тот момент, когда Византия – незадолго до своего крушения, – провозгласила священное безмолвие своей программой. Просуществуй Византия дольше, эта программа, возможно, была бы изменена или дополнена чем-то еще⁴⁴. Но она пала, и доктрина священного безмолвия стала ее последним словом, благоговейно принятым в наследство Россией. Некнижный, как пишет Василий Лурье, исихазм пришел в Россию – и без того некнижную. Пришедшая извне программа молчания, освященная огромным престижем Византии, слилась с родной безъязыкостью. В русской культуре до Петра, неизменно молчаливой, молчание объединяло высшие и низкие слои московского общества, культурная дистанция между которыми была минимальной. Тот факт, что «культура бояр неизбежно тяготела к православной церковности, с одной стороны, и к полюсу фольклорной, с другой», делало ее практически неотличимой от культуры крестьян и большинства духовенства, а значит, столь же безмолвной: даже «боярство относилось к немствующим в культуре»⁴⁵.

Возрождение русского монашества XVIII-XIX вв. (Серафим Саровский, 1754/1759-1833, Герман Аляскинский, 1751-1836) так же происходило главным образом вне зависимости от богословских школ, но на основе двух разных традиций, ни одна из которых, и это надо подчеркнуть, не предполагала слишком глубокого изучения догматики. Из этих традиций довольно хорошо изучена лишь одна, более поздняя, — традиция прп. Паисия Величковского. Фактически она представляла собой славяно-румынское ответвление греческого движения молчальников, с которым была связана непосредственно, но из которого прп. Паисий последовательно исключил систематизированное изложение богословских понятий. Вторая, собственно русская некнижная традиция, восходящая к подвижникам-одиначкам второй половины XVII в.,

⁴⁴ Православные богословы убеждены, что незадолго до своего падения Византия близко подошла к созданию альтернативного и несравненно превосходящего западный тип культуры, «направленного к синтезу человеческого и Божественного» (*Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви*)// Седмица.RU_Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия». По Благословию Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла. Ту же идею высказывает и С.С. Хоружий (http://www.btrudy.ru/resources/BT33/233_Khoruzhy.pdf): «В Византии создавалась новая своеобразная модель культуры, отличная от западного Возрождения, которое в тот же период развивалось в Европе. Если европейский Ренессанс был по своим идеям, своей духовной направленности внецерковным и даже внерелигиозным, секулярным движением, то Исихастское Возрождение продвигалось к созданию модели христианской культуры. Однако крушение Византии оборвало этот процесс, когда он был еще далек от завершения. Через несколько столетий те же темы, проблемы и даже почти те же процессы появляются вновь, на этот раз в России». Итак, оба раза многообещающие попытки создать альтернативную христианскую культуру окончились катастрофично, и остается только удивляться этому совпадению.

⁴⁵ Сапронов П.А. Русская культура IX-XX веков. СПб., 2005. С. 162, 233, 240-241, 356.

иногда основывавшим монастыри, предполагала крайне суровые формы аскезы, напоминающие практики пустынников Сирии IV-VI вв. Для нас важно отметить, что слияние этих двух традиций привело к тому, что священное безмолвие превратилось в России в универсальное мерило духовности для всех случаев жизни⁴⁶.

Основные вехи русского исихастского возрождения – создание и распространение русского «Добротолюбия» (фундаментальный свод исихастских текстов, не раз пересматривавшийся, дополнявшийся и ставший базовым руководством для устройства православного сознания и жизни); создание влиятельных очагов исихазма (Оптина Пустынь, Валаам, Саров и др.); подвиги учителей русского исихазма — свв. Тихона Задонского, Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, Ксении Петербургской; а также становление новых, именно русских форм исихазма — странничества и, в особенности, старчества⁴⁷ – развивавших намеченную Паламой тенденцию к утверждению исихазма в качестве универсальной или, как было сказано выше, общеантропологической стратегии. Так, в русском старчестве – в отличие от древнего института старцев, бывших наставниками иноков в монастыре, – совершается выход исихазма в мир. К старцам массово обращаются люди из всех слоев общества и буквально по всем вопросам. Духовные врачи «принимают», «лечат» и «консультируют» страждущих. Их престиж огромен, их ответы не подвергаются сомнению. Само название славянофильского движения «Монастырь в миру» говорит само за себя. Если на Западе монахи шли в мир, чтобы активно участвовать в мирских делах через проповедь и благотворительность, то движение «Монастырь в миру» преследовало иные цели. Так же, как и во время исихастского Возрождения в Византии, «ключевым фактором в этом процессе был именно выход исихастской традиции в мир, широкое распространение и усвоение исихастской концепции обожения и исихастской практики непрестанной молитвы»⁴⁸.

Вероятно, есть закономерность в том, что исихастское возрождение в русском православии совпало с моментом обретения русской литературой дара речи. В силу ряда причин, из которых не последней, мне кажется, было как раз преобладание

⁴⁶ См.: Иером. Антоний (Святогорец). Жизнеописания афонских подвижников. XIX век, Джорданвилл: 1988 [репринт: М. 1994].

⁴⁷ Смирнов И.П. *Ното in via. Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности*. СПб., 2006. С. 236-250 (<http://ec-dejavu.ru/s-2/Strannichestvo.html>: «Что же касается Российской империи, то здесь странничество имело одновременно и жизнестроительный, и дискурсивный характер, нередко выпадая из церковно-государственной нормативности ...»).

⁴⁸ Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия (http://www.btrudy.ru/resources/BT33/233_Khoruzhy.pdf, 240).

созерцательно-мистического, обращенного скорее внутрь себя направления христианства, русская церковь и цвет ее монашества не ставили себе задач пастырского наставления населения. Сама пастырская деятельность православных священников была крайне затруднена, ибо к народу, вплоть до двадцатого века, обращались на не вполне понятном ему языке.

Проповедь, этот основной канал передачи информации от духовной элиты к массам, функционировал слабо. Кроме того, как замечает Георгий Федотов, «всякая постановка общественных целей для православной церкви отвергается как католический соблазн. Вопрос о правде — общественной правде — не поднимается, считается не подлежащим церковному суду»⁴⁹. Отсюда «благословление всякой власти, всех деяний этой власти»⁵⁰, и «бесконечная податливость Церкви не знающему границ давлению со стороны царя»⁵¹.

Комбинация факторов: священное молчание, мистическая отрешенность и, в силу этого, невмешательство лучших представителей православной церкви в общественную жизнь; инерция, лень и невежество остальных привели к тому, что решение задач просвещения и общественной деятельности фактически взяла на себя светская русская литература, ставшая, по выражению Владимира Кантора, для русского общества второй церковью⁵². Эту мысль выразил еще Рылеев: «О, нет! Нет выше ничего предназначения Поэта. Святая правда — долг его»⁵³. Духовная конкуренция церкви и литературы отразилась и в высказывании Гоголя, считавшего, что поэзия должна внести «в самые огрубелые уши святыню того, чего никакие силы и орудия не могут утвердить в человеке»⁵⁴. Но литература все же не церковь. То обстоятельство, что русская литература возникла как подражание литературе европейской, что элита, создавшая ее, сама была сформирована чужими, в прямом смысле иностранными, языками; что церковная и интеллектуальная традиции остались в целом друг другу

⁴⁹ Федотов Г.П. Святой Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928. С. 5.

⁵⁰ Там же. С. 5.

⁵¹ Сапронов П.А. Цит. соч. С. 389.

⁵² Кантор В.К. Русское православие в имперском контексте: конфликты и противоречия // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 3-22 (<http://ec-dejavu.ru/o/Orthodoxy.html>). Того же мнения придерживался Ю.М. Лотман: «Отталкивавшаяся субъективно от древнерусской традиции и строившая себя по образцу секуляризированной западноевропейской культуры, новая русская культура была глубоко укоренена в предшествующую традицию и сохранила присущую ей структуру ценностных характеристик. Место церковной культуры была занято литературой» (Лотман Ю.М. О русской культуре. СПб., 1997. С. 123).

⁵³ Рылеев К.Ф. Полн. собр. соч. Л., 1934. С. 171. Тема молчания в русской поэзии (на примере творчества Жуковского, Тютчева, Мандельштама и Цветаевой) отдельно рассматривалась в сборнике тезисов, докладов и выступлений на ежегодной конференции-семинаре молодых ученых «Наука о культуре — шаг в XXI век», М., 2008. См.: <http://www.disserscat.com/content/filosofsko-antropologicheskii-analiz-fenomena-molchaniya#ixzz3HDmXNozt>

⁵⁴ Гоголь Н.В. Полн.собр.соч.: В. 14 т. М., 1937 – 52. Т. 8. С. 409.

чужими⁵⁵, трагически лишило культурную элиту необходимой легитимности в глазах так и оставшегося молчаливым огромного большинства.

Возможно, именно неудовлетворенность таким положением вещей и привела в конце XIX - начале XX в. к возникновению русской религиозной философии – духовной альтернативы традиционному православию, с одной стороны, и светской литературе, с другой. Однако альтернатива эта, в некоторых случаях сознательно, в некоторых нет, сама была частью, ответвлением, продолжением все той же мистической традиции. Как верно заметил Аверинцев, «настоящая тема русских православных философов и представителей так называемого богословия мирян в XIX и XX вв. — не столько вероучительные тезисы, сколько “дух православия” или, как выразился Павел Флоренский, его вкус»⁵⁶. Тот факт, что, в отличие от католического, православный «выход в мир» был и поныне является не просто христианским служением, а попыткой распространить в миру и привить всепоглощающую мистическую практику, делает проблему этого выхода неразрешенной и, возможно, неразрешимой. Любой поиск (в частности, опыт Владимира Соловьева)⁵⁷ равновесия между внешним и внутренним выражениями христианства срывался из-за неизбежного крена либо в сторону внешнего, деятельного, «разговорчивого» варианта, либо в сторону внутреннего, пассивного и молчаливого созерцания. Мистический, даже оккультный характер русской религиозной философии, ее тяготение к аскезе и «чистой духовности» уже выдает, вне зависимости от личной специфики, тот же выбор, ту же тенденцию, которая отличала их более традиционных предшественников. То, что Владимир Соловьев, вдохновитель новой религиозной философии, о православном мистицизме отзывался крайне отрицательно, совсем не означает, что тот никак на него не повлиял. Хоружий справедливо отмечает не только «сильнейшие аскетические тенденции в личности Соловьева», но и то, что его близость к аскетике «далеко не

⁵⁵ Недавно эту мысль высказал в интервью Сергей Юрский: «Из попыток соединить церковь с мыслящей прослойкой все время ничего не получалось» (цит. по памяти: *Юрский С.* «Интеллигенции больше нет». Часть 1» (<http://www.youtube.com/watch?v=vO-nKzPtV4>).

⁵⁶ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 426 - 444 (http://ec-dejavu.ru/o/Orthodoxy_Aver.html).

⁵⁷ *Соловьев В. С.* О христианском единстве. М., 1994. С. 195: «Религиозный идеал свели к чистому созерцанию, то есть к поглощению человеческого духа в Божестве, идеалу явно монофизитскому. Что касается нравственной жизни, то у нее отняли ее активную силу, навязав ей как верховный идеал слепую покорность власти, пассивное послушание, квиетизм, то есть отрицание человеческих воли и сил — ересь монофелитскую. Наконец, в преувеличенном аскетизме попытались упразднить телесную природу, разбить живой образ божественного воплощения — бессознательное, но логическое приложение ереси иконоборческой».

ограничивается чертами личности и поведения»⁵⁸. Известно, что одним из прототипов Алеши в «Братьях Карамазовых» был как раз Владимир Соловьев⁵⁹. В своих «Духовных основах жизни» Соловьев делает набросок «аскетической антропологии, краткий, но включающий все основные темы: учение о молитве, систематику грехов и страстей, картин процесса духовного восхождения к соединению с Богом. Базируясь на тех же фундаментальных концепциях покаяния и благодати, этот набросок отнюдь не расходится с классической аскетикой, развитой отцами-пустынниками»⁶⁰. Напоминать о ключевой роли священного безмолвия для отцов-пустынников излишне.

В среде последователей Соловьева интерес к священному безмолвию и, более конкретно, к Григорию Паламе был характерен как для софиологов С.Н.Булгакова, А.Ф.Лосева и П.А.Флоренского, так и для их противников В.Н.Лосского и о. Георгия Флоровского. Взгляды этих мыслителей могли быть иногда противоположны, но они, как правило, совпадали в предпочтении аскезы, созерцания и священного безмолвия аргументативному дискурсу логической мысли. Суть не в том, как русские религиозные философы понимали молчание, а в самом акценте на нем. Различие в понимании ими молчания, философски значимое, внешне выражалось сходно – точнее, никак не выражалось. А нас в данном случае интересует именно внешний аспект, потому что речь идет о молчании как об общественном феномене, наблюдаемом на протяжении веков. Именно этот феномен восторженно описал умерший незадолго до октябрьской революции русский философ Владимир Эрн (1882-1917): «В сердце России – вечная Фиваида. Все солнечное, все героическое, все богатырское, следуя высшим призывам, встает покорно со своих мест, оставляет отцов, матерей, весь быт и устремляется к страдальному сердцу родимой земли, обручившись с Христом, – к Фиваиде. И все, что идет по этой дороге, – по пути подвига, очищения, жертвы, – дойдя до известного предела, вдруг скрывается с горизонта, одевается молчанием и неизвестностью. Семена божественного изобилия точно землю покрываются, и растут, и приносят плоды в тайне, в тишине, в закрытости... Таинство русской жизни творится в безмолвии. И проникнуть в него можно лишь ”верою”, лишь любовью. Народ беспредельно верит в сердце свое и не смущается его скрытностью. Для него Фиваида,

⁵⁸ Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия, (http://www.btrudy.ru/resources/BT33/233_Khoruzhy.pdf. 234).

⁵⁹ Не забудем, что Зосима отправляет Алешу «в мир», а не спастись в пустыни.

⁶⁰ Хоружий С. С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия. С. 234.

эфирный план святой Руси, — такая же безусловная и простая реальность, как для Платона идеи»⁶¹.

Молчание, неизвестность, закрытость, тишина, скрытность, тайна, безмолвие — Эрн четко уловил набор параметров культуры, воспринимаемых — в зависимости от наблюдателя и контекста, — положительно или отрицательно. В богословском и духовном контексте у молчания есть очевидные преимущества. Несказанное, тайное не может обсуждаться, а где нет обсуждения, нет и несогласия, конфликта, и, следовательно, повода к обвинению в ереси и последующему аутодафе. Именно болтливость обходилась жертвам религиозных преследований дороже всего⁶². Мистический опыт невозможно доказать. Описывать его трудно и даже опасно. В попытках четко определить и отделить правильный мистический опыт от неправильного ломали перья поколения католических богословов⁶³. Именно описание собственного мистического опыта привело к обвинению в ереси и казни Маргариты Порет (сожжена в 1310 г.); с трудом избежал преследований великий средневековый мистик Майстер Экхарт (1260 - 1328). Исихазм эту проблему в целом снимает, что, вероятно, объясняет, с одной стороны, сравнительно менее кровавую историю православной церкви и, с другой стороны, «увязание кулака авторитарной власти в вате русского быта», наблюдаемое в России⁶⁴. Не исключено, что активное насилие католической церкви фактически уравнивается пассивным допущением исихастским православием насилия со стороны светской власти: «Именно в силу религиозной отрешенности благословение не знает ограничений. Благословляется всякая власть, все деяния этой власти».⁶⁵ Как сказал барон де Кюстин: «Преступление состоит не только в том, чтобы творить несправедливость, но и в том, чтобы ее терпеть. Народ, провозглашая смирение первейшей добродетелью, завещает потомкам тиранию»⁶⁶. Прямая корреляция между культивированием мистического молчания и абсолютным

⁶¹ А.Н.Муравьев в середине XIX в. назвал «Русской Фиваидой» — по аналогии с египетской Фиваидой, в которой зародилось раннехристианское монашество, — обширный иноческий центр на русском Севере.

⁶² А.Я.Гуревич в одном из интервью (<http://vox-journal.org/content/vox2/vox%20-%202%20-%20neretina.pdf>) приводит пример, описанный Карло Гинзбургом в книге «Сыр и черви»; речь идет о процессе над мельником Минокио, который вывел свою собственную философию: «Его [Минокио] привлекли, предупредили, что если он будет также болтать, то будет ему плохо. Он немножко помолчал, но, по-видимому, натура взяла свое и он продолжил философствовать на богословские темы. Короче говоря, около 1600 пылали два костра: на одном сожгли Джордано Бруно, а на другом болтливого мельника».

⁶³ Например: *Gerson J. De distinctione verarum revelationem a falsis* (Euvres Complètes de Gerson. Т. III).

⁶⁴ *Малявин В.В.* Россия между Востоком и Западом: третий путь? С. 3.

⁶⁵ *Федотов Г.П.* Святой Филипп, митрополит Московский. С. 5.

⁶⁶ Кюстин А. де. Россия в 1839 году: В 2-х т / Пер. с фр. под ред. В.Мильчиной; коммент. В.Мильчиной и А.Осповата. М., 1996. Т. 2. С. 78.

приматом раз и навсегда установленного авторитета очевидна: «В истории культуры одновременно с развитием молчания развивалось и авторитарное слово, отсылка к которому была равнозначна к отсылке к объективной действительности»⁶⁷. Ориентация на мистическое молчание, сама по себе морально нейтральная, ведет к усилению авторитарного, а не аргументативного слова. Можно сказать больше. Качества, перечисленные Эрном – молчание, тишина, тайна и пр. – в общественной жизни, в отличие от сферы духовной деятельности и искусства, уже не могут оцениваться положительно. И хотя нам, быть может, не хотелось бы видеть ничего общего между этими сторонами русской культуры, одной из которых мы гордимся, а на другую сетуем, они представляются глубоко взаимосвязанными. Трудно не увидеть корреляции между следующими, практически одновременно высказанными суждениями двух русских людей, духовного лица и философа:

«Мы обманываемся, когда думаем, что общаемся друг с другом через слово. Если между нами нет глубины молчания, слова ничего не передают — это пустой звук. Понимание происходит на том уровне, где два человека встречаются именно в молчании, за пределом всякого словесного выражения» (митрополит Антоний Сурожский)⁶⁸.

«Как и прежде, безмолвие плотным облаком окутывает тело России, не давая ей исторгнуть из себя общепонятное слово логически ясной истины, заглушая деловито-ровную речь ”здорового ума“. Русский человек инстинктивно боится простых и доступных истин, всюду ищет потаенный смысл, на пустом месте выдумывает тайну. В России нет подлинной общности, все публичное и ясное воспринимается в ней как ложь и зло. Народ, как пятьсот и тысячу лет назад, ”безмолвствует“» (В.В.Малявин).

Не видеть связи между этими высказываниями — обманывать себя. То, что в духовном контексте несет глубокий смысл: «слова ничего не передают — это пустой звук», приобретает зловещий оттенок в контексте общественных отношений. Малявин прав, специально делая акцент не на слове вообще, а на логическом, рациональном слове, которого одинаково боятся и избегают и власть, и народ, и, что наиболее симптоматично, даже большая часть образованной элиты. Все, от министров до артистов, норовят, по меткому наблюдению Малявина, спрятаться за недоговоренностью и шуткой, «заглушая деловито-ровную речь ”здорового ума“

⁶⁷ Сенкевич В.А. Указ. соч. С. 42.

⁶⁸ Сурожский Антоний, митр. Духовная Жизнь. Клин, 2011.

фрагментарной, взрывчатой, пронзительной, всегда иносказательной речью чувства»⁶⁹. Так же, как и в допетровскую эпоху, немствование склеивает все слои общества в некий нечленораздельный монолит.

Рационального слова избегают неспроста. Такое слово всегда вольно или невольно десакрализует, т. е. лишает всего, чего касается, тайны и таинственности. Именно поэтому всякое мистическое (мифопоэтическое) сознание справедливо страшится такого слова, предпочитая ему символы, ибо символы по определению — носители тайн. Символ скрывает смысл, в то время как логическое, ясное слово его вскрывает. Поэтому «русский человек инстинктивно боится простых и доступных истин, всюду ищет потаенный смысл, на пустом месте выдумывает тайну»⁷⁰. Именно «боится», ибо тайна спасительна, и даже самая страшная тайна куда предпочтительней, чем беспощадная истина.

Но нас в данном случае интересует не этическая или эстетическая сторона богословского выбора, а исключительно его социальные, внешне наблюдаемые последствия. Духовную программу иерархического общества вырабатывает его элита, и если на протяжении столетий основой этой программы остается принцип молчания, а идеалом «детское “немствование” юродивого»⁷¹, то логически ясной речи и общественному мнению в таком месте взяться неоткуда. Общине и общество недаром однокоренные слова, а слово мнение, идущее от глагола ‘мнить’, имеет в русском языке не самую положительную коннотацию. Нелогично, непоследовательно ожидать расцвета гражданского общества в стране, где даже лучшие умы видят в исихастской тайне будущее, а в безмолвии народа вызов власти: «[Русское молчание] не просто выжидательное и нерешительное, а смиренное и терпеливое молчание, родственное мудрости. Молчание там, где должно прозвучать определяющее слово — почти нечеловеческий вызов тем, в чьих руках оказывалась власть. Слово власти оказывается поэтому, как правило, оговоркой, оговором или заговариванием...», — пишет В.В.Бибихин⁷². Неужели поэтому? Ведь оговорки, оговоры и заговаривание в сфере власти по Бибихину и недоговоренности по Малявину суть одно и то же явление, лишь оттеняемое общностью корня. Там, где в отсутствии общественного мнения видят «вызов власти», рациональное слово прозвучать и не должно.

⁶⁹ *Малявин В.В.* Россия между Востоком и Западом: третий путь? С. 3

⁷⁰ *Малявин В.В.* Россия между Востоком и Западом: третий путь? С. 3.

⁷¹ *Сенкевич В.А.* Указ. соч. С. 12.

⁷² *Бибихин В.В.* Россия как мир. М., 1991. Т. 1. С. 67.