

В.В.Петрунин, К.Штёкль, С.С.Хоружий
О ПОЛИТИЧЕСКОМ ИСИХАЗМЕ

1. *Петрунин В.В.* Социальная этика православия: исихастская перспектива
2. *Штёкль, Кристина.* Комментарии к докладу В.В. Петрунина. Эсхатологический контекстуализм и социальный исихазм.
3. *Хоружий С.С.* Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий

В. В. Петрунин
Социальная этика православия:
исихастская перспектива

Хоружий С.С.: Сегодня у нас обширная и насыщенная программа: помимо главного доклада, будут представлены также два дополнительных сообщения на близкую тему. Во-первых, сообщение д-ра Кристины Штёкль из Римского университета Тор Вергата, специалиста в области русской мысли, религии и политической философии. Она давно с нами сотрудничает, и в этом семинаре предполагалось ее личное участие. Приехать она, однако, не смогла, но прислала текст под названием «Изложение позиций к семинару о политическом исихазме». Я за неё этот

Заседание 18 апреля 2012 г.

текст оглашу. И, кроме того, я сделаю небольшие собственные замечания по тематике сегодняшнего заседания. Поскольку программа столь велика, я сразу же предоставляю слово нашему основному докладчику – Владимиру Владимировичу Петрунину. Он кандидат философских наук, доцент, докторант Орловского государственного университета и один из немногих известных авторов, которые пишут на тему политического исихазма. В наши дни эта тема завоевывает все более активный интерес, и существуют достаточно разные подходы к ней. Прошу Вас.

Петрунин В.В.: Прежде всего, хочу поблагодарить Сергея Сергеевича [Хоружего] за возможность выступить со своим докладом. В своем сообщении я изложу ряд тезисов.

Тезис первый. Социальная этика православия становится актуальным богословским направлением в силу предпочтительности секулярной этики для современного человека. Появление в 2000 году «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» стало началом формирования православной социальной доктрины.

Обращаясь к проблеме христианского понимания социальных проблем, мы исходим из того, что «православие непоколебимо и эссенциально исповедует, что христианство есть жизнь, а не простая доктрина, и, следовательно, всякие теоретические учения бывают в нем лишь вторичными, отражая и рационализируя реальные жизненные явления»¹. Социальное учение Церкви призвано дать не только теоретический, но и практический ответ на вопросы, стоящие сегодня перед человеком, живущем в современном мире.

Почему для православного богословия социальная этика является актуальной темой в настоящий момент? В дореволюционном богословии, оставившем богатое наследие русской богословской науке, вопросы социальной нравственности не получили должного теоретического развития. Николай Никанорович Глубоковский (1863-1937) объясняет это тем, что «догматика тесно связывается с нравственным богословием научно, а в преподавании второе долго служило лишь прибавлением к первой, чем сильно задерживался собственный рост богословской этики»². Подводя итог развития богословской дореволюционной науки в России, Глубоковский отмечает, что социальная этика в богословии не была представлена какими-либо серьезными трудами в отличие от догматики.

Современная ситуация в православном богословии также характеризуется неудовлетворительным состоянием разработки социальных вопросов. Это подчеркивается, в частности, в Православной энциклопедии, которая сейчас издается. В разделе энциклопедии, посвященном развитию богословской науки в России, прямо указано, что этические вопро-

сы в русском богословии не нашли должного отражения в богословских трудах. И это одна из причин актуальности разработки данной темы для современной Русской Православной Церкви.

Вторая причина состоит в том, что секулярная этика становится предпочтительной не только для большинства населения современной России, но и активно проникает в самую церковную жизнь. Осознавая всю опасность секуляризации общественного бытия, Русская Православная Церковь в 90-е гг. XX столетия стала уделять особое внимание именно социальным вопросам. Данное обстоятельство привело к тому, что в 2000 году на Юбилейном Архиерейском Соборе Московского Патриархата были приняты «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», а в 2008 году появились «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека».

Эти документы наиболее ярко иллюстрируют социальные аспекты современного русского богословия. Их появление положило начало формированию социальной доктрины православия, то есть учения, которое отражает официальную позицию Русской Православной Церкви по проблемам, стоящим перед современным обществом и государством.

Мы видим, что православная социальная концепция появляется достаточно поздно по сравнению с аналогичной доктриной католицизма, которая начала оформляться с 1898 года. Сразу же возникает вопрос, почему в русской богословской науке появление подобного официального документа было столь поздним, по сравнению с католицизмом? На мой взгляд, это было связано с особенностью церковно-государственных отношений в истории России. В силу этих особенностей теоретическое осмысление социальных проблем ранее было неактуально. Какие это особенности?

С момента Крещения Руси и до Петра I «взаимоотношения церковной и государственной власти ... были более гармоничными»³. Благодаря существованию симфонического взаимодействия властей. В синодальный период симфония была нарушена в пользу государства. Однако и в тот период русская верховная власть осознавала своё правление как служение Богу и Церкви. Поэтому социальную заботу о подданных император осуществлял, ориентируясь на Божественное понимание целей своего земного служения. Таким образом, вплоть до 1917 года симфоническое существование Церкви и государства свидетельствовало о намерении светской власти организовывать социальную политику, ориентируясь на христианские основания. Можно сказать, что после Византии это была вторая попытка построения общежительных начал государственного имперского бытия на христианских началах. В таких условиях у Церкви не возникало необходимости в теоретическом осмыслении тогдашней соци-

ально-политической ситуации, в силу того, что общество и государство декларировали свою приверженность христианским убеждениям.

События 1917 года ознаменовали собой завершение «эпохи Константина» не только в русской истории, но и в мировой истории вообще. После Февральской и Октябрьской революции цели государства и Церкви кардинально расходятся. Светская власть объявляет о своей автономности от религиозной санкции, и советский режим не оставляет для Церкви никакого пространства для активной социальной деятельности. Необходимо заметить, что после октябрьского переворота Церковь попыталась представить обществу свою социальную программу как некую альтернативу тому, что предлагал большевистский режим. Можно вспомнить послание Патриарха, в котором он призывал общество не выполнять антирелигиозные, антинравственные постановления большевистского правительства. К сожалению, эти послания не нашли отклика в тогдашнем русском обществе, что свидетельствует о том, что общество уже тогда было в достаточной степени секулярным. В этом можно видеть отличие крушения Византии и России. Если в Византии в период ее угасания призывы Церкви нашли отклик среди большинства православных византийцев, то в России такого отклика не было.

И только после крушения СССР появилась надежда (по крайней мере, у части общества), что новая Россия будет строить свою государственность, опираясь на собственные традиции, в том числе на традиции православного устроения общественной жизни. Этого также не произошло. Более того, государство предложило свой социальный проект, основанный на либеральных ценностях. И сегодня мы можем констатировать, что через пятьсот лет существования российской государственности (с момента ее восстановления после татаро-монгольского нашествия), государственная власть отказалась от идеологической самостоятельности и попыталась включить нашу страну в проект, рожденный на Западе. Это исключительно секулярное понимание социальных проблем государством окончательно убедило Церковь в актуальности появления православной социальной доктрины как некоей альтернативы тому социальному порядку, который сложился в современной России.

Распад СССР повлек за собой образование совершенно новых условий существования Русской Православной Церкви в современном мире. С одной стороны, мы видим, что каноническая территория Московского Патриархата, до 1991 года бывшая единой в политическом смысле, теперь представляет собой несколько государственных образований, имеющих различные принципы организации социально-политической жизни. Достаточно назвать страны Балтии и Средней Азии, чтобы увидеть это различие. С другой стороны – значительная эмиграция населения из

бывшего СССР в 90-е гг. XX столетия привела к увеличению православной русской диаспоры, прежде всего, в странах западного мира.

Конечно, подобный контекст уже имел место быть после 1917 года. Однако тогда главной задачей Церкви была скорее не теоретизация новых условий своего существования, а практика выживания в условиях атеистического режима.

В новой ситуации сегодняшних церковно-государственных отношений Церковь столкнулась с проблемой окормления своей многочисленной паствы, рассеянной по всему миру, что привело к необходимости выработки новых методов православного благовестия в мире. Здесь главным вопросом является даже не специфика существования православной диаспоры в различных культурных контекстах, а проблема методов миссионерской деятельности в рамках секулярного миропорядка, ставшего определяющим для современного мира.

Таким образом, русское православие впервые в истории столкнулось с совершенно уникальным контекстом своего исторического бытия. В связи с чем, встал вопрос о новых задачах и методах социальной этики православия. Каковы должны быть пути развития русской богословской мысли в современных исторических и культурных контекстах, в ситуации, когда люди «заменяли истину Божью ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца» (Рим. 1:25).

Очевидно, что в новой ситуации старая парадигма социального богословия, существовавшая до 1917 г., которую можно обозначить как «византизм», когда государство поддерживало социальные порядки, основываясь на христианских принципах, больше не может служить основанием социальной этики православия. Требуется поиск новой парадигмы. И здесь я перехожу к обсуждению второго тезиса.

Тезис второй. Старая парадигма социального богословия – византизм – не может быть актуальна для современной ситуации, характеризующейся светскостью государства. Исключительно секулярное понимание социальных проблем современным государством и обществом окончательно убедило Церковь в важности социального богословия, которое не получило должного теоретического осмысления в русском православии.

Современное светское государство не придерживается какой-либо определенной идеологической линии в социальной политике. Встает вопрос о поиске богословских путей развития для социальной этики православия в ситуации, когда парадигма «византизма» больше не работает. В 90-е г. XX века проходили споры по поводу того, какой метод необходим для этики православия в современных условиях. Но эти споры быстро возникли и быстро угасли. Многие исследователи сразу же обратились к

неопатристике, которая стала в XX веке магистральным путем развития для православного богословия. Был поставлен вопрос: не подходит ли неопатристический синтез в качестве основы для социальной этики современного русского православия? Подобные проблемы возникли и в западной теологии – протестантской и католической, поскольку в современной ситуации можно говорить о кризисе социальной теологии западного христианства.

В ответ на этот теологический кризис появилось набирающее силу движение «радикальной ортодоксии». Это движение пытается по-своему дать ответ на те вопросы, которые стоят перед современным секулярным обществом. Радикальная ортодоксия – богословское движение, инициаторами которого были протестантские теологи, но которое быстро нашло сторонников и среди современных католических и православных богословов. Уже один этот факт привлекает внимание к этому новому теологическому движению.

Основатель этого движения – профессор этики Ноттингемского университета, теолог Джон Милбанк так объясняет сущность «радикальной ортодоксии»: «Мы выбрали это название, потому что оно отражает возвращение к корням, к источникам, а также то, что воплощение Сына Божия было самым революционным событием за всю историю человечества, оно изменило абсолютно все»¹. Милбанк говорит о том, что термин «радикальная» нужно понимать в том смысле, что ортодоксия возвращает нас к корням патристики и Средневековья.

Таким образом, мы можем констатировать некий параллелизм между неопатристическим синтезом и новой радикальной ортодоксией в том смысле, что и те, и другие выдвигают хорошо известный лозунг «возвращения к Отцам».

«Радикальная ортодоксия» пытается представить свой собственный социальный проект. Однако он не отличается оригинальностью, и в этом смысле показывает отсутствие радикальных идей у «радикальной ортодоксии» в социально-теологическом плане. Джон Милбанк, в частности, говорит, что в социальной этике радикальная ортодоксия придерживается варианта христианского социализма. Иными словами, ничего нового и оригинального в этом плане они не предлагают.

В контексте соотнесения радикальной ортодоксии и неопатристики как возможного метода построения социальной этики современного православия, мы можем сказать, что ни то, ни другое направление не дают ясной основы для ее развития. Известный американский исследователь Поль Вальтер отмечает бесплодность неопатристики для социальной этики православия. Он пишет: «Флоровский, Вл. Лосский и большая часть представителей неопатристики считали, что новая ситуация пра-

вославия освобождает Церковь от забот, связанных с формулированием социальной и политической этики, и что богословы должны обратиться к другим проблемам. Если это утверждение кажется вам несправедливым, прошу назвать как-либо значимые работы по богословской этике (например, содержащие богословский анализ общества, политики или права), написанные представителями неопатристики в течение последних шестидесяти лет. Отсутствие таких работ – один из самых поразительных фактов, характеризующих неопатристическое движение»⁵.

Встает вопрос: почему неопатристика не смогла внести реальный вклад в труды по социальной этике? Ответ очевиден: многие исследователи говорят о том, что неопатристика очень быстро превратилась в патрологию, а «возвращение к Отцам» очень быстро приобрело схоластические черты. Поэтому вместо «возвращения к Отцам» нужен новый лозунг не только для социальной этики, но и для богословия вообще. И разумно этот лозунг сформулировать как «возвращение к Богу», поскольку обращение к Отцам продуктивно, например, в догматике, но совершенно проблематично в некоторых вопросах, поднимаемых современной социальной этикой христианства.

Какие есть основания у этого утверждения? Святые Отцы творили в конкретной исторической ситуации, характеризусмой конкретными социальными проблемами. Соответственно, у святых Отцов невозможно найти примеров осмысления существования человека в светском государстве и секулярном обществе – это ситуация характерна только для современного человека. Кроме того, мы не можем обратиться к святым Отцам по целому ряду социальных проблем, о которых они не могли знать, например, по некоторым проблемам биоэтики, волнующих современных богословов, как на Западе, так и на Востоке.

Данная ситуация привела к определенному кризису в социальной теологии, как на Западе, так и в православии. На Западе это выразилось в появлении целого ряда «теологий смерти Бога» (Ваханян, Альтицер, Гамильтон). Для православного богословия появление подобного рода теологий совершенно немыслимо. И связано это в первую очередь с тем, что в православном богословии усвоен исихастский взгляд на энергийное присутствие Творца в мире. Бог не может отсутствовать в тварном мире, поэтому в православии невозможна «теология смерти Бога». Скорее, в православии, возможно говорить о «богословии смерти человека», которое может объяснить господство секуляризма в христианском мире. Задача современного богословия – найти путь для освобождения человека от секулярного мироощущения.

Таким образом, невозможность опоры на старые парадигмы, существовавшие в православном богословии и существующие в западной со-

циальной этике, приводит к необходимости поиска новой парадигмы социальной этики православия. Отсюда вытекает третий тезис.

Тезис третий. Социальное учение современной Церкви должно развиваться в рамках иной парадигмы. С позиции православного взгляда на общественно-политические вопросы, эта парадигма должна строиться на новом открытии эсхатологии и благодати. Социальное богословие должно сделать решительный шаг от византизма к эсхатологизму. Именно эсхатологический контекстуализм должен стать основой для современного социального учения Церкви.

Определенную контекстуализацию современного русского богословия мы можем заметить на примере «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Вместе с тем, анализ социальной концепции позволяет говорить о том, что данный документ является начальным этапом осмысления Русской Православной Церковью социальных проблем и в то же время несет в себе определенную надежду на возвращение «эпохи Константина», т. е. продолжает оперировать, во многом, понятиями византизма.

Ярким свидетельством подобного вывода является часто повторяемый многими православными богословами тезис о том, что современная ситуация в России напоминает положение первых христиан в языческой Римской империи и что сегодня мы переживаем так называемое «второе крещение Руси». Это утверждение является достаточно спорным, поскольку современная эпоха, как точно выразился Семен Франк: «не есть ... господство "нового язычества"; она есть нечто совсем иное и гораздо худшее. Язычество ... принципиально признавало обязанность человека покоряться божественной воле, знало различие между добром и злом, необходимость человеку умерять его хаотические вожеления. Язычество по-своему ... знало и признавало Божью правду – божественную норму бытия. Современный же мир, будучи умышленным восстанием против Христа и Его правды ... есть тем самым принципиальное отвержение воли и правды Божией, культ самодовлеющего человеческого своеволия, – что по существу равносильно поклонению сатане. "князю мира сего"»⁶. Исходя из этого, Франк делает вывод, что русская философия стоит перед новым вызовом, которого раньше не было, что справедливо и для современного русского богословия.

Говоря о социальном учении Церкви, мы должны помнить о двух моментах. Прежде всего, мы должны соотносить социальную проблематику с сотериологической миссией Церкви, эсхатологичной по своей сути. Второй момент связан со своевременной оценкой Церковью актуальных социальных проблем, стоящих перед современным человеком. Но это отнюдь не означает, что православная социальная этика должна

свестись к ситуативной этике, получившей широкое распространение в западном христианстве. Контекстуализм, обращенный в эсхатологическую перспективу, позволяет избежать многих проблем «социального христианства» на Западе.

Таким образом, русское православие, впервые в истории столкнувшись с совершенно уникальным контекстом своего исторического бытия, вынуждено решать проблему поиска путей развития русской богословской мысли в современных исторических и культурных контекстах. Данная проблема поднимает вопрос о возможности использования опыта контекстуальной теологии, получившей широкое распространение в западном христианстве.

Как известно, сам термин «контекстуализация теологии» (Contextualization of Theology) получил широкое распространение во второй половине XX века в Америке. Одним из первых примеров рождения проблемы контекстуальной теологии на Западе стал спор в Римско-Католической Церкви в конце XIX века по поводу «американизма» католиков США. Европейские католические консерваторы стали полагать, что местный епископат приспособливает католическое учение к конкретике американской действительности, которая, с одной стороны, характеризуется засильем протестантизма, а с другой – секуляризма американской жизни. Проявлением этой «контекстуализации» стала тенденция организовывать миссионерскую социальную работу, опираясь на методы протестантизма, господствовавшего в то время в Америке. Ватикан усмотрел тут угрозу для универсальности католической миссии. С новой остротой проблема контекстуализации теологии встала перед католичеством уже после II Ватиканского собора.

Удивительно, что и в православной традиции одним из первых вопросов о контекстуализации богословия поднял протопресвитер Александр Шмеман, наблюдая положение православной диаспоры в США. Рассматривая специфику православной миссии на Западе и особенности организации социальной работы, Шмеман поднял «основополагающий вопрос», связанный с проблемой существования Православной Церкви «в мире, радикально отличном от того, который сформировал наш менталитет, формы мышления и всё наше бытие как православных христиан; в мире, который к тому же переживает глубочайший духовный кризис, год от года выявляющий свой поистине глобальный масштаб»⁷.

Шмеман ясно указывает в своих трудах на главную проблему, состоящую в том, каким образом возможно применение святоотеческого наследия Церкви к реалиям конкретно-исторического существования православия в условиях не только инославного, но и секулярного порядка. Богословские рассуждения отца Александра дают нам пример имен-

но православного понимания контекстуализации теологии, который отличается от примеров, взятых из западного христианства.

Хоружий С.С.: Простите, но в предыдущем фрагменте вы говорили, что обращение к святоотеческому наследию в развитии социальной этики никакой помощи не оказывает?

Петрунин В.В.: Я привожу высказывание Шмемана, чтобы показать, что указав на проблему размывания православного образа жизни в секулярной Америке, Шмеман не дал четкого ответа, как разрешить эту проблему.

Хоружий С.С.: Понятно, но Шмеман говорит о том, что обращение к святоотеческому наследию именно в проблеме социальной этики обязательно. Собственно, от любого православного богослова иного и услышать нельзя, поскольку верность Преданию – это фундаментальный принцип, независимо от конкретной области. То, что принцип Предания справедлив и в области этики, предполагается само собой. Как это соотносится с вашим тезисом о том, что в этике обращение к Отцам ничего не даст? Это утверждение, видимо, требует дополнительных шагов согласования с принципом Предания.

Петрунин В.В.: Я сейчас поясню, как мой тезис соотносится с высказыванием Шмемана. Я рассматриваю богословские рассуждения отца Александра как пример именно православного понимания контекстуализации теологии, который отличается от примеров, взятых из западного христианства. Но Шмеман, говоря о святоотеческом наследии, повторяюсь, не делает практических выводов, как это наследие поможет человеку в современном секулярном обществе.

Шмеман говорит о том, что в результате контекстуализации теологии на Западе мы наблюдаем особый феномен: появление различных «теологий освобождения» в католической традиции или многочисленных «азиатских теологий», существующих в протестантизме. Радикальные ветви данных направлений пришли к неприемлемому положению, когда увлеченность поиском различий между культурами Востока и Запада, приводит к тому, что представление о Боге начинает, зачастую, формироваться исторической ситуацией, что создает угрозу движения теологии к радикальному секуляризму. Шмеман, указывая на необходимость обращения к святоотеческому преданию, имел в виду не сами принципы построения социальной этики, а то, что в западной традиции стали формироваться секулярные представления о Боге. Иными словами, речь здесь идет о догматике, о том, что в западной традиции стали подвергаться сомнению догматические положения, которые нам известны из святоотеческого наследия. Подобные «секулярные теологии» характеризуются, по мысли Шмемана, погруженностью в свою собствен-

ную интеллектуальную и социально-политическую ситуацию, и в конечном итоге вместо проповеди духовного спасения ведут речь о национальном, политическом или социальном освобождении. Я привожу этот пример, чтобы показать, как социальная этика западного христианства приводит, фактически, к секулярному пониманию проблем, стоящих перед современным человеком.

Если же говорить о современном православном отечественном богословии, то проблему контекстуализации поднимает митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), который говорит о необходимости применения контекстуального метода в православном богословии. Однако он подчеркивает, что речь идет преимущественно о методологии изучения святоотеческого наследия. Он пишет: «Контекстуальный метод предполагает принятие в качестве исходного пункта того факта, что Отцы Церкви жили и творили в различных церковных, богословских, культурных, исторических, временных и языковых контекстах»⁸. Иными словами, необходимо помнить, что конкретные обстоятельства налагали отпечаток на те мнения, которые Отцы Церкви высказывали, в том числе по социальным вопросам, стоящим перед обществом.

На наш взгляд, о контекстуализации можно говорить не только при изучении Священного Предания, но и как о методе социальной этики. Непременным условием применения контекстуальной методологии должно стать осознание невозможности компромисса в вере, который мы наблюдаем в западном богословии. То есть, речь не должна идти о приспособлении православия духу времени. Анализ культурных и социально-политических контекстов не должен привести к ситуативности богословских выводов, а, наоборот, должен продемонстрировать верность современного русского богословия основополагающим догматическим принципам, содержащимся в святоотеческой традиции. Тем более, речь не может идти о формировании в рамках православия синкретической теологии имеющей место быть в рамках протестантского христианства.

Наиболее успешной сферой применения контекстуального метода может стать сфера социального учения Церкви, более того, политического учения русского православия.

Как мы уже говорили в самом начале, Московский Патриархат столкнулся с фактом осуществления своей миссии в рамках различных политических систем, которые по-разному реагируют, в том числе и на политическое учение самой Церкви. В силу этого контекстуализация означает не новую интерпретацию известной формулы о том, что «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлень» (Рим. 13. 1), а, наоборот, поиск возможностей вести спасительную миссию в

конкретных политических условиях, исходя из реалий секулярной социально-политической жизни. Конкретизация касается здесь не содержания спасительной вести, а условий, в которых приходится эту весть проповедовать.

Поэтому в современной ситуации достаточно разнообразного мирового политического устройства православное богословие должно вести разговор не об идеальных политических системах, а, наоборот, призвано критически оценивать конкретный идеологический, социально-политический или культурно-национальный контекст на предмет соответствия его христианским нравственным нормам.

Примером такой конкретизации, как я уже говорил, может служить документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятый в 2000 году на Юбилейном Архиерейском Соборе Московского Патриархата. В этом документе Церковь излагает свое видение целей и задач существования государства, нации, рассматривает последствия глобализации и секуляризации в современном мире. В православной социальной доктрине однозначно указывается на невозможность наличия непреходящего политического идеала, к которому она может призывать свою паству. Московский Патриархат вместо дискуссии о политическом идеале предлагает конкретный проект сотрудничества с государством, направленный на устроение общественно-политической жизни на христианских началах, следствием осуществления которого может стать более справедливая форма политической жизни. Миссия Церкви должна конкретизироваться посредством сотрудничества Церкви и государства в современный исторический период в таких областях как миротворчество, образование и воспитание, благотворительность, здравоохранение, культура, экология и др.⁹

Контекстуализация, таким образом, есть открытость современного православного богословия вызовам времени, но не приспособление к ним. Церковь всегда должна оставаться Церковью, быть тем богочеловеческим организмом, призвание которого состоит не в служении миру, а в его спасении. В свете всего вышесказанного, положительный ответ на вопрос о возможности применения контекстуального метода в современном православном богословии очевиден.

Возвращаясь к высказыванию Шмемана, необходимо указать также на дополнительные пояснения о. Александра, которые, на мой взгляд, также свидетельствуют о том, что святоотеческое наследие в вопросах социальной этики не является в достаточной мере актуальным для современного богословия. Шмеман пишет о трагедии современного богословия, о том, что богословие «...перестало быть относимым к жизни во всей ее целокупности, в реальном смысле служить освящением жизни,

И произошло это не из-за какой-то большей греховности или лености наших общин, но в первую очередь из-за секуляристской “философии жизни”, которую, сами того не заметив, “приняли на веру” наше духовенство и наш народ. Секуляризм – не плод умышленно насаждаемого учения, это сам образ жизни современного американского общества»¹⁰.

Шмемман отмечает, что участие в литургической жизни Церкви не обеспечивает христианского образа жизни за пределами храма. Современный мир, предлагающий новые нормы личной, семейной и общественной нравственности, выглядит более привлекательным для человека, прежде всего, для молодого поколения. Православное христианство не даст убедительной альтернативы социальной жизни, которая могла бы стать образцом для современного общества.

В связи с этим встает вопрос, как после двух мировых войн, фашизма, коммунизма, апартеида возможны религиозные нормы организации социума? Как вообще возможен христианский образ жизни сегодня, когда святоотеческое наследие, к которому обращается православная богословская наука, не даст ясного ответа на вопрос как жить человеку в рамках секулярного миропорядка.

Обличение греховности секулярного образа жизни более легкая задача, по сравнению с творением христианского образа жизни, который совершенно не совместим с современными социальными парадигмами. Поэтому, как мы видим, Церковь по большей части занимается обличением греховности секулярного образа жизни. Но мы не видим творческого подхода к осмыслению проблем, которые стоят перед современным обществом и государством.

Церковь понимает эту проблему. Например, в одном из своих выступлений Патриарх Московский и всея Руси Алексий II сказал, что социальное учение Церкви есть вызов современному духу времени¹¹. Если социальное богословие есть вызов, то встает вопрос о возможности консенсуса между секулярным миром и Церковью в социальной сфере. Это не просто риторический вопрос – это, в конечном итоге, вопрос эсхатологический.

Церковь делает попытку понять современный мировоззренческий кризис как ситуацию не только тупика, но и поиска направлений, по которым можно искать пути выхода из сложившейся ситуации. Таким образом, социальные аспекты православного богословия должны быть не только схоластическим видением мира и человека, но и программой практических указаний в области личной, семейной и общественной нравственности, которые стали бы необходимыми для современного человека. Миссия Церкви заключается не в решении «социального вопроса», но в понимании того, что «жизнь во Христе зарождается в

здешней жизни, и начало приемлет здесь, а совершается в будущей жизни, когда мы достигнем одного дня»¹².

Наиболее ярким примером того, что Церковь осознала свое социальное учение как некий вызов секулярному обществу и государству, является положение «Основ социальной концепции», в котором сформулирован «принцип неповиновения» Русской Православной Церкви. Это положение социальной доктрины, после ее опубликования, вызвало наиболее горячие дискуссии. Этим принципом Церковь провозглашает, что если государство будет принуждать верующих к отступлению от Христа, то она вправе призвать население к гражданскому неповиновению.

На мой взгляд, именно «принцип неповиновения» ярко иллюстрирует эсхатологический контекстуализм как новую парадигму социального богословия православного христианства. Этот принцип вырастает из понимания миссии Церкви в отношении к эсхатологической перспективе, а его провозглашение возможно в конкретной ситуации, исходя из богословского анализа Церковью действий государства, которые могут привести к отступлению от Христа и Его Церкви.

Здесь я перехожу к обсуждению следующего тезиса о соотношении индивидуальной и социальной этики.

Тезис четвертый. Учитывая невозможность проведения четкой границы между социальной и индивидуальной этикой, представляется необходимым исихастская стратегия социального учения православия. Индивидуальная исихастская практика позволяет добиться социальных перемен, посредством воздействия на каждого человека, являющегося субъектом социальной морали.

Современная ситуация, как я уже говорил выше, требует нового открытия благодати и эсхатологии. В православной традиции четкие основания для этого существуют только в исихазме, который показывает путь к обожению. Мы помним, что все тварные существа причастны божественной энергии. Достижение святости позволяет человеку не только приблизиться к Создателю, но и стать творцом того богословия, которое способно дать ответ на актуальные вопросы современности.

Причастие божественной благодати позволяет человеку эсхатологически пережить Царство Божие внутри себя, почувствовать уже в этой жизни радость и торжество будущего века. Исходя из того, что православное богословие является одновременно мистическим богословием, можно сделать вывод о том, что это касается и социальной этики православия.

Из этого вытекает следующий мой тезис.

Тезис пятый. Молитвенная практика исихазма, являя собой не только сотериологическую перспективу, но и имеет важное социальное-

политическое действие. Поздневизантийский период представляет собой пример этого воздействия, когда Писусова молитва фактически стала «политической молитвой», ориентированной на преобразование православной ойкумены. Феномен Святой Руси является прямым следствием Психастского Возрождения.

Этот тезис можно проиллюстрировать, обратившись к поздневизантийским временам, когда исихазм оказал огромное влияние на социально-политическую действительность угасающей Византии. Прежде всего, это связано с фигурой самого святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Социально-политическую перспективу исихазма ярко раскрывают его проповеди, с которыми он обращался к своей пастве, находясь на фессалоникийской кафедре.

В его проповедях содержится важная мысль, сделавшая исихазм социальным явлением – стяжание благодати объявляется доступным не только аскетам и отшельникам, но и всем православным христианам, живущим в миру. В проповеди по случаю Преображения Господне он говорит: «Итак, отложим, братие, дела темные, и станем делать дела света, чтобы не только в этом дне нам честно ходить, но и стать “сынами дня”; и приидите и взойдем на гору, где Христос просиял, дабы увидеть сбывающееся там; лучше же сказать, – нас, таковых сущих и ставших достойными такового дня. Само Слово Божие возведет в свое время. А теперь напрягите и возвысьте ваши душевные очи к свету Евангельской проповеди, чтобы тем временем преобразиться обновлением ума вашего, и таким образом привлеки свыше божественное озарение, стать вам сообразными подобию славы Господней, Которого лицо на горе просветилось сегодня, как солнце»¹³.

В этой проповеди Григорий Палама задает широкую социальную перспективу исихастской практике, которую поддерживают его ближайшие ученики и последователи. Например, патриарх Филофей призывает к проповедованию возможности богообщения для всех православных христиан. Он пишет: «Не замалчивать, как некоторые полагают, следует, но проповедовать и побуждать всех становиться причастниками этого Божественного Света»¹⁴. Более того, в житии Григория Паламы, написанном Филофеем, говорится, что Григорий Палама говорил, что «мы должны ... во исполнение ... пророческих и апостольских повелений поучать и побуждать к непрестанной молитве не только монахов, отрекшихся от мира, но и всех прочих – мужчин и женщин, взрослых и детей, людей с образованием и простецов»¹⁵.

Ближайший предшественник Паламы Григорий Синаит видел исихазм чисто монашеской формой богообщения. В его системе созерцание Бога возможно только через деятельное монашеское подвижничес-

ство. Последователи же Григория Паламы, напротив, говоря словами Иоанна Златоуста, утверждали, что «существует много различных способов служения вообще, а равно и служения Богу»¹⁶.

Тезис о том, что исихастская практика, доступная для всех православных христиан, имеет социальные последствия, еще более убедительно раскрывает богослов-мирянин Николай Кавасила, придавший исихазму «в некоторой степени светский характер, уведя его от стези аскезы и анахоретства»¹⁷. Он писал о том, что «жизнь во Христе зарождается в здешней жизни», и стяжанию благодати не мешают мирские дела. Поясняя свой тезис, он пишет: «...И искусствами можно пользоваться без вреда, и к занятию какому-либо нет никакого препятствия, и полководец может начальствовать войсками, и земледelec возделывать землю, и правитель управлять делами ... Ибо нет нужды удалиться в пустыню, ни питаться необычной пищей, ни переменять одежду, ни расстраивать здоровье, ни на иной какой-либо решиться смелый поступок, но можно, находясь дома и не теряя ничего из своего имущества, постоянно заниматься сими помыслами»¹⁸.

Проповедь реального *обожения*, уже в этой жизни доступного для православного христианина, стирала существующие границы между монахом и мирянином. Об этом раньше писал Иоанн Златоуст, подчеркивая, что мы «очень заблуждаемся и обманываемся, если думаем, что иное требуется от мирянина, а другое от монаха: разность между ними в том, что один вступит в брак, а другой нет, во всем же прочем они подлежат одинаковой ответственности»¹⁹.

Об этом же напишет позднее и К.Н. Леонтьев: «Монах, в сущности, все тот же православный христианин ... только поставленный в особые благоприятные для строгой жизни условия ... мирянин ... в сущности, все тот же аскет, только с большею свободою ... идеал сердечный у них один, догматы одни, усилия направлены к одной и той же цели ... разница между мирянином и монахом только количественная, а не качественная, не существенная»²⁰.

Таким образом, своей проповедью Палама открыл исихазму путь из монашеской кельи в мир. Призыв Григория Паламы был услышан. «подвижники тех лет, "спасавшиеся от мира", получали, согласно их житиям, мистические повеления учить людей тому, чего они достигли сами, и поворачивали обратно к миру с целью его "спасти"»²¹. Эти монахи-исихасты, вышедшие из своих келий, включились в культурную, общественную и политическую деятельность не только Византии, но и всего православного мира. Их обращение к миру не осталось без ответа, культурный расцвет Византии позднего периода непосредственно связан с исихастским мироощущением. Богословы тогдашнего периода подчер-

квивали, что для них образцом «выхода в мир» был сам Иисус Христос. При этом они ссылались на известный сюжет, когда Иисус был сорок дней в пустыне, находясь в беспрестанном молении, а затем вернулся в мир, чтобы его спасти. Этот евангельский сюжет становится прототипом поведения не только для монахов-исихастов, но и для мирян.

Мы видим, что исторически исихазм проходит в своем развитии длительную эволюцию. Начиная с момента своего возникновения, и вплоть до последнего десятилетия XIII столетия исихазм является достоянием монахов-отшельников. Затем, благодаря подвижничеству Григория Синаита, исихастская практика завоевывает общекителные монастыри Афона и всего Балканского полуострова. «Великие соборы исихастов в XIV столетии»²² закрепляют догматический характер богословия Григория Паламы, а победа в гражданской войне опиравшегося на паламитов Иоанна Кантакузина делает исихазм политическим и социальным фактором восточноевропейского масштаба.

С середины XIV столетия начинается новый этап в эволюции исихазма. Ряд факторов, а именно: 1) широкая социальная направленность исихастской проповеди. 2) значительные материальные ресурсы, которые оказались в руках исихастских деятелей. 3) наличие постоянной внешней угрозы новой унии. – все это вместе позволило исихазму совершить настоящий скачок в своем развитии.

Происходит своего рода социальная революция, когда исихазм становится защитной средой, позволившей византийскому обществу не только подавить ростки собственного нарождающегося секулярного гуманизма, но и стать основой для Православного Возрождения, охватившего в XIV–XV вв. не только Византию, но и весь православный мир. Благодаря деятельности последователей Григория Паламы исихазм становится социальной и политической силой, которая позволила Византии, до самой своей гибели в 1453 году, остаться в человеческой истории исключительным примером православной цивилизации.

Рассматривая социально-политическое и культурное влияние исихазма в этот период на Византию и на весь православный мир, мы сталкиваемся с разными осмыслениями этого феномена в отечественной науке. Например, Д.С. Лихачев, анализируя культуру православного мира XIV–XV вв., говорит о восточноевропейском Предвозрождении²³. По его мнению, «Предвозрождение – это только начало того движения, которое, созрев, дало в дальнейшем Возрождение, это первая ступень, еще не освобожденная от господства религии. Понятно, что Предвозрождение могло охватить всю духовную культуру в ее наивысших проявлениях без кардинальной ломки самого отношения духовной культуры к религии»²⁴.

Иной позиции придерживается г.М. Прохоров. Анализируя влияние Византии на Русь и особенности византийско-русского культурного диалога, он подчеркивает, что это было не стремление освободиться от господства религии, а, наоборот, произвести «реставрацию и обновление средневекowego мировоззрения», что позволяет автору рассматривать данный процесс как Православное Возрождение²⁵.

Иоанн (Экономцев), характеризуя культурную ситуацию XIV–XV вв. в православном мире, говорит о «настоящем, полном и безусловном Возрождении, которое принципиальным образом отличалось от Возрождения западного». Он не соглашается с введенным Д.С. Лихачевым термином «Предвозрождение», замечая, что «восточноевропейское «Предвозрождение» есть не первая ступень к секуляризованному Возрождению западноевропейского типа, а его антитеза»²⁶.

С.С. Хоружий прямо говорит об Исихастском Возрождении, подчеркивая, что «если европейский Ренессанс был по своим идеям, своей духовной направленности висцеральным и даже внерелигиозным, секулярным движением, то Исихастское Возрождение продвигалось к созданию модели христианской культуры»²⁷.

Итальянский ученый Р. Пиккио, рассматривая культурные связи России с Византией, Сербией и Болгарией, отмечает их религиозную направленность, их надгосударственный и наднациональный характер. Общую культурную ситуацию XV века он называет Славянским Православным Возрождением²⁸.

На наш взгляд, рассматривая феномен Исихастского или Православного Возрождения, духовным стержнем которого был исихазм, мы можем говорить о феномене Русского Возрождения. Если в Византии культурный расцвет XIV–XV вв. совпал с политическим закатом, то на Руси XIV–XV вв. широкая общественная деятельность исихастов во главе с Сергием Радонежским привела не только к культурному подъему, но и к политическому возрождению, к восстановлению русской государственности после татаро-монгольского нашествия.

Хоружий С.С.: Нельзя ли уточнить термин «возрождение» применительно к нашей, православной ситуации? На Западе, когда говорится «возрождение», то вполне определенно имеется в виду «возрождение античной культуры в новых условиях». Что «возрождалось» в православном случае? Сам по себе термин «возрождение» обращает нас к некому прототипу, к образцу. В Западном «возрождении» этот смысл соблюдается, нам ясно, к чему этот термин отсылает. А к чему отсылает термин «Русское Возрождение»?

Петрунин В.В.: Когда я говорю о Русском Возрождении, то понимаю под этим, прежде всего, политическое возрождение Руси после та-

таро-монгольского нашествия. Широкое исихастское влияние привело к тому, что русское государство осознает себя последним оплотом православия, и в конечном итоге действительно становится «третьим Римом».

Хоружий С.С.: Если в случае европейского возрождения возрождаемым элементом был античный элемент, то в случае православного возрождения, каким был возрождаемый элемент?

Петрушин В.В.: Это возвращение к истокам.

Хоружий С.С.: Да, но к каким истокам? Вы упомянули государственность, но государственный аспект – тот ли это, который ставится во главу угла?

Петрушин В.В.: Я говорю, что применительно к России возрождение нельзя ограничивать только культурным аспектом. Термин «возрождение» определяет, прежде всего, возрождение Руси как самостоятельного субъекта мировой истории.

Хоружий С.С.: То есть элемент, который возрождался, возвращался, – это элемент исторической содержательности?

Петрушин В.В.: Да. И столь впечатляющее влияние исихастских идей на культурную, политическую и общественную жизнь православного мира Гелиан Михайлович Прохоров определил как «систему политического исихазма»²⁹.

Введение в научный оборот этого нового понятия г.М. Прохоров объясняет, прежде всего, тем, что «во второй половине XIV века церковь имела гораздо больший общественный вес и во внутренней жизни страны (Византии – *И.В.*), и в ее международных отношениях, чем государство и двор»³⁰. Понятие «политический исихазм» должно было отражать влияние православной мистики на социальную и политическую жизнь поздней Византии. Однако этот термин вызвал неоднозначную реакцию в научной среде.

Например, Иоанн Мейендорф, говоря о четырех значениях термина «исихазм» в современной науке, выделяет и политическое его значение, тем самым принимая понятие, введенное г.М. Прохоровым. «Политический исихазм» рассматривается Мейендорфом как «социальная, культурная и политическая программа, проводимая в XIV веке видными византийскими деятелями и широко распространившая свое влияние в славянских странах»³¹.

А.А. Егоров, исследуя деятельность митрополита Киприана, также говорит о «политическом исихазме», замечая, что «время изучения исихазма на Руси было очень коротким. Поэтому здесь лучше усвоили практический характер этой философии, особенно её политический аспект»³². Главной целью русских политиков-исихастов он называет сохранение единства Церкви на Руси.

Термин «политический исихазм» также употребляет кардинал Томас Шпидлик, характеризуя государственно-церковные отношения в Византии и России, отмечая, что в рамках этого термина государственная власть представляется как помощник Церкви в деле организации общества и государства на христианских началах³³. Другими словами, Томас Шпидлик акцентирует социально-политическое влияние исихазма на тогдашнюю ситуацию в православном мире.

Вполне разделяя подобные мнения о роли исихазма в истории православного мира, мы, тем не менее, вынуждены признать необходимость уточнения введенного в научный оборот понятия «политический исихазм». Сам г.М. Прохоров, понимая необходимость такого уточнения, укажет впоследствии на не совсем удачное его применение, предлагая вместо термина «политический исихазм», обозначающего общественную, политическую и культурную деятельность сторонников Григория Паламы, иное определение исихазма как «международного общественного движения XIV века»³⁴.

Действительно, есть очевидное несоответствие между употреблением прилагательного «политический» по отношению к исихазму, что указывает на явную принадлежность данного понятия к политической сфере, то есть к сфере, связанной с проблемой власти и государства, и включением в определение «политического исихазма» не только политической деятельности византийских исихастов, но и социального и культурного аспектов исихастского движения.

В современной политологии политика обозначает, прежде всего, сферу деятельности государства и его властных органов. Церковь, взявшая на себя функции имперской власти в поздней Византии, выступила как политическая организация с четко выраженными целями. Однако влияние исихазма было велико не только в Церкви как социальной организации, но и в обществе, и это свидетельствует о том, что исихазм – более широкий социальный феномен поздневизантийского периода. Очевидно, что этот феномен не может быть ограничен отнесением его лишь к политической сфере. Понимая это, г.М. Прохоров и предлагает дать новое определение исихазма и рассматривать его как «международное общественное движение».

Но и это новое определение, на наш взгляд, не отражает всю глубину влияния исихазма на жизнь Византии и православного мира в XIV–XV вв. Новое определение заключает исихазм в рамки категории общественного «движения», что придает ему смысл некоей альтернативы, оппозиции. Но противоречит общепринятому представлению и не соответствует социальной ситуации того времени. Если и можно говорить о каком-то общественном движении в Византии того периода, так это о движении визан-

тийских интеллектуалов-гуманистов³⁵, противостоящих ортодоксально настроенному духовенству, монашеству. Но исихазм не остался лишь достоянием монахов, а, по словам самого Г.М. Прохорова, «вышел из келлий в общество и сначала его заинтересовал, а затем и завоевал»³⁶.

Любая социальная система характеризуется наличием общей ценностной ориентации. Понятно, что основы византийской системы ценностей были сформированы православной традицией. Безусловная ориентация византийского общества на идеалы исихазма позволяет нам характеризовать социальную систему поздней Византии как систему «социального исихазма». Вводя новый термин, мы должны помнить о том, что, занимаясь изучением поздневизантийского общества, «мы не можем выносить общественное, социальное, интеркоммуникативное за скобки человеческой сущности, в том числе его сущности как субъекта религии, отношения к Богу. ... Исходя из сущности человека, из сущности Бога и из сущности отношения человека к этому верно понятому Богу невозможно вынести социальное за скобки религиозного. Они взаимосвязаны, ибо человек во всех своих измерениях связан с этим единым Богом, спасающим всего человека»³⁷.

Введение нового понятия не исключает употребление в научном обороте и термина «политический исихазм», при условии, что под ним будут понимать политическую деятельность Константинопольского Патриархата и, в частности, характер церковно-государственных отношений в Византийской империи в середине XIV – середине XV вв.

Таким образом, «социальный исихазм» является общим понятием, характеризующим общественную ситуацию в Византии в последние столетия ее существования, а «политический исихазм» – структурная часть этого общего понятия, относящаяся исключительно к политическому взаимодействию Церкви с обществом и государством. «Социальный исихазм» коррелирует в некоторой степени с термином «духовная социология православия», который употреблял в своих трудах кардинал Томас Шпидлик. К сожалению, я не смог с ним детально обсудить интересовавшие меня вопросы о соотношении этих двух терминов, у нас завязалась переписка только после знакомства его с моей книгой, в которой он выражал интерес к такому обсуждению. Но Томас Шпидлик, к сожалению, покинул этот мир, и эти вопросы остались без ответа.

Рассматривая историческую ситуацию на Руси XIV–XV вв., мы видим, что термин «социальный исихазм» хорошо объясняет эту ситуацию, сложившуюся после татаро-монгольского нашествия. Если мы возьмем летописные источники того времени, то увидим, что в них очень четко проявляется настрой русского народа на покаяние в тех грехах, которые предшествовали периоду монголо-татарского нашествия. В

частности, указывается такой грех как гордыня, который проявился после принятия Крещения и осознания себя новым христианским народом. Новая линия, появляющаяся в летописных сводах того времени – стремление к покаянию, что вполне коррелирует с исихастским видением индивидуального движения человека к обожению.

Л.Н. Гумилев пишет: «Русские православные люди на Москве ... считали своим главой духовного владыку Руси – митрополита, и потому лейтмотивом, поведенческой доминантой у возникшей новой этнической целостности стало действительное православие. Сей факт отразился и в названии новой общности. Именно в это время, в XIV столетии, Русь получила название «Святая» ... на месте старой Киевской Руси возник совершенно новый этнос – великорусский, со своей этносоциальной системой – Московской Русью ... а учение афонских монахов вполне соответствовало устремлениям Москвы, поэтому исихазм и киновии (монашеские общежития) получили на Руси заметное распространение ... растущая пассионарность русских людей оказалась направлена ортодоксальным православием к единственной цели строительства Святой Руси»³⁸.

Именно в конце XIV века в русских письменных памятниках появляется слово «крестьянин» (или «христианин»), которое в широком смысле обозначало всё население принявшее христианскую веру, а в узком – земледельца³⁹. Подобное отождествление русского народа с *populus christianus* происходит благодаря тому, как пишет Л.Н. Гумилев, что «исихастские представления ... глубоко вошли в русское сознание, образовали сам стержень русского религиозного мирозерцания»⁴⁰. Иными словами, Гумилев указывает на социальные последствия исихастской проповеди.

Другим важным последствием второго византийского влияния на Русскую землю стало усвоение нового наименования страны «Россия». На наш взгляд, принятие названия «Россия» можно считать прямым результатом деятельности политиков-исихастов.

Вопрос о происхождении названия «Россия» рассматривался рядом отечественных исследователей⁴¹. Все они подчеркивают византийское происхождение данного слова, так как «византийцы ... слышали в имени Руси гласную “o”»⁴². В русском языке вплоть до XIV столетия пользовались, за редким исключением, формами «Русь, Русская земля» и только в XV–XVI вв. то есть после исихастского влияния, начинается распространение новой формы «Россия»⁴³.

Интересным является тот факт, что первым, кто стал систематически употреблять новое имя страны, стал митрополичий двор. Есть сведения, что одним из первых слово «Россия» стал употреблять митрополит Киприан⁴⁴. В рукописи 1387 года имеется приписка, сделанная Киприаном, где

он именуется митрополитом «всех Росии». Подобное можно объяснить тем, что Киприан, который считается главным сподвижником патриарха Филофея, «привык к греческому произношению названия страны – ‘Ρωσία»⁴⁵. Позднее, именно после Киприана, на некоторых монетах Ивана III (1462–1505) и Василия III (1505–1533) можно прочесть надпись «Государь всих Росии» (с одним «с»), а со времени Ивана Грозного (1538–1584) слово «Росия» отражает официальное наименование страны. Только в XVII веке «Россия» стали писать через два «с».

Вместе с тем, в советской исторической литературе, вопрос о причинах появления слова «Россия», как правило, связывается с образованием русской народности и складыванием централизованного государства на Руси в XIV–XV вв.⁴⁶. На наш взгляд, главная причина появления нового наименования страны лежит именно в усилении связей Руси с Византией. Это усиление происходило на фоне политики Константинопольского Патриархата, направленной на возвышение Москвы.

Дальнейшее усвоение этого названия можно связать с переносом в Москву византийской имперской традиции. Оказавшись, после падения Царьграда, единственной свободной православной державой Русь ощущает себя подлинной наследницей Византии⁴⁷. Вполне естественно, что новая, складывающаяся империя сочла более приемлемым употреблять для самоназвания византийское слово, тем самым еще раз подчеркнув свою прямую связь со Вторым Римом.

А.В. Карташев пишет, что русский человек наименовал свою крещенную Русь Святою Русью⁴⁸. С христианской точки зрения это утверждение выглядит достаточно спорным. Поэтому трудно себе представить, чтобы русские люди того времени сами назвали свою страну «Святой Русью». Многочисленные исследования по этому вопросу не дают точного ответа, почему возникло такое название.

Как представляется, разгадку можно найти в посланиях патриарха Филофея великому князю Дмитрию Ивановичу. В этих источниках патриарх Филофей одним из первых озвучивает идею «Святой Руси». В своем послании 1370 года он пишет: «Как общий отец, поставленный свыше Богом для всех живущих на земле христиан, я вечно и усердно тружусь во спасение их, молюсь Богу за них, но с еще большим рвением делаю это для вас, русских, этого обитающего в тех краях святого Христова народа, за страх перед Богом, за любовь и веру (вашу), молюсь и люблю вас всех, как уже сказал, больше, чем другие народы»⁴⁹.

Мне представляется, что именно послания Филофея послужили своеобразным «толчком» в закреплении термина «Святая Русь». Это также выводит нас к социальным перспективам исихастских влияний. Мы говорим об индивидуальной исихастской практике, в которой пока-

яние, молитвенное делание приводит к обожению конкретного человека, а патриарх Филофей говорит об обожении целой нации, называя русский народ «святым Христовым народом», что выводит нас к социальным последствиям исихастской практики.

Стоит сказать, что появление двуглавого орла в России – это также следствие исихастского влияния. Двуглавый орел никогда не был государственным гербом Византии, а изображался на знамени Вселенского Константинопольского Патриарха⁵⁰ и был символом симфонического единения государства и Церкви. Первое появление этого герба на Руси относится к периоду XIV–XV вв.⁵¹ Речь идет именно о времени, когда благодаря духовному влиянию исихазма, происходит то, что я назвал Русским Возрождением. Две главы орла символизируют две власти – государства и Церкви, а три короны над ними – две маленькие, обозначающие две власти, и одна сверху большая – символ симфонического объединения государства и Церкви. Именно в то время происходит укоренение этого государственного символа в России.

Говоря о широком влиянии исихазма на позднюю Византию и на Русь, можно привести высказывание современного греческого богослова Христа Яннараса, который подчеркивал, что отличительной чертой византийской цивилизации было стремление тварного приблизиться к жизни нетварного. Это индивидуальное стремление людей находило отражение и в социальной ситуации тогдашнего периода. Подобная церковная космология наложила свой отпечаток на юридические и экономические структуры Византии, ее политику, искусство, общественную и частную жизнь человека⁵². На этом примере мы можем наблюдать смыкание индивидуальной духовности и социальной организацией жизни. Таким образом, в качестве вывода из вышесказанного, можно сформулировать следующий тезис.

Тезис шестой. Исихастская практика являет собой пример эсхатологической направленности духовного опыта, осуществленного в рамках конкретного исторического контекста. На примере византийской цивилизации мы видим, каким образом происходит смыкание индивидуальной духовности с социальной действительностью. Эсхатологический контекстуализм становится оправданным для православного социального богословия.

Здесь возникает вопрос, который всегда задают: как снять кажущееся противоречие между бесстрашием как итогом исихастской практики и активной социальной деятельностью?

Отвечая на этот вопрос, обратимся к следующему тезису.

Тезис седьмой. Слитие кажущегося противоречия между бесстрашием и активной социальной деятельностью достигается посред-

ством обращения к наследию Григория Паламы. Палама указывает, что бесстрастие – это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии, когда она полностью отворачивается от греховного и обращается к добродетели. Таким образом, бесстрастие у Григория Паламы живое и действительное, направленное на исполнение заповедей любви. Все это объясняет, феномен поздневизантийского «социального исихазма» и делает актуальной исихастскую перспективу для современной социальной этики православия.

Казалось бы, существует некое противоречие: безмолвие, бесстрастие как итог исихастской практики, и активная социальная деятельность. Сергей Сергеевич Хоружий, рассматривая бесстрастие в своей книге «К феноменологии аскезы» указывает, что оно помогает подвижнику восстановить нормальное восприятие мира. Речь идет о гноссологическом аспекте, как предпосылке ясного и неискаженного видения вещей. Вместе с тем, мы можем указать и на другие аспекты бесстрастия. Обратимся к самому Григорию Паламе. Он пишет о том, что «бесстрастие – это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии, когда она полностью отворачивается от дурного и обращается к прекрасному; и бесстрастный для нас тот, кто избавился от дурных состояний и обогатился добрыми; для кого “так же привычны добродетели как для страстно одержимых – безобразные наслаждения” ... если человек будет употреблять их хорошо (душевные силы – *И.В.*), то ... через страстную способность души ... добудет добродетели: силу желания превратит в любовь ... Этот путь к совершенной любви через бесстрастие особенный: как путь восхождения он всего более удобен для ушедших из мира. ... Но и живущие в миру должны принуждать себя делать мирские дела по Божьим заповедям; поэтому страстная часть души, вместе со всеми другими подвергаясь принуждению, тоже должна действовать по ним. Принуждение, укоренившись со временем в привычку, производит устойчивую склонность к исполнению заповедей и превращает эту склонность в постоянное свойство»⁵³.

Бесстрастие у Григория Паламы непосредственно связывается с высшей христианской добродетелью – любовью. Соединенное с любовью бесстрастие превращается в «божественную страсть», противостоящую греховным страстям, что освобождает место для делания добрых дел.

Исихазм прекрасно раскрывает заповеди о любви к Богу и ближнему. Непрестанная молитва являет нам пример любви к Богу, а обожение показывает, что эта любовь взаимна. Достижение обожения не оставляет человека в состоянии эгоистического самодовольства, а наоборот

направляет его на исполнение второй заповеди – любви к ближнему. Не случайно во многих житиях святых мы видим прямые указания им о помощи ближнему. Данное обстоятельство очевидным образом указывает на социальные последствия исихастской практики. Таким образом, бесстрастие у Паламы живое и действенное, направленное на исполнение заповедей любви, что выводит нас к основам социальной этики православия. Все это объясняет, почему поздневизантийский период стал временем широкого влияния исихазма на социальную и политическую жизнь православного мира.

Таким образом, мы можем говорить о том, что исихазм является ориентиром не только для православной антропологии, но и для социальной этики. Более того, можно сказать, что наряду с *синергийной антропологией* возможна и *синергийная социология* как одно из перспективных направлений для исследования исихастской традиции. По крайней мере, поздневизантийский период, характеризуемый мною как время социального исихазма, и есть тот период, который интересен для изучения в рамках синергийной социологии. Исихастская практика современных православных богословов должна стать тем импульсом, который позволит социальной этике православия дать ответ, лежащий в рамках христианского понимания социально-политических проблем современности. Но возможно ли повторение такого широкого влияния исихазма на социальную действительность в современных условиях – это вопрос уже не риторический, а скорее, эсхатологический.

Спасибо за внимание.

Хоружий С.С.: Поскольку у нас композиция заседания сегодня необычна, я бы сейчас не открывал обсуждения, а сначала представил бы еще два небольших вклада, которые у нас стоят в программе. Но если есть краткие вопросы к докладчику на понимание, то можно их задать сейчас.

Лидов А.М.: У меня есть вопрос. Он собственно таков: что такое исихазм? Что вы понимаете под «исихазмом»? Есть два возможных варианта ответа. Согласно одному варианту, исихазм – это некое уже вошедшее в наш язык и систему понятий красивое греческое слово, которое обозначает у нас все лучшее, что было в православной духовности и в православной мистике в целом. Такой исихазм в Византии был всегда. Это исихазм в широком смысле слова, который отождествляется с основами Православия. Или все-таки вы имеете в виду что-то гораздо более специфическое? Как некое специфическое явление, которое зародилось у восточных монахов и с новой силой проявилось в исихастских спорах XIV века? О чем, собственно говоря, идет речь? Особенно если мы переводим это на уровень разговора о политическом и даже социальном исихазме?

Петрунин В.В.: Обыкновенно под исихазмом понимаем древнюю отшельническую форму в жизни христианского монашества. И очень часто ограничивают исихазм именно этим. В последней статье в «Православной энциклопедии» А.Г. Дунаев как раз делает упор именно на такую трактовку. Он считает, что исихазм следует понимать исключительно как отшельническую форму жизни христианского монашества. На мой взгляд, данное определение исихазма совершенно неприемлемо. Здесь я пользуюсь определением Сергея Сергеевича [Хоружего], что исихазм – это духовное ядро православной традиции, без которого невозможно представить православие вообще. Если говорить об истоках исихазма, то здесь, на мой взгляд, речь идет даже не о IV веке, как обычно указывают в научной литературе. Первый исихастский опыт явил миру сам Иисус Христос. Евангельские тексты нас убеждают как раз в этом. Мы видим, например, что Иисус Христос постоянно находился в непрестанной молитве, что Он удалялся в пустыню для молитвенного общения. Просцируя это на понятие «социального исихазма», мы видим, что Иисус Христос не ограничился молитвенным общением с Богом, а вернулся в мир, чтобы его спасти. То есть я рассматриваю исихазм как необходимое духовное ядро Православия. Можно сказать так: если ты православный христианин, то ты исихаст; если ты исихаст, то ты православный христианин.

Шукин Д.: Что вы понимаете под «новым обретением благодати»?

Петрунин В.В.: Новое обретение благодати – непосредственное обретение благодати православным христианином, которое позволяет дать ответ на актуальные вопросы, которые стоят перед современным обществом и государством. Святые Отцы, которые обретали благодать в конкретных исторических условиях, имели возможность дать христианское видение тех социальных и политических проблем, которые стояли перед тогдашним православным человеком. Говориться, по сути дела, об универсальности этого мистического опыта и применимости его к современным историческим условиям. Человек, достигший обожения, здесь и сейчас, способен дать ответ на многие вопросы, стоящие перед секулярным обществом и государством. Поскольку в рамках схоластического осмысления социальных проблем ответа не находится, поэтому и наблюдается кризис в христианской социальной этике как на Западе, так и у нас в России.

Хоружий С.С.: Хорошо. Друзья, проследуем далее. В нашей программе есть еще два пункта, которые прямо связаны с докладом. Текст, поступивший к нам из Флоренции, написан в качестве прямого отклика на тезисы доклада и на предшествующую книгу Владимира Владимировича [Петрунина]. Поэтому обсуждение лучше относить ко всему ком-

плексу текстов. И я, с вашего позволения, от имени Кристины Штёкль, доктора политической философии, нашего давнего партнера, изложу ее позицию по докладу и о политическом исихазме.

Текст Штёкль состоит из двух частей. Сначала Кристина представила свою позицию на основании того, что ей было прежде известно из монографии Владимира Владимировича [Петрунина] «Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата»⁵¹. Потом, когда появились тезисы к докладу, она приписала к этой позиции краткую страничку комментариев уже по поводу тезисов, то есть прямо к выслушанному нами докладу.

Кристина Штёкль

Комментарии к докладу В.В. Петрунина.

Эсхатологический контекстуализм и социальный исихазм *(в переводе и изложении С.С. Хоружего)*

Часть I. Комментарии к тезисам доклада

Прежде всего, стоит отметить, что содержание, которое Владимир Владимирович Петрунин представил в своей книге «Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата», существенно отличается от содержания, представленного в тезисах доклада. Два сюжета, поднятые доктором Петруниным в тезисах, а именно: эсхатологическая контекстуализация и социальный исихазм, – новые и весьма существенные концепты, которые следует обсуждать отдельно от ранее представленной в книге позиции.

Поскольку в моем распоряжении есть только тезисы доклада, то я представлю минимальные замечания, скорее, в форме вопросов к тезисам.

Я полностью соглашаюсь с *первым тезисом* доклада о том, что Русская Православная Церковь в принятом ею документе «Основы социальной концепции» делает весьма важный шаг вперед в направлении к развитию обстоятельной социальной этики современного Православия.

Я также вполне соглашаюсь со *вторым тезисом*, что сегодня Церковь не может ни полагаться, ни опираться на парадигмы прошлого, которые Петрунин обозначает термином «византизм»; и равным обра-

зом не может попросту избрать стратегию приспособления к современным секулярным парадигмам.

Также представляется весьма содержательной и обещающей сделанная в *третьем тезисе* доклада гипотеза, что новые рамки православного обсуждения социальных вопросов задаются понятием «эсхатологического контекстуализма». Это создаст новую конфигурацию для обсуждения православной социологии.

Я нахожу весьма верным и существенным замечание в *четвертом тезисе* о том, что в исихастской перспективе не существует резкой разделительной линии между этикой индивидуальной и социальной. Свойство исихастской перспективы в том, что она одновременно является и индивидуальной, и общественной. И это делает данную перспективу прекрасной исходной позицией для продумывания социальной этики в современном мире. Именно совмещение социальной и индивидуальной этики есть то, на мой взгляд, что нужно для социальной этики в современной ситуации. Я солидарна с этой позицией Петрунина, и также старалась обосновать это утверждение в своей диссертации, а затем в книге «Сообщество после тоталитаризма», которая вышла года три назад.

Однако, я не вполне понимаю, что автор хочет выразить *пятым тезисом*, что он имеет в виду, когда пишет, что феномен Святой Руси представляет собой прямое следствие Исихастского Возрождения?

Комментарий С.С. Хоружего:

Думаю, в докладе, по сравнению с тезисами, которые были у Кристины, именно этот пункт был развернут и получил свое более отчетливое разъяснение. Владимир Владимирович [Петрунин] нам ясно показал, что речь идет о связи не столько феномена, сколько исторического наименования Святой Руси с периодом и с концепциями Исихастского Возрождения.

Далее Кристина Штёкль пишет:

Что касается термина «эсхатологическая контекстуализация» в *шестом тезисе*, то я не уверена, что понимаю его смысл. Справедливо, что исихастская практика вводит на практическом уровне эсхатологическое понимание самости. «Я» и мира в конкретной пространственно-временной локализации. Время и пространство могут изменяться. Они могут относиться к поздневизантийскому периоду или к современной России, но эсхатологическая перспектива, принципиальная открытость к онтологическому, к божественному телосу остается одной и той же, неизменной в любых пространственно-временных условиях. В то же самое время именно это эсхатологическое измерение препятствует тому, чтобы была возможна какая угодно вневременная формулировка, вне-

временная концепция в социальной теологии или (что больше соответствует лексике доклада – С.Х.) – православной социологии.

Комментарий С.С. Хоружего:

Тут следующий ход мысли: именно ввиду неизменности эсхатологической перспективы ее воплощение не может быть неизменным. Не может быть неизменной ее социологическая проекция в социальную теологию или в православную социологию.

Кристина Штёкль пишет:

Эсхатология делает – на индивидуальном уровне «Я», а на соборном уровне Церковь – принципиально открытыми к новым стратегиям и новым отношениям с миром. Мне кажется, что именно на этом же настаивают современные греческие богословы.

Например, Пантелис Калайцидис критикует греческое неоправославие 70-х годов XX столетия за то, что оно чрезмерно ассоциировало православную традицию с прошлым и недостаточно подчеркивало необходимость нового творческого усилия именно в отношении к миру.

Комментарий С.С. Хоружего:

Действительно. Пантелис Калайцидис, глава Богословской академии в Волосе, на севере Греции, сегодня очень известный в мире (в России, к сожалению, известен мало) греческий автор, развивает свои позиции, в том числе и на примере критики греческого неоправославия. Кристина дает ссылку на его солидный труд, который недавно вышел в Греции под названием «Церковь и эсхатология» (на греч. яз.).

Кристина Штёкль пишет:

Что же касается последнего, *седьмого тезиса* о том, что пример Григория Паламы подготавливает почву для современной социальной этики православия, то я не отрицаю справедливости этого утверждения, но просто скромно замечаю, что текущие изъятия, тексты Русской Православной Церкви, и, в частности, ее социальная концепция, – никак не отсылают к этой паламитской почве. Я полностью соглашаюсь, что было бы полезно взглянуть на задачу построения современной социальной этики православия в исихастском ключе, но я не так уж уверена, в отличие от В.В. Петрунина, что в социальной концепции, выпущенной Православной Церковью, делается именно это, то есть, что в ней рассматривается именно исихастская перспектива.

Комментарий С.С. Хоружего:

Кстати, и у меня было такое же впечатление от представления этих церковных документов в описании Владимира Владимировича [Петрунина]. По контексту доклада, почти автоматически предполагалось, что в этих документах представлены исихастские позиции. Иными словами,

современная Русская Церковь и исихастские позиции почти отождествлялись и сливались. На мой взгляд, это чрезвычайно дискуссионно.

Эти вопросы-замечания составляют первую часть позиции К. Штёкль. То, что она говорит дальше, относится уже к разработке концепции политического исихазма, которая основательно представлена в книге Кристины. Также она рассматривает в сопоставлении две книги о политическом исихазме. Книга Владимира Владимировича [Петрунина] – это единственная книга по данному предмету, вышедшая по-русски и в России, но на Западе недавно появилась еще одна книга, в названии которой стоит термин «политический исихазм». Это – книга «Возрождение политического исихазма в современной православной мысли», которую написал американец Дэниэл Пэйн, православный священник, принадлежащий к Греческой Церкви, точнее говоря, ко Вселенскому патриархату. Это объемистая монография с полным прослеживанием истории вопроса, однако концепции политического исихазма она связывает не с русским контекстом, а с современными греческими богословскими построениями.

Так вот, в этой второй части своей позиции

Кристина Штёкль пишет:

Во-первых, я сравню работы Петрунина и Пэйна, чтобы выявить различия между их пониманиями политического исихазма. Во-вторых, я постараюсь выявить и то, что мне кажется наиболее непонятным и запутанным во всем обсуждении политического исихазма, а именно историческую линию этой концепции. И в-третьих, в заключение я постараюсь дать общую критическую оценку аргументации и той, и другой монографии. Эта общая оценка приводит меня к выводу, что политический исихазм следует понимать не столько дескриптивным, сколько критическим понятием.

Сначала я скажу о концепции В.В. Петрунина. В своей книге Петрунин проводит параллель между позднеантичным и постсоветским периодом. Он показывает, что в позднеантичный период была разработана теология исихазма в порядке отклика, реакции на влияние западного гуманизма и схоластики, а в современной России современная церковная действительность характеризуется выработкой социального учения православия опять-таки в качестве отклика и реакции на западный секуляризм и либерализм. И термин «политический исихазм» используется для описания и того, и другого периода.

Сам термин «политический исихазм» заимствуется у Геллиана Михайловича Прохорова, который различал три периода исихазма. Геллиан Михайлович выделяет кельский период, затем киновиальный период (до середины XIV века, то есть до Исихастских споров включительно), и,

наконец, третий период, который он именует периодом политического исихазма – с середины XIV века до падения Константинополя. Главная черта этого периода состоит в том, что исихазм покинул монастырские стены и сделается социальным явлением.

Обычно период Исихастских споров характеризуется как решающая конфронтация между православным богословием и западной схоластикой.

Комментарий С.С. Хоружего:

Ну это, конечно, явное упрощение научных позиций.

Кристина Штёкль пишет:

Согласно Петрунину и Прохорову, исихазм становится политическим в конце периода гражданской войны после 1347 года, когда в итоге всех пертурбаций важнейшие позиции в Константинопольской Вселенской Церкви оказались занятыми последователями Паламы, исихастами. Петрунин пишет, что в этот период православная Церковь выработала самостоятельную политическую позицию и стратегию по отношению к государственной власти, которую она упрекала в чрезмерном сотрудничестве с Западными властями и с Католической Церковью. И тот факт, что Константинопольский патриархат не присоединился к императорской политике сближения с Западом, интерпретируется Петруниным как проявление неподчинения Церкви государству и как один из характернейших признаков политического исихазма.

Петрунин считает, что сейчас, в новом тысячелетии, пятьсот лет спустя, идеи политического исихазма нашли новое воплощение в социальной доктрине Русской Православной Церкви, и в особенности в тех ее разделах, которые говорят об отношении Церкви к государству и, в частности, о принципе неповиновения. Более того, во введении к своей книге Петрунин прямо указывает, что вся его книга является комментарием к определению независимости Церкви и к принципу неповиновения, который сформулирован в разделах 3–5 социальной доктрины. Я процитирую здесь одну ключевую фразу: «Церковь сохраняет лояльность государства этой социальной концепцией, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь – совершать дело спасения людей. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и от Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, то Церковь должна отказать государству в повиновении». Справедливо, что здесь эту прямую формулировку можно назвать принципом неповиновения.

Позиция Церкви в настоящий период связывается с охранением российской идентичности в переходный, постсоветский период. На сей предмет Петрунин обширно цитирует социальную концепцию. В этом,

как говорит Петрунин, и заключено серьезное предостережение секулярному обществу и секулярному правительству. Предостережение состоит в том, что Русская Церковь может в некоторый момент отказать в поддержке правительству, если это правительство оставит истинный путь, как он определяется Церковью. В.В. Петрунин пишет: «Как и шестьсот лет назад в Византийской империи, в России сегодня только Церковь является серьезным и организованным противником Запада и его секулярных ценностей. Дальнейшее движение России по пути секуляризации может создать опасный прецедент для применения Церковью своего права призвать народ к гражданскому неповиновению». В истолковании Петрунина политический исихазм выражает оппозицию православия секуляризму и западным ценностям и готовность православия защищать свою антисекулярную и антизападную позицию даже ценой разрыва традиционной связи, традиционной опоры на правительство.

Комментарий С.С. Хоружего:

Этим заканчивается обсуждение монографии Петрунина, и Кристина переходит к краткому обсуждению другой монографии – Д. Пэйна. Я думаю, обсуждение греческой монографии мы опустим. Лишь ради чистой информации я остановлюсь на том разделе, где Кристина Штёкль рассматривает определение политического исихазма, которое дает Пэйн. Он сосредоточивается на работах греческих богословов Христофа Ян-нараса (он русским читателям вполне знаком, почти все его основные вещи переведены) и Иоанна Романидиса (не менее крупного греческого церковного деятеля и богослова, который, по-моему, в России совсем не известен и не переведен, за исключением одной–двух статей в мало доступных изданиях). Иоанн Романидис (1928-2001), как и Иоанн Мейендорф, и ряд других современных православных богословов, был учеником отца Георгия Флоровского.

Часть II. Сравнительный анализ концепта «политический исихазм» у В. В. Петрунина и Д. Пэйна

Кристина Штёкль пишет:

В книге Пэйна тоже детально прослеживается путь исихастского богословия, описывается развитие исихазма с византийского периода до наших дней. Пэйн отмечает (как Прохоров и Петрунин, здесь их позиции совпадают – С.А.), что термин «политический исихазм» впервые активно появляется в поздневизантийский период, а вот современное

его возрождение Пэйн видит не в Русском православии, а в греческом богословии 60-х и 70-х годов XX века, и, конкретно, в трудах Иоанна Романидиса.

Общее понимание политического исихазма у Романидиса и Яннараса состоит в том, что они видят его ядро, его существенный момент в антизападном противостоянии. Пэйн прочитывает двух греческих богословов, которых очень подробно разбирает, как представителей именно этой позиции.

Комментарий С.С. Хоружего:

Действительно, противостояние западным моделям развития для этих греческих философов необычайно характерно. Для Яннараса – не на всем протяжении его творчества, а только в поздний, сегодняшний период, когда он активно занял антизападные позиции. Раннее его творчество не имело такой направленности. Яннарас был учеником Хайдеггера, отличным знатоком его философии, и развивал свое православное богословие скорее в этой линии. Но в последний период в его позициях произошли серьезные модификации, сегодня он является активнейшим антизападным автором в православии.

Кристина Штёкль пишет:

Однако, в отличие от Петрунина, Яннарас и Романидис не связывали социальную и политическую идентичность греческого православия с Греческой Православной Церковью наших дней. Наоборот, они критиковали Церковь и видели ядро православной идентичности не в «организованной религии», а в евхаристической общине, в малых православных сообществах. Их понимание политического исихазма существенно отличается от того, как этот термин понимается в книге В.В. Петрунина. Для Яннараса и Романидиса политический исихазм означает опору на творческий, преобразовательный социально-политический потенциал не Церкви, а евхаристических сообществ, которые в Церкви живут.

Кроме того, в отличие от Петрунина, сам автор, Дэниэл Пэйн, не солидаризируется с тем, что он описывает. Пэйн не является сторонником политического исихазма. Он рассматривает его как нуждающийся в критике проект политической теологии православия. Он пишет (цитата из Пэйна): «Исихазм как религиозное мировоззрение не допускает того секуляризованного понимания мира, из которого выросло гражданское общество. Исихазм – это целостная идеология, которая охватывает весь жизненный порядок в рамках религии. Подобное мироотношение радикально противостоит современному либеральному обществу. Принятие этой идеологии повлекло бы за собой образование общества, подобного либо Византийской империи, либо Османской империи». Таков финальный вывод Пэйна.

Комментарий С.С. Хоружего:

Как видим, здесь два автора – В.В. Петрунин и Д. Пэйн, действительно, существенно расходятся. Далее Кристина говорит о том, что сам концепт политического исихазма, как он сформулирован и у Петрунина, и у Пэйна, остается для нее не совсем ясным и вызывает вопросы, которые она и формулирует.

Кристина Штёкль пишет:

Мне было неясно, не является ли то, что передо мной (то есть две эти разработки политического исихазма – С.Х.), попросту социальным конструированием или современной социальной реконструкцией традиции. Меня беспокоило, что оба автора, приводя свидетельства в пользу политического исихазма, в пользу того, что исихазм в поздней Византии действительно переживал некоторый политический период, опираются только на авторов XIX и XX веков, притом богословов и историков, исключительно принадлежащих к православию. На мой взгляд, с позиции современной социальной науки в подобном обосновании недостает обращения к независимым историческим исследованиям о соответствующем византийском периоде.

Если, как можно предположить, исторические аргументы попросту служат иллюстрацией современной политико-идеологической позиции православия, то зачем тогда вообще обращаться к Византии?

Комментарий С.С. Хоружего:

Далее Кристина предприняла некоторые собственные попытки обосновать концепцию политического исихазма, разъяснить ее для себя, не удовлетворяясь аргументацией ни русского, ни греческого автора. И, как ей представляется, она нашла один полезный источник, который прояснил ей, как следует понимать политический исихазм. Она нашла недостающую аргументацию в современной книге профессора Калифорнийского университета, руководителя проекта по исследованию сирийских палimpseстов Клаудии Рапп. Книга называется «Святые епископы в поздней античности. Природа христианского руководства в переходный период поздней античности». Эта книга вышла в 2005 году.

Я не буду зачитывать довольно подробное обсуждение Кристиной книги Рапп. В качестве резюме этого обсуждения выделю только идею, которая показалась Кристине пригодной для понимания феномена политического исихазма.

Кристина Штёкль пишет:

Основная идея этой книги, разъясняющая феномен политического исихазма, – это идея о том, что в древней Церкви (не поздневизантийской, а уже ранней Церкви), в период поздней античности сложилась определенная концепция церковного авторитета, церковной власти (по-

английски это звучит более точно – authority, это и авторитет, и власть, а в русском языке это несколько различающиеся вещи – СЛ). Эта концепция включала в себя три компонента (они относятся равным образом и к тому, что мы понимаем как авторитетность, и к власти непосредственно – СЛ): *духовный авторитет, аскетический авторитет и прагматический авторитет*. Духовный авторитет и аскетический связаны между собой, они базируются на церковном предании, на божественной благодати и на том, что Церковь являет собою в мире. Прагматический или практический авторитет выражается в том, *что* Церковь заявляет и делает.

В свете этого тройственного различения церковной власти или церковного авторитета представляется, что в термине «политический исихазм» заключена следующая идея: духовный авторитет и аскетический авторитет, которые исконно принадлежат исихазму, могут стать источником прагматического и политического авторитета. В таком переформулированном виде идея политического исихазма приобретает для меня некоторую понятность и основательность. Если, исходя из такого понимания политического исихазма, вновь взглянуть на материал, представленный и в русской, и в греческой монографиях, то я соглашаюсь с тем, что политический исихазм, безусловно, имел место в поздней Византии. Но что касается дальнейшего использования этого термина, то здесь мне видятся существенные различия.

Если теперь, в свете новой концептуализации политического исихазма, мы взглянем на аргументацию Пэйна и Петрунина, то увидим следующее: и для одного, и для другого автора политический исихазм означает, что православные Церкви, равно и в прошлом и ныне, выступают против вредоносных западных влияний, и в частности против секуляризма, либерализма и индивидуализма. Однако принцип неподчинения государству, сформулированный в социальной концепции РПЦ и детально анализируемый Петруниным, является выражением *прагматического авторитета* Церкви. Называя эту идеологическую позицию политическим исихазмом, Петрунин тем самым говорит, что для него и сегодня Русская Православная Церковь обладает тем сочетанием *духовного и аскетического авторитета*, которое делает достаточно обоснованным и убедительным ее прагматический авторитет.

Иначе говоря, Петрунин утверждает, что и сегодня в позициях Русской Православной Церкви три вида авторитета соединились, что духовный и аскетический виды авторитета образовали такое сочетание в рамках современного русского православия, которое может с достаточным основанием служить и практическим авторитетом, аналогично тому, как это происходило в поздний византийский период. В последни

десятилетия Византийской империи исихасты, используя свой духовный и аскетический авторитет, влияли на византийское общество с тем, чтобы оно заняло бы отрицательную позицию по отношению к прозападной политике последних императоров, и прежде всего, к унии, которая была заключена во Флоренции.

Что же касается позиции греческих богословов, то они выдвигают иную схему аргументов, с одной стороны, параллельную схеме Петрунина, а с другой – полностью противоположную. Для них сегодняшняя Греческая Церковь утратила всякий духовный и аскетический авторитет, и поэтому они ищут альтернативные источники духовного и аскетического авторитета и находят их в жизни свхаристического сообщества.

Резюме: не всякая антизападная позиция в православии должна рассматриваться как выражение политического исихазма. Эта прагматическая антизападная позиция может квалифицироваться как политический исихазм только в том случае, если ее носитель признается обладателем необходимого духовного и аскетического авторитета. В этом случае обыкновенная прагматическая антизападная позиция углубляется до того, что становится политическим исихазмом, за счет своей опоры на исихастский духовный и аскетический авторитет.

Таким образом, политический исихазм – это концепт, заключающий в себе отклик на двойной вызов: вызов внешний (противостояние западной культурной модели) и вызов внутренний (необходимость принадлежности к определенному идеалу, к определенному воплощению духовного и аскетического авторитета, необходимость не отступать от него).

Комментарий С.С. Хоружего:

Далее Кристина подчеркивает, что сегодня выдвинуты две чрезвычайно важные позиции. Рассмотрев их, она делает некоторые выводы о том, что же такое политический исихазм в сегодняшней реальности.

Кристина Штёкль пишет:

На мой взгляд, концепт политического исихазма несет в себе критический потенциал. По этой причине мы скорее должны полагать, что политический исихазм – это не описательная категория, то есть отсылающая к какой-то конкретной реальности, а критическая категория. Это некоторая позиция, задающая оценочные критерии, – та перспектива, с которой мы должны подходить к оценке современности. Ибо в этом концепте заключена критическая установка не только по отношению к Западу, но и по отношению к современной православной реальности как таковой. Эта установка выражается в том, что на первый план выдвигается необходимость обладания духовным и аскетическим авторитетом.

Разумеется, для такого обладания нет внешних гарантий, это должно подтверждаться и устанавливаться.

Комментарий С.С. Хоружего:

Концепция политического исихазма несет в себе действительно критический потенциал, и здесь, вероятно, мы можем согласиться с Кристиной. Но это не исключает, на мой взгляд, того, что политический исихазм может быть и тем, что Кристина называет «описательной категорией», что он может отсылать и к определенной воплощенной реальности. Это может быть и то, и другое.

Таков вклад Кристины, и теперь я перехожу к последней части нашей программы, а именно: к моим терминологическим замечаниям о политическом исихазме.

С.С. Хоружий

Исихазм и «политический исихазм»: к уточнению понятий

1. К вопросу о дефинициях

Понятие политического исихазма, введенное г.М.Прохоровым еще в 60-е гг. прошлого века, в последний период все активнее используется и интенсивно исследуется; тема о нем имеет явную и растущую актуальность. В то же время, сам термин, на мой взгляд, нуждается в дополнительном продумывании и уточнении. Не занимаясь специально феноменом политического исихазма, я в то же время немало занимался изучением исихазма как такового, в том числе и проблемой его точного определения как духовного и антропологического явления; и я заметил, что термин «политический исихазм» предполагает в своем предмете такие свойства, которые несовместимы с определяющими чертами исихазма, противоречат его природе. Возникла необходимость тщательней разобраться в дефинициях, а также и рассмотреть более внимательно, каким явлениям эти дефиниции отвечают.

Не углубляясь в историю, не напоминая длинного набора определенных исихазма, дававшихся Мейендорфом и другими авторами, я лишь кратко укажу сейчас современную трактовку, как она формулируется в дискурсе синергичной антропологии.

Исихазм есть духовно-антропологический феномен следующего рода. Это – духовная практика, то есть по определению, двойственная структура, диада или двуединство индивидуальной практики и соборной, общественной традиции, сообщества, объединенного задачей продуцирования, воспроизводства и трансляции определенного антропологического опыта, опыта практики. Таким образом, данный феномен не заключен в рамках индивидуального существования человека, у него есть коллективно-исторические измерения. Но они не меняют его антропологической природы, ибо весь смысл и назначение традиции, включая и ее соборные измерения, – в хранении и передаче чисто антропологического опыта, опыта индивидуальной практики. Далее, еще существенно, что данная практика выделена и уникальна. Это – особая онтологическая практика человека, практика его восхождения к актуальному онтологическому трансцендированию, изменению собственного способа бытия. Как таковая, она носит альтернативный характер по отношению ко всей совокупности обычных эмпирических антропопрактик, как равно и практик социальных, культурных, политических и всех прочих.

Эта альтернативность, радикальная инаковость духовной практики и любых эмпирических практик часто недооценивается или вообще упускается из вида. В тезисах к сегодняшнему докладу можно прочесть: «Иисусова молитва фактически стала “политической молитвой”, ориентированной на преобразование православной ойкумены». Здесь полное – и совершенно недопустимое! – снятие грани между практикой духовной и политической. Нет и не может быть «политической молитвы», как и «политической литургии», «политической Евхаристии»... и как не может быть «политической исихии» или же «политического сведения ума в сердце». Все это суть Богообращенные действия, актуализующие отношение человека к Богу, тогда как любые политические практики, по определению, актуализуют его отношение к миру, к социальной реальности. Никакая практика не может выстраиваться одновременно к Преображению, обожению и к некоей политической цели. В сфере политики – своя *политическая антропология*, свои жестко накладываемые модели поведения и стратегии действия. Это глубочайше не исихастские стратегии и модели, и если исихаст их усваивает и действует по ним – он уже не исихаст! И беспокоит, что вновь забываются эти прямейшие следствия сказанного еще в Нагорной проповеди: «Не можете служить Богу и мамоне» (Мф 6,24). Сами исихасты это повторяли множество раз – вот хотя бы: «Невозможно занять ум Богом и мамоною» (Св. Иоанн Лествичник. Лествица. 14,26).

Теперь – что такое «политический исихазм»? В самом термине уже лежат указания на то, какой смысл он может нести. Тут простейшая языковая конструкция, в которой прилагательное конкретизирует, определяет природу существительного. Иначе говоря, политический исихазм – это исихазм, который имеет или приобретает политическую природу, представляет собой политическое явление или движение. Но, как только что мы сказали, исихазм политической природы иметь не может! Это духовная практика, и его природа – антропологическая, онтологическая, мистико-аскетическая, которая альтернативна политической природе и с нею несовместима. И отсюда вытекает простой вывод: *исихазм не может быть политическим исихазмом*. Мы не говорим этим, что политического исихазма не может существовать, но говорим, что в строгом смысле такое название имеет право носить лишь нечто, что является не исихазмом, а разве что политизацией исихазма, которая подменяет его истинную природу политической природой.

Конечно, все это – лишь формальные уточнения дефиниций, и пока они могут казаться пустой схоластикой, спором о словах. Но, как дальше увидим, сближение исихазма с политикой может происходить двояким образом, так что возникают два разных рода явлений и, чтобы не потерять существенные различия между ними, наши уточнения оказываются необходимы. Таким образом, их применение к реальным явлениям истории исихазма приносит содержательные следствия.

2. От дефиниций – к реальности

Прежде всего, в свете наших уточнений нужно взглянуть на те явления, которым автор термина и понятия, Гелиан Михайлович Прохоров, дал изначально название «политический исихазм». Это – хрестоматийный пример Византии в середине 14 в., когда исихазм в период Исихастских споров и особенно после своей победы в них приобрел весомейшее влияние на все сферы жизни византийского социума, в том числе и на сферу политики. Что нам сейчас важно в этом примере? – Важно, что, оказывая влияние на политику, сам исихазм, в чем нетрудно убедиться, отнюдь не изменил своей мистической и онтологической природы. Он не переродился ни в политическое, ни в какое-либо иное явление. В исихастском сообществе не было никакого отхода от исихастской практики, она не отодвигалась в сторону, не вытеснялась политической активностью и подвиг восхождения к обожению оставался единственной целью и назначением жизни исихаста. Исихазм здесь не приобрел политической (или какой-либо иной) природы взамен своей собственной, и ввиду наших уточнений, мы должны заключить, что *в этих византийских явлениях и процессах не возникало, строго говоря, какого-то*

нового «политического исихазма», а проявлял себя лишь все тот же, всегда равный себе, единственный подлинный исихазм.

С другой стороны, однако, в этих явлениях, несомненно, происходило необычное, даже небывалое сближение исихазма, исихастского сообщества, и сферы политики. Если мы не интерпретируем это сближение как появление политического исихазма, то как его надо квалифицировать, в чем его существо? – Ответ достаточно прост. Исихазм и политика – две глубоко различные, разноприродные сферы и чтобы они достигли сближения, одна из них или они обе должны измениться. Поэтому, когда налицо их сближение, недостаточно просто констатировать его – следует рассмотреть, с каким именно изменением оно связано, какая из двух сфер менялась и применялась, приспособлялась к другой. Мы видим, что исихазм тут не изменял своей природы – и заключаем, что, стало быть, изменялась политика! Итак, в Византии 14 в. *не исихазм становился политическим, а политика делалась исихастской*, испытывающей влияние и воздействие исихастской традиции, исихастских начал. Подобные явления описываются в синергичной антропологии посредством таких понятий и терминов, как примыкающая практика и примыкающий слой. Политический класс Византии прибегал к указаниям исихастов, к исихастскому наставничеству, в некоей мере усваивал исихастские установки – и в данных терминах это означает, что *политический класс включался в примыкающий слой исихастской традиции*. Это и есть искомая квалификация происшедшего сближения: становление не политического исихазма, а исихастской политики, исихастское претворение политической сферы, ее включение в примыкающий слой исихазма. Не политизация исихазма, но «исихастизация политики»: так мы прочитываем наследие Исихастского возрождения. (Напомним, кстати, что подобные же процессы происходили и в других сферах византийской жизни, прежде всего, в культуре. Культурный слой также делался примыкающим и влияния исихазма в искусстве были не менее значительны, чем в политике. Историки, искусствоведы сегодня изучают и очень подчеркивают их – однако не думают утверждать, что исихазм тут превращался в художественное явление и появился некий «художественный исихазм»...)

Аналогичный пример, хотя, по-видимому, и с меньшей степенью включения политического класса в примыкающий слой исихазма, можно видеть в Московской Руси в эпоху преподобных Сергия Радонежского и Андрея Рублева. Здесь также, как и в византийском Исихастском возрождении, примыкающий слой небывало растет и ширится, затрагивая все слои общества, влияния исихазма проникают русскую культуру, и все это – одна из главных причин, по которым о. Павел Флоренский утверждал, что эта эпоха – акмэ России. Но в то же время, сферы поли-

тики, власти, государственности в большой мере строятся под эгидой совсем других начал, далеко не исихастских, несущих в себе пренебрежение к личности: исихастизация политики здесь выражена гораздо слабее, чем в Византии 14 в. И эта же русская черта вновь проявляется в следующий период подъема исихастской традиции, в эпоху русского старчества 19 в. Благодаря этому новому явлению, примыкающий слой тогда снова необычайно вырос, снова ярко и сильно себя проявлял в культуре (достаточно назвать имя Достоевского) – и снова лишь слабо сказывался в политике, еще слабее чем в Московской Руси. В имперской России отнюдь не складывалось исихастизации политики, и политический класс, класс государственный и начальственный, входил в примыкающий слой исихазма лишь минимально, в порядке редких исключений. Не стоит забывать об этой тенденции при оценке современных процессов.

Такова наша характеристика тех явлений, которые покрывались термином «политический исихазм» и которые мы находим более адекватным рассматривать как явления «исихастизации политики». Термин же «политический исихазм», по нашим уточнениям, должен скорее относиться к явлениям другого рода, в которых не политика подчиняется исихазму, но исихазм – политике. В таких случаях исихазм испытывает, если выразиться по Флоровскому, псевдоморфозу – извращение и подмену своей природы. Что можно сказать о таких явлениях в реальности, возможны ли они и возникали ли они в истории?

Что до принципиальной возможности, то она очевидна. Исихастская практика – энергийный, а не эссенциальный процесс, она актуализует лишь устремление, а не какую-либо неотчуждаемую «сущность человека», и это устремление к Богу, Которого никто не видал никогда (1 Ин 4,12), всегда может быть утрачено и может подвергнуться любой подмене. Исихазм выражает этот неотменимый риск понятиями искушения, прелести, «удобопримчивости» и др. Как правило, обращают внимание на искушения, связанные с индивидуальным исихастским опытом – со страстями, ложными видениями и явлениями и т. п.; но несомненно, существуют и искушения, связанные со всею традицией, с исихастским сообществом в целом. Не только индивидуальный, но и общий, коллективный исихастский опыт также может оказываться ложным опытом, не отвечающим духовным заданиям традиции. И политический исихазм следует рассматривать именно как пример подобного *общественного искушения*.

Конкретные же воплощения этого искушения имеют, прежде всего, ту особенность, что они многолики, плюралистичны. Политика существует во множестве своих конкретных реализаций и, вступая в альянс с

разными политическими формациями, исихастская традиция может порождать различные версии политического исихазма. При этом, понятно сразу, какие версии возникают наиболее естественно и легко: те, что связаны с местной политикой, с той средой, в которой существует исихастская традиция в данную эпоху, в данной стране и культуре. Уже много столетий, после крушения Византии, исихазм существует как совокупность местных, национальных ветвей. И ясно, что в таких ветвях почти с неизбежностью возникают тенденции к политизации в форме национализма: к тому, чтобы сузить универсальную духовную традицию до своей национальной, представить местные, локальные отличия своей ветви и ее связи с местной историей, властной традицией и т. п. как принадлежащие к самой природе исихазма. Иначе говоря, в существующих исторических условиях политический исихазм скорее всего реализуется как национальный, или националистический исихазм, как своего рода исихастская модуляция религиозного национализма.

В недавней истории существует весьма яркий, если угодно, эталонный пример такого национального исихазма. Это – сложившийся в 70-е гг. прошлого века гибрид румынского исихазма с «протохронизмом», идеологией национально-коммунистического режима Чаушеску. Здесь исихазм ставился на службу национализму самым откровенно-прямолинейным образом. Деятельность исихастской румыно-славянской общины в 18 в., созданной и возглавлявшейся преп. Паисием Величковским, представлялась как доказательство первенства и превосходства румынской духовности и культуры. Значение этой деятельности, ее плоды гипертрофировались до грани абсурда. Тот же факт, что сам старец Паисий румыном не был, успешно преодолевался даже двумя путями: во-первых, была выдвинута теория о его румынском происхождении (от адюльтера, якобы совершенного его матерью с эмигрантом-румыном!); а во-вторых, крупнейший исихаст-богослов о. Думитру Станилоэ в своем исследовании «Исихазм в румынской православной традиции» наставлял, что надо «показывать не только то, что Паисий внес в румынское монашество, но и то, что он от него получил»⁵⁵. В рамках самой исихастской традиции, румынский исихазм утверждался как ее высшее достижение, неизмеримо превосходящее все другие ветви и исторические эпохи исихазма. Так, если в России был губительный конфликт между исихастами-нестяжателями и нисифлянами, то в Румынии был достигнут успешный синтез этих двух русл, мистического и социально-ориентированного, в деятельности князя Нягое Басараба (16 в.). Румынский исихазм «гуманизировал» исихазм византийский и сумел очистить наследие Паисия от «чрезмерного мистицизма» и даже «крипто-мессалианства». В акцентах на социальной активности исихазма, на его

«гуманизации» и освобождении от «русского спиритуализма» и «мистицизма» проявлялись заметные усилия к сближению с социалистическими доктринами, входившими в официальную идеологию режима.

Данный пример весьма полезен: бесхитростно заявляя, что румынский исихазм – это «бесспорный центр мировой духовности» (Дан Замфиреску, один из крупнейших румынских медиевистов), он очень наглядно показывает, что такое политический исихазм в чистом виде. Задачи наших замечаний сугубо концептуальны, и мы не будем рассматривать каких-либо других примеров. Скажем только, что политизация и национализация исихазма представляют перманентное, непреходящее искушение для каждой из его локальных ветвей. Тенденции в этом направлении можно обнаружить сегодня и в Греции, и в Сербии, и в России. Если политика становится исихастской лишь в эпохи подлинного подъема традиции, то исихазм может редуцироваться в политический исихазм в любое время – тем паче что в наши дни очередная аватара политического исихазма вполне может возникнуть и существовать всего лишь как симулякр, медийный идеологический конструкт, без всякой причастности к нему реального исихастского сообщества. Нередко в этом заинтересована и это стимулирует сама политика, то есть власть: ибо исихазм концентрирует в себе немалый духовный авторитет, и альянс с ним позволит власти эксплуатировать этот авторитет, зачислить его в свой политический капитал, а то и сделать исихазм идейным оружием для побивания врагов. В частности, этот фактор явно имеет место в сегодняшней России. Априори возможно, однако, и противоположное, политизация исихазма может носить и характер противостояния власти. Именно такая возможность выдвигалась на первый план при начальном появлении концепции «политического исихазма» в России: и Г.М.Прохоров и В.В.Петруния говорят о «политическом исихазме» именно как о выражении линии «неподчинения государству» (реального в поздней Византии, возможного – в постсоветской России). Ирония судьбы в том, однако, что политическая реальность переменчива – и в сегодняшней России эта концепция имеет гораздо больше шансов эксплуатироваться в прямо противоположном, «румынском» направлении: вразрез с вольнолюбивыми идеями своего автора – как оправдание альянса с властью. В действительной же исихастской перспективе, диссидентствующий исихазм, делающий своим принципом «неподчинение», – такая же подмена, как и сервильный исихазм, следующий за колесницей Власти. И то, и другое – не исихазм уже.

Итак, религиозно-политические процессы в современной реальности смешанны и сложны, и при их анализе весьма небесполезно иметь в

виду указанное нами различие между исихастской политикой и политическим исихазмом.

На этом я закончу. Программа наша исчерпана, но если у слушателей еще есть силы, то можем провести некоторое обсуждение.

Лидов А.М.: Я бы хотел задать вопрос для всех, и для Владимира Владимировича [Петрунина] в первую очередь. У меня политический исихазм стоит в одном ряду таких понятий, как суверенная демократия, либеральная империя. Сергей Сергеевич [Хоружий] замечательно проанализировал это явление, и здесь трудно что-либо добавить. Но интересно, почему возникает потребность в таких понятиях? Является ли это просто заказом власти на идеологическое обеспечение или здесь кроется какое-то другое, более значимое явление, более этапное для нашей традиции? Это один такой вопрос-размышление.

И второй сюжет, который мне кажется важным для понимания, в том числе и того, что происходит сейчас. В докладе было сказано, что до 1917 года византизм являлся социальной доктриной Русской Православной Церкви. Но меня это озадачило: в чем именно проявлялась эта социальная составляющая и чем социальная доктрина Российской Империи так уж принципиально отличалась от социальной доктрины других христианских государств, например, современной Западной Европы? Вот два вопроса к докладчику. Одновременно, как вы понимаете, в вопросах содержится и некий комментарий, который я не буду развивать, поскольку, во-первых, понятно, о чем идет речь, а во-вторых, мало времени.

Петрунин В.В.: Спасибо. Я как раз хотел сказать, что когда говорят о политическом исихазме, в частности, применительно к моей книге, то, на мой взгляд, понимают под этим явлением совершенно не то, о чем писал я. То есть вкладывают в него собственный смысл. Термин «политический исихазм» был мной взят как уже введенный в научное употребление, как в отечественной науке, так и на Западе. И я его использовал как термин, который характеризовал конкретную историческую ситуацию в поздневизантийский период. И я вовсе не вкладывал в него смысл политизации исихазма и т. п. Тут я полностью согласен с Сергеем Сергеевичем [Хоружим] относительно невозможности «политизации исихазма». Просто «политический исихазм» – удобный термин для того, чтобы показать, как в поздневизантийский период проявлялось политическое значение исихазма и в каких конкретных действиях оно воплощалось. Эти конкретные действия прекрасно соотносятся с теоретиче-

ским осмыслением социальной проблематики современными русскими богословами.

Также в моей книге речь не идет, как пишет госпожа Штёкль, о попытке национализировать исихазм или осуществить определенный политический заказ. Антизападничество не было определяющим мотивом в ее написании. Когда я пишу о политическом исихазме и описываю соответствующие исихастские действия, то антизападничество, вернее антилатинство, – это всего лишь один из примеров того, что входило в их политическую программу. Термин «политический исихазм» был использован для того, чтобы показать, как Церковь в поздневизантийский период, ощущая себя богочеловеческим организмом, отказалась поддерживать государство потому, что захотела сохранить себя именно как богочеловеческий организм. Именно Исихастское Возрождение позволило Церкви отказать государству в повиновении. Пример отказа в повиновении – это не только примеры с Лионской унией или с Флорентийской унией. На последнем византологическом конгрессе, проходившем в Болгарии, я как раз делал доклад по этой теме. Мой вывод основывается на действиях исихастов во главе с Геннадием Схоларием в момент осады Константинополя турками, когда императорская власть провозгласила новый курс на унию с Западом, и была возобновлена Флорентийская уния. Так вот, Геннадий Схоларий, который находился под арестом, рассылал православным византийцам послания, в которых призывал не поддерживать императора-унианиста и не участвовать в обороне города. У нас почему-то в науке описывается падение Константинополя как героическая борьба греков против турок. А этой борьбы не было. Я как раз в этом докладе на конгрессе говорил, что в городе было, по разным оценкам, около 30 000 боеспособного мужского населения. Но по всем источникам в обороне города участвовало около восьми тысяч человек, причем больше, чем половина из них – это были западные наемники. И все спрашивали: а что делали остальные православные мужчины? Почему они не участвовали в обороне города? А они не участвовали в обороне потому, что вяли призывам исихастов не оборонять императора-унианиста.

И еще один удивительный факт. Стивен Рансимен пишет в своей книге о взятии Константинополя⁵⁶, что после захвата турками Константинополя некоторые городские районы остались нетронутыми, целыми. Как объяснить этот феномен? Ведь, по мусульманским обычаям, если город сопротивляется, то он отдается на разграбление, но остались не разграбленными, в частности, знаменитый квартал Фанар, район Петрион, и другие.

Лидов А.М.: Я думаю, что по этим вопросам есть несколько очень простых других объяснений. Во-первых, что касается как Вы говорите, конфликта Церкви и государства. Вряд ли это можно рассматривать как конфликт, поскольку государство было дико слабым. После смертельного удара, который был нанесен Четвертым крестовым походом, Византийское государство так и не оправилось. Оно было просто дико слабым, а любое слабое государство тут же порождает многообразную оппозицию и диссидентство. Это не специфический византийский феномен, это повсеместно.

Петрушин В.В.: Однако это слабое государство заставило, по крайней мере, официальную Церковь подписать и Лионскую унию, и Флорентийскую унию, только сопротивление монахов-исихастов позволило не претворить эти подписанные унии в жизнь.

Лидов А.М.: Среди тех, кто подписывал унии, если мы пройдемся по списку, найдется достаточное количество исихастов. Это нельзя расценивать как исихастскую политическую акцию сопротивления. Источник, на мой взгляд, этого просто не позволяет. У нас нет исторических документов, которые бы это позволили подтвердить. А, во-вторых, что касается того, почему турки не разграбили Константинополь, – так они к тому времени захватили все вокруг, и прекрасно понимали, что им надо в этом городе делать столицу.

Ахутин А.В.: Они и брали город именно как будущую столицу империи, планировали его под свою столицу.

Петрушин В.В.: Там был призыв султана к жителям сдаться, тогда город останется невредимым. Жители на этот призыв не откликнулись, и когда потом турки прорвали оборону, султан отдал войскам город на три дня на разграбление. Тогда были практически полностью уничтожены и разграблены церкви и дома, и т. д., но почему-то некоторые районы остались целыми. И есть свидетельства о том, что жители этих районов – Фанар, Петрион, Псамафия – добровольно сдались туркам. А почему есть такое предположение? Потому, что Константинополь в свое время был крупнейшим городом, более 600 тысяч населения, но после Четвертого крестового похода он приходит в упадок. И как пишут западные путешественники, по сути дела, Константинополь к моменту осады состоял из нескольких мини-городов, которые были окружены своими собственными стенами, между которыми были поля, где жители сеяли разные сельскохозяйственные культуры, сады, и т. д.

Лидов А.М.: Но мы ушли далеко от исихазма. О сдаче Константинополя можно поговорить, но сопротивление было. Это не Рим, который, в отличие от Константинополя совершенно позорно был сдан в 1204 году, когда двадцать тысяч бандитов захватили город с населением

в полмиллиона человек. И это была ситуация полного политического рассогласования и коллапса. Мы просто по времени видим, что огромная турецкая армия стояла несколько месяцев под стенами и не могла взять город. А это означает, что город обороняли, и история была вполне героическая. Но мы сейчас говорим не об этом, вернемся все-таки к исихазму.

Петрунин В.В.: Политический исихазм – это термин, который мной используется в книге в историческом смысле, прежде всего. А политические действия исихастов, которые происходили в тот момент – они вполне конкретные, то есть это и приоритет Церкви над государством, это и неповиновение государству в его унианистской политике, и т. д.

Лидов А.М.: У нас есть источники, документы, трактаты, в которых то, что Вы сказали, написано?

Петрунин В.В.: В книге я даю ссылки, где описаны эти действия. Например, Мейендорф пишет об удивительной ситуации: все антипаламиты, которые находились у власти, почему-то поддерживали разделение русской митрополии. Когда к власти в Константинопольском патриархате приходили исихасты, то они опять русскую митрополию делали единой. Я пишу о конкретных политических действиях Константинопольского патриархата в тот момент, когда там главенствующие позиции занимали именно исихасты. На основании, в том числе источников, я наполняю этот исторический термин неким содержательным смыслом, а потом провожу параллели с социальной концепцией современной Церкви. То есть я не говорю о том, что в современной Церкви все делали, кто писали официальную концепцию, являются исихастами. Нет. Я просто пытаюсь найти некие параллели. Я как раз хотел сказать в докладе, что концепцию опубликовали, но она осталась в некоторой степени невостребованной. Почему? Может быть, потому, что в современной Церкви нет того, что Рапп назвала духовным и аскетическим авторитетом. Но это не какой-то политический заказ. Я подчеркиваю, что политический исихазм – это исторический пример действия Церкви в условиях сопротивления государству, применительно к ситуации сопротивления унии с Западом, или, в сегодняшней ситуации сопротивления государству, которое нацелено на встраивание России в секулярный миропорядок.

Лидов А.М.: Понятно, что здесь есть разные важные смыслы, но если суммировать то, что сказал Сергей Сергеевич [Хоружий], то можно, простите, это сформулировать резко: политический исихазм – эффективное и бессмысленное клише, столь же бессмысленное, как суверенная демократия и либеральная империя.

Петрунин В.В.: Это термин не мой, я его только использую, что говорит о моем несогласии с тем, что он бессмысленен. Я его использую как термин, который принят такими авторитетными учеными и богословами как Прохоров, Мейендорф, Шпидлик и многими другими.

Хоружий С.С.: Конечно-конечно, это терминологическое замечание было вовсе не возражением к докладу Владимира Владимировича [Петрунина], но по поводу устоявшегося словоупотребления.

Петрунин В.В.: Кстати, в книге я тоже пишу, что этот термин не иллюстрирует всю полноту воздействия исихазма на позднюю Византию, и предлагаю заменить его на «социальный исихазм». Может быть, он тоже не совсем удачный, но это уже другой вопрос. Просто в этот термин многие вкладывают совершенно другой смысл, не тот, который вкладываю в него я.

Лидов А.М.: Все было бы прекрасно, если бы оно не стояло в заглавии Вашей книги. Ваша книга называется «Политический исихазм».

Хоружий С.С.: Господа, время очень позднее. У нас еще имеются заключительные замечания, которые хотел сделать основной докладчик, поэтому будем проводить дискуссию экономно и сжато.

Щукин Д.: Действительно ли у Святых отцов ничего не сказано об эсхатологии, о будущих временах?

Петрунин В.В.: Сразу скажу, что я такого не говорил. Я говорил, ссылаясь на американского исследователя Поля Вальсера о том, что в неопатристической традиции не было обобщающих трудов по социальной этике, поэтому «возвращение к отцам», как предлагает неопатристика, в смысле социальной этики не совсем оправданно. Невозможно найти ответ, например, у Иоанна Златоуста на вопросы, которые ставит перед человеком развитие биоэтики, поскольку таких проблем в его время попросту не было. Так что «возвращение к отцам» не позволяет дать конкретный ответ на целый ряд вопросов, стоящих перед современным человеком, обществом и государством.

Н: Я хотел бы задать вопрос по третьей части. Если мы принципиально разводим сферу политики и исихазм, то можем ли мы говорить о том, что исихазм как духовная практика и опыт обуславливает определенное отношение к таким категориям, как собственность и власть? И обратное: можно ли говорить, что политическая сфера и определенная общественная формация создает условия для возрождения исихастской практики?

Хоружий С.С.: Относительно всех духовных практик прочно утверждается их альтернативность всему «мирскому», всей стихии обыденной жизни и социальной жизни. И эта альтернативность, разумеется, включает в себя и отрешенность от стихий, от отношений собственности

и власти: «уход от мира» – это, в первую очередь, уход именно от этих стихий. Но, вообще говоря, эти отрешенность и уход могут и не означать резкого осуждения: здесь исихазм лишь строго выдерживает общехристианскую установку, что утверждает падший, подверженный греху характер власти и собственности. Однако надо добавить и то, что на зрелых стадиях развития исихастского опыта и исихастской традиции, традиция совершает возврат в мир для внесения в него начал исихастской духовности, для наставления и исцеления мира с их помощью. Стадией возврата Владимир Владимирович [Петрунин] и занимается. Возврат к социуму предполагает и уже не взаимоисключающие отношения с ним, а некоторые другие. И для этих отношений, те или иные социальные условия и политические формации могут оказываться предпочтительными.

Лобач О.М.: В продолжение вопроса Алексея Михайловича [Лидова] о том, зачем нужно в публичном пространстве обсуждать тему в таких провокационных терминах, как «политический исихазм». Я, увидев объявление, тоже среагировала на этот термин. В связи с тем, что сегодня происходит вокруг, некоторые термины становятся претенциозными. Мне кажется, что докладчик не ответил в полной мере на возникшие у слушателей вопросы, связанные с этой терминологией. Выяснилось, что докладчик вкладывает в это понятие иной смысл, отличный от того, как его можно понимать сегодня в связи с наблюдаемой действительностью. Но тогда зачем употреблять такой термин? Зачем вводить понятия, которые в публичном пространстве профанируются, но вполне готовы к юридическому употреблению. Такие термины, на мой взгляд, опасны. Они опасны особенно тогда, когда собственные политические идеи государственной власти настолько выхолощены и пусты, что не могут породить вокруг себя серьезного дискурса. Тогда привлекается терминология, за которой стоят содержательные понятия, они присваиваются, но лишь на уровне словесном, формальном, и тем самым осуществляется профанация. Все происходящее становится похоже на какое-то партсоборание: давайте мы к новой власти, нынче боголюбивой, немножечко пристроим содержательные концепции. Это некое мое недоумение, связанное с выбором терминологии.

Петрунин В.В.: Я не понимаю, почему если кто-то вкладывает в термин «политический исихазм» какие-то свои политические опасения и тревоги по поводу современной ситуации, то это равнозначно невозможности употребления этого термина. У меня вообще такой ассоциации не возникает. Это какие-то проблемы политической неустроенности, что ли... В книге как раз говорится о несоответствии современной России идеям «политического исихазма».

Доклад был о социальной этике православия и исихастских перспективах. А политический исихазм – это термин, рассматриваемый мной в книге. И его использование я уже объяснил. Это термин, устоявшийся в науке и обозначающий конкретную ситуацию в поздней Византии, ничего более. Почему вы просириуете этот термин на современные политические реалии России, мне не понятно.

Ахутин А.В.: Владимир Владимирович, пожалуйста, поясните еще раз. Я говорю о докладе, меня политический исихазм как таковой не интересует. Он – иллюстрация какой-то основной мысли доклада. Но поясните саму эту главную мысль, пожалуйста: вот есть исихастская перспектива. Вы ее предлагаете потому, что так расшифровываете некие позиции социальной концепции Русского Православной Церкви? Или, наоборот, не удовлетворены некоторыми ее, этой концепции, позициями, и чтобы их как-то активизировать в практике, в теоретических исследованиях, предлагаете исихастскую перспективу?

Петрунин В.В.: Скорее, второе.

Ахутин А.В.: Иными словами, есть позиции, которыми вы недовольны?

Петрунин В.В.: Конечно. Я говорил, что в социальной концепции есть отголоски византизма, то есть присутствует надежда на возвращение «эпохи Константина», когда Церковь была государственной. И это соотносится, в какой-то степени с тем, что в современной Церкви есть сторонники этой модели. А для меня исихастская перспектива состоит не в этом. Я пытался показать, что развитие социальной этики православия возможно лишь на основе исихастского, индивидуального духовного опыта. В качестве примера того, как подобное возможно, я рассматривал ситуацию, когда исихасты – монахи или миряне, – занимаясь исихастской практикой в конкретных исторических обстоятельствах, реагировали на политические события. Причем эта реакция шла в разрез с позицией государства в тогдашней Византии. А мне почему-то пытаются навязать идею создания чуть ли не политической партии или чего-то в этом роде.

Ахутин А.В.: Исихастская практика – эсхатологическая практика?

Петрунин В.В.: Да.

Ахутин А.В.: Я не понял, как здесь осуществляется переход к эсхатологическому контексту? Исихасты и вся традиция, и в том числе русская традиция, четко понимают, что последняя империя – это эсхатологическая империя, другой не будет. Это однозначно эсхатологическая перспектива, и от нее православие не уйдет. Есть Римская империя до Страшного суда. Давайте уберем словечко «византизм», и употребим «римский империализм»: это эсхатологическая перспектива, она никуда не денется, с ней расстаться нельзя. Что вы имете в виду, когда говори-

те об эсхатологической перспективе? Как в этой перспективе соотносятся сотериология и вот эта имперская эсхатология?

Петрунин В.В.: Когда я употреблял термин «эсхатологизм», я не имел в виду Римскую империю. Я говорил об эсхатологизме в ином смысле: любой, кто практикует исихазм, переживает в состоянии обожения грядущее Царство Божие. Я имел в виду «эсхатологизм» в этом смысле, и никак не связывал его с политическими институтами, с пониманием Римской империи как последнего царства, или как «третьего Рима, а четвертого не будет». Я этот термин совершенно не соотносил с политическими реалиями.

Ахутин А.В.: Но, опять же, «Царство Божие» – это не конец мира, а начало другого мира. Эсхатологизм относится к концу этого мира, а он, в том числе и для исихастов, существует только как конец всемирной империи. И тут есть какой-то не совсем мне понятный разрыв. Нельзя отрывать эсхатологизм от некой социальной формы. Но это мое понимание и такое замечание. Мне кажется, что здесь есть некий скачок, разрыв в рассуждении.

Лидов А.М.: Я в одном тезисе совершенно не согласен с Ольгой Лобач. Она говорила о том, что такую тему в публичном пространстве нельзя обсуждать. Мне кажется, наоборот, что необходимо обсуждать, и в том ключе, в котором мы обсуждаем, это весьма плодотворно. Потому что иначе все эти клише остаются в массовом сознании, и для некритических людей они становятся как бы общепринятой нормой. Вот прошло обсуждение «суверенной демократии» и «либеральной империи» – где они сейчас? Их нет, вся эта риторика ушла. И мне кажется, что обсуждать – это правильно. Надо делать это максимально публично, конкретно и академично.

Хоружий С.С.: Коллеги, дело к ночи. У нас на десерт есть заключительные замечания докладчика.

Петрунин В.В.: Прежде всего, хочу поблагодарить Сергея Сергеевича [Хоружего] и всех присутствующих за проявленный интерес к моему, может, несколько скомканному выступлению. Это были тезисы для обсуждения. Просто они, почему-то, совместились с моей книгой. Доклад – это не совсем то, что есть в книге, скорее развитие некоторых идей, имеющих место в ней быть. Что касается замечаний Кристины Штёкль, то их надо рассматривать отдельно. Но хочу отметить одно. Я состоял в переписке с отцом Дэниэлом Пэйном. Как мне кажется, мы солидарны с ним в определении исторической составляющей термина «политический исихазм». Но что касается современности, то здесь – да, наши пути расходятся, о чем и пишет госпожа Штёкль. Почему? Просто Пэйн – клирик Константинопольского Патриархата, а для них признать,

что политический исихазм продолжает свою традицию в Московском Патриархате. – сами понимаете... Поэтому Пэйн ищет продолжение политического исихазма в трудах греческих богословов. Что касается антизападничества, то могу сказать, что сводить политический исихазм к антизападничеству – такого намерения у меня не было, я не ставил перед собой такую цель.

Хоружий С.С.: Но здесь все-таки стоит напомнить один существенный момент: Исихастское возрождение совершенно не имело антизападной, антикатолической направленности в качестве одного из своих ведущих мотивов. Еще отец Иоанн Мейендорф подчеркивал, что это скорее антипаламит Варлаам был известен резкими антикатолическими сочинениями, чем Палама, который, напротив, умеренно относился к католическому богословию, рассматривая его по существу содержания. С чем-то он соглашался, с чем-то не соглашался, но отнюдь не делал из этого идеологической конфронтации, этого не было.

Петрушин В.В.: Тем более я не пытаюсь в термин «политический исихазм» вложить какой-то идеологический смысл, что-то оправдать или использовать исихазм в каких-то современных политических конструкциях. Книга написана о другом. Современная Русская Православная Церковь имела мужество заявить о том, что не поддержит государство, если оно будет следовать политике отступления от Христа и Соборной Святой Апостольской Церкви. Книга была написана в защиту именно этого тезиса. Когда социальная доктрина была опубликована, сразу появились комментарии, что принцип неповиновения – это нечто революционное, такого в истории не было. Я же пытался показать именно историческую составляющую; что эта практика была в поздневизантийские времена, во времена политического исихазма, социально-го исихазма и нашла свое отражение в нынешней социальной концепции на теоретическом уровне. Я не пишу о том, что эти принципы воплощаются сейчас в практической сфере.

Иными словами, хотя бы на теоретическом уровне современная Церковь осмелилась заявить государству свою позицию о том, что она сможет призвать народ к неповиновению, если будет происходить следование по секулярному пути. У меня не было никакой попытки национализировать исихазм, как-то совместить его с современной политической ситуацией. Там вообще об этом речи нет. Хотя почему-то, когда книга появилась, меня сразу стали обвинять в том, что это определенный заказ. Называли даже конкретные имена «заказчиков», хотя я с ними вообще лично не знаком. Книга писалась абсолютно независимо, и я не понимаю, почему возникла такая реакция: я не вкладывал в термин то, что мне приписывают.

Хоружий С.С.: Я надеюсь, что этот конспирологический мотив здесь, в нашем семинаре, не звучал.

Лидов А.М.: В продолжение этого разговора, мне кажется, это важный акцент. Здесь же собрались люди, которые в большинстве не выступают с либеральной западной позиции. Многие очень даже симпатизируют византийским ценностям, но просто сегодня сложилась ситуация, когда эти ценности профанируются, ими спекулируют, делают из них инструмент с абсолютно противоположным смыслом и содержанием, – все это из той серии, когда симуляция хуже самой болезни.

Петрунин В.В.: Я в книге прямо написал, что анализирую только сам документ – «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», но не рассматриваю современную практику Церкви в политической сфере.

Хоружий С.С.: Хорошо, коллеги, давайте завершать обсуждение. Поблагодарим докладчика. Спасибо, Владимир Владимирович.

¹ *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 116.

² Там же. С. 26.

³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 16.

⁴ Видеоинтервью с профессором Поттингемского университета Джоном Милбанком (текст интервью): <http://www.bogoslov.ru/text/2308823.html>

⁵ *Вальер П.* «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. М., 2006. С. 54–55.

⁶ *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 250.

⁷ *Шмеман А., протопресв.* Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. М., 1996. С. 9.

⁸ *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский.* Православное свидетельство в современном мире: Доклады, интервью, слова. СПб., 2006. С. 47. [Иларион (Алфеев) – епископ Венекий и Австрийский до 31 марта 2009 г. 01 февраля 2010 г. возведен в сан митрополита. Прим. ред.]

⁹ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 22–23.

¹⁰ *Шмеман А., прот.* Проблемы Православия в Америке: собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 495.

¹¹ Слово Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // Общественные общероссийские чтения «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». М., 2001. С. 5.

¹² *Николай Кавасила.* Семь слов о жизни во Христе // *Николай Кавасила.* Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 87.

¹³ *Григорий (Налама), святит.* Беседы (омилии) в 3 частях. Ч. 2. М., 1993. С. 94.

- ¹⁴ Цит. по: Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. СПб., 2000. С. 23.
- ¹⁵ Филофей, патриарх Константинопольский. Житие и подвиги святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалонийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 61.
- ¹⁶ Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1994. С. 498.
- ¹⁷ Поляковская М.А. К социальной характеристике поздневизантийского общества: Кавасила // Византийский Временник. Т. 58 (83). 1999. С. 43.
- ¹⁸ Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе // Николай Кавасила. Христос, Церковь, Богородица. М., 2002. С. 10, 87.
- ¹⁹ Иоанн Златоуст, св. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни // Иоанн Златоуст, св. Полн. собр. твор. в 12 т. Т. 1. Кн. 1. М., 1991. С. 107.
- ²⁰ Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни. М., 1997. С. 32.
- ²¹ Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Л., 1978. С. 10.
- ²² Флоровский Г., прот. Святитель Григория Палама и традиция отцов // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 385.
- ²³ См.: Лихачев Д.С. 1) Культура Руси времен Андрея Рублёва и Епифания Премудрого. М.-Л., 1962; 2) Предвозрождение на Руси в конце XIV – первой половине XV века // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967. С. 136–182; 3) Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7–56; 4) Развитие русской литературы X–XVII веков. СПб., 1999. 5) Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XVII. 1961. С. 675–678.
- ²⁴ Лихачев Д.С. Предвозрождение на Руси в конце XIV – первой половине XV века // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967. С. 137.
- ²⁵ См.: Прохоров Г.М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. СПб., 2000. С. 100–112.
- ²⁶ См.: Иоанн (Экономцев), игум. Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // Иоанн (Экономцев), игум. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 187–188.
- ²⁷ Хоружий С.С. Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция Православия // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 187–188.
- ²⁸ См.: Пиккио Р. 1) Древнерусская литература. М., 2002. С. 127–208; 2) История древнерусской литературы. М., 2000. С. 125–197; 3) «Prerinasimento esteuroro» e «Rinascita slava ortodossa» // Ricerche Slavistiche. Roma. 1958. 1958. Vol. 6. P. 185–199.
- ²⁹ См.: Прохоров Г.М. 1) Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXIII. 1968. С. 86–108; 2) Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. СПб., 2000. С. 96–130.
- ³⁰ Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке С. 108.
- ³¹ Мейендорф И.Ф. Указ. соч. С. 294.
- ³² Бзоров А.А. Митрополит Киприан и его время: к вопросу о политическом исихазме // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991. С. 225.
- ³³ См.: Штилик Т. Русская идея: иное видение человека. СПб., 2006. С. 164–165.

- ³¹ Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. С. 13.
- ³⁵ Стоит отметить, что византийские интеллектуалы были довольно небольшим слоем в структуре византийского общества, отличительной чертой которых было именно светское мировоззрение. См.: Куц Т.В. Византийская интеллектуальная среда (конец XIV – XV в.): Опыт характеристики // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1998. С. 122–138; Меоведов И.И. 1) Византийский гуманизм. СПб., 1997. С. 17, 26; 2) Литературные «салонь» в поздней Византии // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 53–59.
- ³⁶ Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. С. 13.
- ³⁷ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 472.
- ³⁸ Гумилев Л.Н. От Руси до России. М., 1995. С. 158–161.
- ³⁹ Сергеевич В.И. Древности русского права. Т. 1. СПб., 1909. С. 230.
- ⁴⁰ Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 209.
- ⁴¹ Маеролин В.В. Происхождение названий «Русь», «русский», «Россия». Л., 1958; Тихомиров М.И. О происхождении названия «Россия» // Тихомиров М.И. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. С. 11–17; Сюзимов М.Я. К вопросу о происхождении слова «Рѣс», «Рѣсія», «Россия» // Вестник Древней истории. 1940. № 2 (II). С. 121–123.
- ⁴² Соловьёв А.В. Византийское имя России // Византийский Временник. Т. XII. 1957. С. 135.
- ⁴³ См.: Соловьёв А.В. Византийское имя России. С. 144–147.
- ⁴⁴ См.: Казакова Н.А., Аурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – нач. XVI века. М.–Л., 1955. С. 184.
- ⁴⁵ Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. С. 223.
- ⁴⁶ См.: Тихомиров М.И. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. С. 11–17.
- ⁴⁷ Г. Бакалов считает, что идеи Киприана были «прелюдией» идеи о «Третьем Риме». См.: Бакалов Г. Универсалистские аспекты идеи о «Третьем Риме» // Рим, Константинополь, Москва. М., 1997. С. 210–222.
- ⁴⁸ Карташев А.В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. М., 1991. С. 34.
- ⁴⁹ Цит. по: Меоведов И.И. Почему Константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом»? // Славяне и их соседи. М., 1990. С. 76.
- ⁵⁰ См.: Хорошкевич А.Л. Символы русской государственности. М., 1993. С. 22.
- ⁵¹ См.: Соболева Н.А. Символы русской государственности (к истории эмблем Российской державы) // Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII века. М., 1997. С. 314–325; Соболева Н.А., Артамонов В.А. Символы России. Очерки истории государственной символики России. М., 1993. С. 21.
- ⁵² Янигарас Х. Вера Церкви. М., 1992. С. 92–94.
- ⁵³ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2003. С. 178–179.
- ⁵⁴ См.: Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб., 2009.
- ⁵⁵ Filocalia sfintelor nevointe ale desavarsirii. Trad., introduceere si note de D.Staniloae. T. VIII. Bucuresti, 1979. P. 581.
- ⁵⁶ Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983. [Оригинал: Runciman S. The Fall of Constantinople in 1453. Cambridge, 1969].