

Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и средневекового Крыма

Более чем 1000 лет тому назад восточнославянские народы оказались в сфере влияния Византийской империи. С самого начала процесс восприятия ее богатого наследия был творческим, и одним из его направлений явилось осмысление идей исихазма.

Протоиерей И. Мейендорф отметил полисемантизм самого понятия «исихазм» и назвал его четыре смысловых значения: 1) идеал индивидуального отшельничества раннехристианских анахоретов в духе Евагрия Понтика; 2) психосоматический метод самоуглубленной медитации с постоянным творением «иисусовой молитвы»; 3) систему богословско-философских понятий, разработанных Паламой в полемике с Варлаамом; 4) «политический исихазм», т.е. социальную и культурную программу, которая проводилась византийскими деятелями и широко распространилась в славянских странах [1].

Исихазм в самом широком смысле слова является мистическим учением о преображении («обожении») человека, которое выражает самую сокровенную суть православия. Именно поэтому он имеет большое значение для всего православного мира. Уже со времен Киевской Руси он является неотъемлемой частью духовной культуры восточнославянских народов, способствуя формированию их идеала святости. Однако, с нашей точки зрения эта тема еще не нашла достаточного освещения в научно-исследовательской литературе. Особенно в таком вопросе как модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и средневекового Крыма. К отдельным аспектам проблемы обращались в разное время такие исследователи как А. Ф. Замалеев, прот. И. Кологривов, Д. С. Лихачев, Т. М. Фадеева, Г. П. Федотов, прот. Г. Флоровский, А. Л. Якобсон и др.

В развитии византийского исихазма следует выделить два основных этапа. В IV-XII вв. сформировался ранний исихазм. Его основы были заложены мистиками-пустынниками, которые, удаляясь от мирской суеты, стремились к «обожению». «Отцом» монашеского аскетизма на христианском Востоке считается Антоний Великий, а дальнейшее его развитие связано с Макарием Египетским, Исааком Сириным, Иоанном Лествичником и др. В их трудах монашество знаменует собой высшую ступень духовной жизни, которая начинается с «обращения», то есть усилия воли, направленной к Богу, а далее требует отказа от мира. Необходимым условием монашеской жизни аскеты считали молитву, нестяжательство, борьбу со страстями, пост.

Ранний исихазм преимущественно был направлен на индивидуальное самосовершенствование, и был представлен египетской и палестинской школами монашества, отличие между которыми заключалось в разном отношении к любви. Если в египетской школе любовь понималась как полная отдача Богу, то в палестинской школе любовь направляли на весь «тварный» мир, стремясь уподобиться нравственному идеалу Христа. Особое внимание уделялось искусству «умно-сердечной молитвы», которая предполагала постоянное сосредоточенное и осознанное повторение Иисусовой молитвы («Господи, Иисусе Христе, помилуй мя») и постепенное «низведение» ума в сердце. При этом активно использовались методы психосоматической регуляции. Свое высшее развитие ранний исихазм нашел в учении Симеона Нового Богослова, под влиянием которого был выработан «спиритуалистический стиль» в искусстве эпохи «комниновского ренессанса». Духовным центром исихазма стала «святая гора» Афон.

Новый этап в развитии исихазма - неосихазм XIV века - представлен учениями Григория Паламы и Григория Синаита. Дискуссия двух мистиков в культуре Византии получила название «исихастских споров». Синаит развивал аскетическую традицию IV-XII вв., дополнив учение об умно-сердечной молитве и борьбе со страстями. Но именно в произведениях Паламы впервые исихазм приобрел вид стройной системы мистического

совершенствования, в основе которой учение о «тварных» и «нетварных» энергиях, любви как связующем звене между двумя мирами, синергии и световых феноменах (фотизмах), которые сопровождают опыт мистического преображения [2]. Мистик стремился к преодолению трагичного дуализма материи и духа, характерного для античного платонизма. Григорий Палама также явился создателем «политического исихазма», стремясь воплотить в жизнь идею мистического единства человечества. Он говорил так: «Мы все друг другу братья, потому что владыка и творец у нас один и он стал нашим общим отцом» [3].

В культуре Византии новые идеи отразились в форме «палеологовского ренессанса», который имел ярко выраженное гуманистическое содержание.

В распространении идей исихазма в Киевской Руси, Московской Руси и средневековом Крыму необходимо выделить два основных периода. Поскольку полуостров совсем недавно стали называть Крымом, будем использовать его древнее имя - Таврика, Таврия или Таврида.

1. Исихазм в Таврике и Киевской Руси в IV-XII вв.

После крушения Римской империи Таврика оказалась в сфере влияния ее наследницы Византии. В византийских и итальянских источниках средневековую Таврику часто называли Готией, что говорит о большом значении готов в ее истории. Прокопий Кесарийский именует готами представителей охристианизовавшейся местной варварской знати из союзных Византии племен [4]. Они приобрели статус воинской аристократии и после христианизации охотно начали привлекаться к военной службе. Уже в IV веке Святое Писание было переведено на готский язык, что способствовало выделению из числа местной аристократии ряда епископов.

Но название Готия имело отнюдь не этническое, а исключительно географическое значение, обозначая собой территорию Юго-Западного Крыма и его южное побережье». Здесь во времена византийского владычества возвысилось княжество Феодоро, первоначально упоминавшееся как страна Дори со столицей Дорос (с X в. Мангуп). Дорос уже с VII в. выступает как центр самостоятельной Готской епархии. Грандиозное крепостное сооружение, которое началось здесь, говорит о том, что Византия была заинтересована в сохранении своего влияния в этой части Таврики.

Однако опорными пунктами империи на полуострове все-таки были города - Херсонес Таврический и Боспор. В IV-VII вв. Херсонес стал культурным лидером Таврики. Из отдаленного и крайнего пункта империи он превращается в город, играющий большое значение в византийской политике. Стратегическое положение Херсонеса определялось его соседством с миром «варваров», который не раз становился поводом для тревог империи. С V в. здесь началось строительство городских крепостных стен. Именно отсюда началось распространение христианства на полуострове. Утверждение новой веры в самом Херсонесе происходило очень медленно, что было связано с устойчивостью языческих традиций в городе. «Двоеверие» сохранялось в Херсонесе вплоть до XIII в. [5]. Христианство было принято, в основном, представителями социальной верхушки, о чем говорят богатые некрополи в самом Херсонесе и на Боспоре. Основная же масса населения Таврики оставалась языческой, и это язычество было не только древнегреческим, но и «варварским» (скифо-сарматским) [6].

Ситуация на полуострове существенно изменилась только в VII-VIII веках, что было связано с началом эпохи иконоборчества в Византии. Император Лев III Исавр издал в 730 г. эдикт против почитания икон, а Константин V созвал в 754 г. церковный собор, который осудил иконопочитание как идолопоклонство. Подоплекой этих событий было стремление имперской власти подорвать экономическое могущество церкви, лишив ее земельных владений и богатств. В результате началась массовая миграция православного монашества на окраины империи. Эти события нашли отражение в житиях Стефана Нового и Иоанна Готского. В «Житии Стефана Нового» (VII в.) говорится, что монахи-иконопочитатели, «жители пещер и обитатели гор», устремились к святому, ища совета и

утешения. Стефан советовал им искать спасения на окраинах империи, куда не проникало влияние иконоборчества. Как наиболее благоприятные были названы северные берега Понта Эвксинского, Боспор, Херсон, Готия, затем – Южная Италия, Малая Азия.

Недовольные имперской политикой и налоговыми поборами жители Херсонеса восприняли негативно новую религиозную реформу василевсов. Херсонес оказался местом ссылки опальных иконопочитателей. Но еще большую роль в поддержке монашества сыграла Крымская Готия. Так Таврика превратилась в оплот иконопочитателей и гнездо оппозиционных настроений.

Стефан Сурожский, родом из Каппадокии, учившийся в Константинополе, был поставлен в епископы Сурожа (Судака) в 724 г., где обратил к православию много язычников и еретиков. Получив указ об истреблении икон, Стефан отправился в Константинополь, где за ревностную защиту икон был подвергнут мучениям и заточен на много лет в темницу, откуда освобожден уже новым императором. Скончался в 742 г. и погребен в Суроже, в храме Святой Софии. Известно, что вокруг его мощей происходили чудеса.

Согласно «Жития Иоанна Готского» в 754 г. православные Готии, «не принимая участия в новшествах незаконного собрания», предложили в пастыри Иоанна, уроженца Партенита, который поддерживал иконопочитателей. Известно, что в 787 году Иоанн вместе с князем Готии и со своим народом поднял восстание против хазар, захвативших Готию. Каган подавил восстание, заключил Иоанна под стражу, откуда тот бежал в Амастриду – город на южном берегу Черного моря. Когда Иоанн скончался, его останки были с почетом переправлены на родину, в Партенит и погребены в монастыре Св. Апостолов: «Монастырь этот преподобный снабдил всяким благолепием зданий и святых сосудов и различных книг и поместил в нем множество монахов» [7].

Победа иконопочитателей состоялась на VII Вселенском соборе в 787 г. Именно с деятельностью греческих переселенцев связано появление в Таврике наземных и «пещерных монастырей». Очень интересна конструкция «пещерных монастырей». Это, как правило, подземные дополнения к основной наземной постройке, обычно не сохранившейся. Монастыри, созданные на полуострове, по форме близки тем, которые строились в то же время в Италии и на Сицилии, что объясняется не только сходством природных условий, но и общностью мировоззрения греков-эмигрантов [8]. Монахи-иконпочитатели, наследники византийского аскетического исихазма, выбирали в Таврике места и обустраивали их так, чтобы они напоминали им Афон.

Большой авторитет среди монашества приобрел Успенский монастырь (Чуфут-кале). Расположенный в горной местности, он более всех других напоминал «святую гору». Монастырь поддерживал постоянное духовное общение с находящимся близ Трапезунда монастырем в Сумеле. Согласно преданию, именно оттуда была перенесена на Успенскую гору чудотворная икона Богоматери–Одигитрия, с которой было связано много чудесных легенд. В VIII в. был восстановлен также большой монастырь Апостолов в Партенитах, недалеко от Гурзувит.

Заметим, что «спиритуалистический» стиль, распространившийся в Византии в XI - XII вв., нашёл отражение и в искусстве полуострова. Постепенно античный натурализм херсонских мозаик был вытеснен символическими изображениями, которые стилистически близки произведениям искусства, создававшимся в то время в Греции, Малой Азии и Константинополе. В Херсонесе появились индивидуальные молельни, обычно строившиеся во дворах жилых усадеб богатых горожан.

Если проследить влияние византийской культуры в X-XI вв. на Киевскую Русь, то оно было очень слабым, а мощное влияние своего славянского язычества придало с самого начала древнерусскому христианству неортодоксальный характер, что исключало возможность широкого проникновения на Русь идей исихазма. Киево-Печерская Лавра стала местом, где зародилось мистико-аскетическое направление в культуре Киевской Руси. У истоков древнерусского монашества стоят святые Антоний и Феодосий

Печерские. Если Антоний заложил основы монастыря, то Феодосий явился подлинным организатором его быта, благодаря которому Лавра приобрела общерусскую славу.

Святой Антоний явился наиболее последовательным приверженцем идеологии Афона, после посещения которого он решил заложить основы монашества на Руси. В летописи говорится, что основав монастырь, подвижник «став...жити тут, молячи бога, їв хліб сухий, і того через день, а води, в міру заживаючи, і копаючи печеру, і не даючи собі покою ні вдень, ні вночі, - в трудах пробуваючи, і в неспанні, і в молитвах» [9]. Антоний даже отказался от поста игумена Лавры, предпочитая ему отшельничество.

Святой Феодосий обнаруживает одновременно тяготение и к аскетизму, и к практической деятельности на благо монастыря. Именно Феодосий был инициатором введения в монастыре сурового Студийского устава и принципа общежития (киновия). Устав требовал от черноризца полного отречения от всякой собственности, безоговорочного подчинения игумену, строжайшей дисциплины и участия в физическом труде. В Печерской обители уставу следовали еще более последовательно, чем в самой Византии. Феодосий сам подавал пример суровой аскезы. «Житие Феодосия Печерского» повествует о том, как «святой на работу выходил прежде всех, и в церковь являлся раньше других, и последним из нее выходил... И никто никогда не видел, чтобы он прилегал или чтобы водой омыл свое тело – разве только руки и мыл. А одеждой ему служила власяница из колючей шерсти, а сверху носил другую свиту. Да и та была ветха, и одевал он ее лишь для того, чтобы не видели одетой на нем власяницы» [10].

В житии отмечается исключительное отношение Феодосия к молитве. Святой не ограничивается только лишь церковно-уставной молитвой, он посвящает ей даже свои ночи. Мы знаем, что молился он с плачем, «часто к земли колена преклоняя». Вечерняя молитва святого часто были сопряжены с видениями «темных сил». И каждому, приходившему к нему за помощью, Феодосий давал совет: «Нет, брат, не покидай этого места, а не то станут похваляться злые духи, что победили тебя и причинили тебе горе, и с тех пор начнут еще больше зла тебе причинять, ибо получают власть над тобою. Но молись же богу в келье своей, и бог, видя твоё терпение, дарует тебе над ними победу, так что не посмеют и приблизиться к тебе» [11].

Но, несмотря на аскетизм и суровость в быту, Феодосий привнес новое в жизнь древнерусского монашества – стремление уподобиться Христу путем следования его нравственному идеалу. Житие святого также подчеркивает его необыкновенные смирение и кротость, которым он учился у Христа, и «поэтому, взирая на подвиги его, смирялся Феодосий, недостойнейшим из всех себя ставя, и служа всем, и являясь для всех примером». Уподобление Христу Феодосий воспринимал также как деятельную любовь. «И был он заступник вдовиц и помощник сирот, и нищих заступник, и, попросту говоря, всех приходивших к нему отпускал, поучив, и утешив, а нищим подавал, в чем нуждались они и на пропитание» [12].

Святому пришлось немало пострадать от несправедливости людей. «Этот страдальческий элемент в жизни Феодосия, - пишет иеромонах Иоанн Кологривов, - накладывает на его черты особый человеческий и, вместе с тем, божественный отпечаток» [13]. Его восприятие аскетизма гораздо шире, чем у Антония и византийских аскетов. По мнению Г. П. Федотова «в лице Феодосия Русь нашла свой идеал святого, которому оставалась верна много веков» [14]. Этим идеалом стала деятельная святость.

И. Кологривов отметил, что в эпоху Киевской Руси сформировались три типа святости: тип святых князей-воинов, тип святых отшельников (преп. Антоний и его подражатели) и тип общежительной монашеской святости (преп. Феодосий). Исследователь сделал вывод, что именно последний стал на Руси наиболее почитаемым. Несмотря на суровую созерцательность устава он развился «в сторону культурной и социальной активности, весьма далекой от распространенного представления о русском монахе, как о созерцателе чистой воды». Победу деятельного типа святости И.

Кологривов связывает с тем предпочтением, которое было отдано на Руси не египетской, а палестинской школе византийского монашества [15].

Подтверждением непосредственной связи Киево-Печерской Лавры и Византии является построение на ее территории Троицкой церкви. Тем самым, монастырь как бы отдавался под покровительство Святой Троицы и византийского православия. Это уникальное событие, так как на Руси в то время предпочтение отдавалось образам грозного Спаса, женственному культу Богородицы-Софии или святому Николаю Чудотворцу.

Таким образом, в VIII – XI вв. в результате иконоборческого движения в Таврику и Киевскую Русь пришли идеи византийского исихазма. В Таврике в «пещерных монастырях» утвердилась его аскетическая форма по образу египетской школы монашества. В Киевской Руси исихазм нашел распространение в Киево-Печерской Лавре. Феодосий Печерский считал монашество единственным путем спасения, придерживался суровой аскезы, утвердил общежитие (киновию), что сближает его взгляды с позицией византийских аскетов. Вместе с тем благодаря Феодосию в культуре Киевской Руси сформировался идеал деятельной святости, в основе которого стремление уподобиться Христу и любовь к «тварному» миру. Общие масштабы влияния аскетического исихазма на культуру Киевской Руси и Таврики были незначительными, что было связано с устойчивостью языческой традиции.

2. Исихазм в Московской Руси и Таврике XIII-XV вв.

После смерти святого Феодосия Печерского традиции исихазма были практически забыты на Руси. И только в XIV веке в результате «исихастских споров», которые охватили весь православный мир, учение Паламы и Синаита пришло на Русь. Наибольший отклик исихазм нашел в культуре Московской Руси XIV-XV вв., которая оказалась в сфере «второго южнославянского влияния» [16].

В XIV веке в обстановке, когда всеобщее падение нравов коснулось и церкви, для того, чтобы спасти её от внутреннего разложения, необходима была реформа монашеской жизни. Афон в то время указывал монашеству три иноческих пути: общежитие (киновия), скит и жилище безмолвников (исихастрий). На Руси после смерти Феодосия киновия практически перестала существовать. Наиболее распространенной и простой формой жития считалось особое. Монастыри-особняки являлись не братством, а товариществом монахов, имевших собственное имущество и объединенных только соседством, общим храмом и иногда общим духовником.

Начало реформы монашества, фактически, было положено Сергием Радонежским. Прежде чем он основал Троицкий монастырь и стал в нем игуменом в 1344 года, Сергей прожил несколько лет в полном одиночестве в лесной глуши. Это годы беспримерного нравственного подвига, когда ночью доводилось бороться со страхом, вызванным различными видениями, а днем вести борьбу с усталостью и тоской. Новое подвижничество XIV века, связанное с уходом отшельников в леса, было «подвижничеством пустынножителей», отличным от аскетизма Киевской Руси, во времена которой все монастыри были городскими или пригородными. Понятно, что те суровые условия, в которых оказались подвижники, сформировали более суровый мужественный идеал святости.

Именно в Троицком монастыре, основанном Сергием, началось возрождение киновии. В «Житии Сергия Радонежского» указывается на то, что реформа монашеского быта началась на Руси с благословения византийского патриарха Филофея, о чем патриарха просил русский митрополит Алексей. Монастырская реформа на Руси была одним из мероприятий в глобальном замысле Филофея по созданию государства, которое бы объединило всех православных от Византии до Руси и Литвы. Вторым шагом патриарха стало назначение нового главы единой русско-литовской церкви - болгарина Киприана Цамблака. Палама, Филофей и Киприан были представителями византийского

«политического исихазма», а Троице-Сергиева Лавра стала центром распространения этих идей в Московской Руси [17].

Бесспорно, Сергей в своей деятельности опирался на опыт Феодосия Печерского. Общим для двух святых являлось стремление приблизиться к идеалу Христа. Достижение этого виделось в «смирении во Христе», а также в милосердии, готовности помогать всем в этом нуждающимся. Оба святых учили не словом, а делом. Автор жития подчеркивает, что Сергей «мала же некаа словесы глаголаше, наказая братию, множайшаа же паче делесы сам образ бываше братии», «бе рука его простерта к требующим, яко река многоводна и тиха струями». Подобно Феодосию, Сергей может служить образцом любви, смирения и кротости. Отсутствие строгости кажется почти слабостью в характере святого. Однако за этой слабостью была скрыта огромная внутренняя сила, в чем усматривается влияние исихастской практики «умной молитвы». Его молитвы совершались молча и связаны были со своеобразным актом дыхания. Это молитвы слезные – «слезы теплые, плаkania душевные» [18].

Н. С. Борисов отмечает, что при многих сходных чертах в укладе Киево-Печерского и Троицкого монастырей существовали и важные различия. Феодосий охотно принимал от дарителей села, а Сергей «пробываше в великом безименстве и нищете, никоего же притяжания имея, ни сея, ни имениа». Феодосий откровенно презирал и мучил свое тело (влияние византийского аскетизма), а Сергей любил «чистоту телесную и духовную». Феодосий был педантичен и строг в поддержании норм «общего жития». Он устраивал обыски в кельях, и, найдя какое-либо личное имущество, бросал его в огонь. Сергей спокойнее относился к вопросам обрядности и дисциплины [19].

Епифаний Премудрый подчеркивает, что Сергию первому из русских святых была явлена Богородица. «Пречистая же своими руками коснулась святого сказал: «Не ужасайся, избранник Мой, я пришла посетить тебя» [20]. Исключительное значение этого события заключается в том, что в Древней Руси подвижникам, как правило, открывался демонический мир, одолеть который можно было лишь силой веры. Святого Сергия злые видения также посещали, но именно ему удалось установить контакт с силами «горними». Или видения посещали самого Сергия (явление Богородицы, видение множества прекрасных птиц вокруг монастыря на фоне озаренного ярким светом неба), или же были видимы его учениками (ангел в сияющих одеждах, Божественный огонь, вошедший в чашу во время причастия). Важно то, что все они были связаны с удивительными «светоносными явлениями» (фотизмами), что объясняется феноменом «фаворского света» в учении исихастов [21].

В мировоззрении святого Сергия Радонежского неразрывно соединились византийские и русские мистические традиции. В библиотеке святого находилось много трудов ранних исихастов - Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Аввы Дорофея и других мистиков. Однако в своем стремлении объединить мистику и политическую деятельность Сергей оказывается близок византийцу Григорию Паламе. По выражению Г. Н. Федотова, «от мистики до политики огромный шаг, но заслуга Сергия в том, что он сделал его». Во многом именно с именем Сергия связано начало собирания земель русских, а Москве было дано благословение как собирательнице государства русского: «на Куликовом поле оборона христианства сливалась с национальным делом Руси и политическим делом Москвы». Поэтому «преподобный Сергей в еще большей мере, чем Феодосий, представляется нам гармоническим выразителем русского идеала святости» [22].

Святому Сергию в полной мере удалось раскрыть идею «единства во Христе», и стать, действительно, первым общерусским святым, не только учителем и духовным наставником, но и строителем русского национального единства. «Преодоление ненавистного разделения мира, преображение вселенной во храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существое три лица Святой Троицы», - так определил цель жизненного пути Сергия русский философ Е. Н. Трубецкой

[23]. Благодаря Сергию в культуру Московской Руси вошел культ Святой Троицы, зримым воплощением которого явилась икона «Троицы» Андрея Рублева.

Святой Сергий по праву может считаться не только реформатором монашества, но и основателем московской аскетической школы. Но только через столетие эта школа получила свое оформление в творчестве Нила Сорского, главного идеолога «русского нестяжательства» или «заволжского движения».

Мировоззрение Нила формировалось также под влиянием ранних византийских исихастов - Нила Синайского, Ефрема Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита. Глубокое изучение их опыта сделало Нила не просто образованным, но и творческим человеком. Обладая критическим складом ума, он думал также о том, как перенести этот опыт на русскую почву. Чтобы удовлетворить свою жажду совершенства и с целью реформы монашества, Нил обращается к первоисточникам и отправляется на Афон, подобно Антонию Печерскому (предположительно в 1475-1485 гг.).

Нила Сорского можно считать первым древнерусским высокообразованным мистиком. Он стал первым из древнерусских святых, кто оставил «полное и точное руководство духовного пути». Как отмечает Г.П.Федотов, «в Ниле Сорском обрело свой голос безмолвное пустынножительство русского Севера» [24]. Его наиболее значительными произведениями являются «Предание» и «Устав».

Идеал монашества Сорский создает, опираясь на святоотеческое учение: «Сия суть угодна Богу: пение, молитва, чтение, богомыслие, рукоделие, труд в какой-либо работе». «Предание» содержит рекомендации для жизни скита, т.е. поселения двух-трех монахов в уединенном месте. По мнению святого, это лучшая форма для поддержания «высокого жития». Поэтому Сорского считают основоположником древнерусского скитничества. Вместе с тем преподобный Нил допускает и иные формы монашеского жития: «В прежние времена святые отцы, не токмо живя в отшельничестве и во внутренних пустынях и во уединении, от всего соблюдали свой ум и благодать обретали и достигали в бесстрастие и чистоту душевную, но и в монастырях пребывая – в монастырях, не удаленных от мира и в городах находящихся» Идеал монашества Сорский создает, опираясь на святоотеческое учение: «Сия суть угодна Богу: пение, молитва, чтение, богомыслие, рукоделие, труд в какой-либо работе» [25].

В его учении развиваются идеи нестяжательства, заложенные святым Сергием. Нил советует: «очисти келью твою, и скудность вещей научит тя воздержанию. Возлюби нищету и нестяжание и смирение». Что касается пищи, питья, Нил советует каждому принимать по силе своего тела: «Все же одну меру узаконить невозможно, потому что тела имеют различные степени в силе и крепости, подобно меди, железу, воску», «кто имеет здоровое и крепкое тело, тому подобает утомлять его, как и чем можно, да избавимся от страстей, и да будет оно покорно духу благодатию Христовою. А у кого тело немощно и недужно, тот давай ему некое упокоение, да не вовсе изнеможет для делания» [26].

Не отрицая в принципе богатых убранств в храмах, Сорский, тем не менее, против любых украшений для церкви скита: «И нам сосуды златы и серебряны и самые священные не подобает имети, такожде и прочая излишняя» [27]. Так же негативно относится преп. Нил к стяжанию земельных владений: «Вещами благословными называет здесь Лествичник не занятия внешние, вошедшие ныне в обычай и относящиеся к управлению селами, к распоряжению многими поместьями и прочие связующие с миром отношения (сплетения). Все это для инока *бессловесно* – неприлично и неуместно» [28]. Тем же, кто возражал Нилу, как же обитель, не имея ничего, станет подавать милостыню, кормить народ в голод или другие бедствия, он отвечал: «А что просящим давать и занимающим не отказывать – так это заповедь, как говорил Василий Великий, дана только от лукавого. Иноческая милостыня – помочь брату словом во время беды, облегчить его скорбь духовным утешением, но и это – кто может» [29].

Можно согласиться с мнением И. Кологривова, что «основное направление мысли преп. Нила есть направление чисто аскетическое», но «аскетизм преп. Нила – духовный

аскетизм. Его цель – внутреннее нравственное совершенствование человека, а не изнурение тела... Основа его идей, характерная черта его мировоззрения, это – первенство внутреннего, духовного, идеального над внешним, обрядовым» [30].

Духовность святого имеет четко выраженное мистическое направление. Наиболее полно мистическое учение Нила Сорского представлено в главном его произведении – «Уставе скитском».

Первоосновой мистического опыта Нил Сорский считает борьбу со страстями, которые препятствуют духовному совершенствованию человека. И в этом вопросе преподобный также руководствуется учением византийских исихастов. Он называет восемь страстных помыслов, от которых рождается множество других: чревообъедение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордыня. Святой считает, что чревоугодие является началом всех грехов и дает подробные советы, как противостоять страстным помыслам. Подобно Григорию Синаиту, Сорский выделяет несколько видов мысленной брани: «Различно в нас происходит борьба, или брань мысленная, сопровождаемая победою или поражением, учат святые Отцы: прежде возникает представление помысла, или предмета (*прилог*), потом принятие оно (*сочетание*); далее согласие с ним (*сложение*), за ним - *пленение*, или порабощение от него, и, наконец, *страсть*» [31].

Конечно, природа человеческих страстей была известна и до Сорского, однако он предлагает свои способы борьбы с недугом. Сорский советует начинать путь нравственного восхождения с изучения божественных писаний, чтобы, приобщаясь к мудрости «святых отцов» воспитать в себе любовь: «К ближним нашим, по заповеди Господней, да имеем любовь: и если они близки к нам, да явим ее словом и делом, если сие не нарушит любви Божией. А когда далече они, то да простираем духом любовь свою к ним, изгоняя из сердец своих всякое злопомнение о них, смиряя и преклоняя души свои перед ними и исполняясь желанием послужить им благоусердно» [32]. Любовь является для древнерусского мистика тем главным путем, следуя которым человек «пребывает» в Боге, «переживает» Его в себе и, наконец, достигает «обожения».

Искусство молитвы Сорский также считает результатом единства разума и сердца. «Памятование о Боге, то есть умная молитва, - превыше всего в деятельности иноческой, равно как любовь Божия есть глава всем добродетелям». Нил подчеркивал глубокую разницу между внешней и внутренней молитвой: «Телесное делание - внешняя молитва, - не более, как лист; внутреннее же, т.е. умная молитва, - есть плод», «Кто одними устами молится, а об уме не небрежет, тот молится на воздух; ибо Бог уму внимает» [33].

Он, подобно византийским учителям, более всего выделяет «Иисусову молитву» и учит тому как наилучшим образом ее творить: «Взывай так прилежно, стоишь ли, сидишь ли, или лежишь, - взывай, ум затворяя в сердце, и, сколько можно, сдерживая для бесприпятственности внутренней самое дыхание, чтобы дышать не часто, как учит Симеон Новый Богослов». Во время молитвы желательно не воображать себе никаких образов. Если же мешают посторонние мысли или леность, следует повторять молитву снова и снова: тогда только ум успокоится и заговорит сердце. Если же ум утомился от частого призывания Господа, святой советует петь молитву. Он также указывает время наиболее благоприятное для упражнений, опираясь на слова Исаака Сирина: «Всякую молитву, которую приносишь ночью, почитай важнее всех дневных дел» [34].

Особое внимание уделяет Сорский слезам, которые сопровождают молитву, способствуя очищению души: «Ибо, сказали отцы, плач избавляет нас вечною огню и прочих будущих мук. Ежели не сможем плакать много, то понудим себя, хотя несколько капель слез излить, с сердечным искушением». Нил советует обратиться к учению Отцов церкви для того, чтобы обрести спасительные слезы: «Искать слез говорит, должно так, как повелевает Св. Писание, если истинно желаем их... Ибо, сказали отцы, слезы – суть дар Божий, дар – из числа даров великих, которого повелевают они испрашивать от Господа» [35].

Таким образом, Нил Сорский привнес в аскетическую школу Руси учение о любви как основе мистического опыта, умно-сердечной молитве, благодатных слезах, нестяжательстве и скитнической жизни. Подобно святому Сергию Радонежскому Сорский избегал крайностей аскетизма, призывая не к телесному, а духовному аскетизму. В своих трудах преподобный делает акцент не на внешних правилах, ограничениях и устрашениях, но на внутреннем нравственном совершенствовании человека. Существовали и различия в мировоззрении двух святых Московской Руси. Если святому Сергию удалось совместить мистику и политику, стать духовно-политическим авторитетом своего времени, что явилось практической реализацией идеи Святой Троицы, то преподобный Нил преимущественно избрал мистический путь. Он вел уединенный образ жизни, далекий от мира, считая, что «инок, любящий обращение в мире, замирает и лишается жизни (внутренней) по духу», так как «видение мирских может подать силу и пищу страстям, ослабить в подвижнике любовь к подвигу своему» [36].

Учение святых Сергия и Нила, бесспорно, основывались на идеях византийского исихазма, однако не являлись простым подражанием и способствовали развитию московской школы исихазма. Здесь можно полностью согласиться с выводами, которые делает иеромонах Иоанн Кологривов, говоря о святом Сергии: «Личность русского святого слишком ярка, он слишком своеобразен, слишком велик, чтобы идти по стопам какой-либо школы». Относительно Сорского исследователь также отмечает, что «заимствуя идеи у других, Нил, как подлинно русский человек, не ограничивается их повторением и буквальным применением: он их приспособляет и перерабатывает согласно национальному и своему личному гению» [37].

Таврика XIV-XV вв. также оказалась под влиянием «палеологовского ренессанса». Проникновение сюда новых идей началось уже во второй половине XIII века, что отразилось в культуре Херсонеса. Но после падения Херсонеса в юго-западной Таврике культурным лидером стало княжество Феодоро, а в восточной части Кафа.

Владетели княжества Феодоро, Гаврасы Тарониты (из знатного армянского рода), считались правителями Херсонеса и распространили свою власть на весь юго-западный и южный Крым. К XV веку Феодоро стало играть заметную роль не только в истории Крыма, но и в Восточной Европе. Княжеский двор заботился об укреплении династических связей. Из документов известно, что княжны были выданы замуж за Трапезундского царевича, господаря Молдавского, а 1474-1475 гг. велись переговоры о бракосочетании сына московского князя Ивана III с мангупской княжной. Браку помешало только турецкое завоевание Крыма в 1475 г. и последовавшее за ним разрушение Мангупа.

Особенно Гаврасы гордились родством с византийским домом Палеологов, чей герб – двуглавый орел – изображен на плитах с надписями наиболее известного мангупского князя Алексея. О наличии родственных связей говорит и тот факт, что Софью Палеолог, племянницу последнего византийского императора, отправившуюся в Москву, чтобы вступить в брак с великим князем Иваном III, сопровождал мангупский князь Константин Гаврас.

Из московских жалованных грамот известно, что в XVI-XVII вв. «пещерным монастырям» Таврики выплачивалась ежегодно субсидия (руга), а греческие монахи должны были часто ездить в Москву «за милостыней» [38]. Так мистические центры Таврики оказались в зависимом положении. По всей видимости, они утратили прежнюю роль посредников между мистическими центрами Византии и Московской Руси.

Таким образом, можно сделать вывод, что процесс распространения идей византийского исихазма в средневековой Руси и Крыму прошел два этапа. В VIII – XI вв. в результате иконоборческого движения сформировались два центра - «пещерные монастыри» Таврики и Киево-Печерский монастырь. В Таврике был воспринят аскетический исихазм по образцу египетской школы монашества. Феодосий Печерский заложил основы древнерусской школы деятельной святости, в основе которой стремление

уподобиться Христу и любовь к «тварному» миру. Однако общие масштабы влияния исихазма на культуру Киевской Руси и Таврики были незначительными, что было связано с устойчивостью языческой традиции.

Второй этап распространения исихазма на Руси связан с «палеологовским ренессансом» и «исихастскими спорами» XIV – XV вв. Благодаря деятельности Сергия Радонежского и Нила Сорского сформировалась оригинальная школа «московского исихазма» (или «нестяжательства»). Отличительной особенностью учения святого Сергия Радонежского является гармоничное соединение мистической практики «обожения» и политического идеала соборности на основе культа Святой Троицы. В этом моменте учение Сергия сближается с учением Григория Паламы, однако сложная догматика и «фавористика» византийского исихаста не получила распространения в Московской Руси, что было связано с отсутствием высокообразованной богословской элиты. Преподобный Нил Сорский обогатил исихастское учение о любви, умно-сердечной молитве, нестяжательстве, благодатных слезах, скитнической жизни и борьбе со страстями. Он является первым теоретиком древнерусского аскетического исихазма, что сближает его с Григорием Синаитом. В XIV-XV вв. московский исихазм имел большое влияние на культуру Руси. Посредническая роль «пещерных монастырей» Таврики на этом этапе была утрачена.

Также как в самой Византии древнерусский исихазм не было однородным учением. Он был представлен как аскетическим исихазмом, ориентированным на индивидуальное «обожение» человека, так и политическим исихазмом, который стремился к воплощению на практике идеала соборного единства всего человечества.

1. Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т.29.: [сб. науч. трудов]. / И. Ф. Мейендорф. - Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. - С. 292-295.
2. Жиртуева Н. С. Модифікації містичного досвіду в релігійних традиціях світу: монографія. / Н. С. Жиртуева. – Херсон : Видавництво ХДМІ, 2009. – С. 167, 173, 178.
3. Памятники византийской литературы. IV-IX веков. / [отв. ред. Л. А. Фрейберг]. – М.: Наука, 1968. – С. 368.
4. Фадеева Т. М. Тайны горного Крыма. /Т. М. Фадеева. – Симферополь: Бизнес-Информ, 1998. – С. 221.
5. Яковсон А. Л. Крым в средние века. / А.Л. Яковсон. - Л.; М.: Наука, 1973. – С. 12.
6. Баранов И. А. О восстании Иоанна Готского // Феодалная Таврика. / И. А. Баранов. - К.: Наукова думка, 1974. - С. 154.
7. Фадеева Т. М. Тайны горного Крыма. /Т.М.Фадеева. – Симферополь: Бизнес-Информ, 1998. – С. 39.
8. Яковсон А. Л. Крым в средние века. / А.Л. Яковсон. - Л.; М.: Наука, 1973. – С. 34.
9. Літопис руський./ [пер. з давньорус. Л. Э. Махновця; ред. О.В. Мишанич]. – К.: Дніпро, 1989. – С. 96.
10. «Изборник». Сборник произведений литературы Древней Руси. / [сост. и ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачев]. - М.: Худ. лит, 1969. – С. 113.
11. Там же, С. 109, 117.
12. Там же, С. 113. 137.
13. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. / Иоанн Кологривов. - Siracusa: Editrica “Istina”, 1991. – С. 42.
14. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. / Г.П. Федотов. - М.: Московский рабочий, 1990. - С. 53-54.

15. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. / Иоанн Кологривов. - Siracusa: Editrica "Istina", 1991. – С. 34, 409.
16. Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого./ Д. С. Лихачев. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 30-39; Флоровский Г. Пути русского богословия. / Георгий Флоровский; [репринт. изд.]. - К.: «Путь к истине», 1991. – С. 9-10.
17. Егоров А. А. Митрополит Киприан и его время: к вопросу о политическом исихазме // Отечественная философская мысль XI - XVIII вв. и греческая культура: сборник статей. / А. А. Егоров. - К.: Наук.думка, 1991. - С. 225; Замалева А. Ф. Отечественные мыслители позднего средневековья./ Александр Фазлаевич Замалева. - К.: Лыбидь, 1990. – С. 48.
18. Памятники литературы древней Руси. XIV - середина XV века./ [сост. и ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачев]. - М.: Худ. лит., 1981. – С. 332, 368.
19. Борисов Н. С. И свеча бы не угасла...: Исторический портрет Сергия Радонежского. / Н. С. Борисов. - М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 118.
20. Ростовский Дм. Житие Сергия Радонежского // Балашов Д.М. Похвала Сергию. / Д. Ростовский. - М.: Изд-во Межрегионал. центра отраслевой информатики Госатомнадзора России, 1997. - С. 286.
21. Памятники литературы древней Руси. XIV - середина XV века./ [сост. и ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачев]. - М.: Худ. лит., 1981. – С. 318.
22. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. / Г. П. Федотов. - М.: Московский рабочий, 1990. - С. 151-153.
23. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. (Вопрос о смысле жизни в древнерусской живописи). / Е. Н. Трубецкой; [репринт. изд.]. – М.: «Интерпринт», 1990. – С. 12.
24. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. / Г. П. Федотов. - М.: Московский рабочий, 1990. - С. 166.
25. Преподобный Нил Сорский. Учитель умного делания. – М.: Центр БЛАГО; КАЗАК, 1997. – С. 11, 62.
26. Преподобный Нил Сорский. О восьми главных страстях и о победе над ними. – М.: Центр БЛАГО, 1997. – С. 20, 22.
27. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. / Г. П. Федотов. - М.: Московский рабочий, 1990. - С. 171.
28. Преподобный Нил Сорский. Учитель умного делания. – М.: Центр БЛАГО; КАЗАК, 1997. – С. 52.
29. Бубнова В. А. Нил Сорский: Историческое повествование. / В. А. Бубнова. - СПб: б. и., 1992. - С. 63.
30. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. / Иоанн Кологривов. - Siracusa: Editrica "Istina", 1991. – С. 187.
31. Преподобный Нил Сорский. О восьми главных страстях и о победе над ними. – М.: Центр БЛАГО, 1997. – С. 5, 18.
32. Преподобный Нил Сорский. Учитель умного делания. – М.: Центр БЛАГО; КАЗАК, 1997. – С. 32-33.
33. Там же, С. 11, 59.
34. Там же, С. 20, 29.
35. Там же, С. 43-45.
36. Там же, С. 55.
37. Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. / Иоанн Кологривов. - Siracusa: Editrica "Istina", 1991. – С. 109, 192.
38. Фадеева Т. М. Тайны горного Крыма. /Т. М. Фадеева. – Симферополь: Бизнес-Информ, 1998. – С. 203.

