

## Литература

1. Третьякова И. В. Интерпретация как способ понимания художественного текста // Традиции и новаторство в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. тр. посвящ. 50-летию ф-та иностр. яз. Мордов. гос. ун-та им. Н. П. Огарева. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2002. С. 38-41.
2. Васильева В. В. Интерпретация текста в образовании. Пермь, 1997. 168 с.
3. Сорокин Ю. А. Психолингвистические аспекты изучения текста. М: Наука, 1985. 168 с.
4. Щирова И. А., Гончарова Е. А. Многомерность текста: понимание и интерпретация. СПб.: «Книжный Дом», 2007. 472 с.

### Исихастское учение как основа стиля «плетение словес»

**Попов Д.В., Андижан**

старший преподаватель кафедры иностранных языков,  
Андижанский машиностроительный институт

*Статья посвящена проблеме становления и развития художественного стиля «плетение словес» в истории русского литературного языка. Рассматриваются различные взгляды на исихазм как основу данного стиля.*

*Ключевые слова: второе южнославянское влияние, литературный язык, исихазм, плетение словес.*

**D.V. Popov, Andijan**

### Hesychast teachings as a basis for the “weaving of words” style

*The article is devoted to the problem of the formation and development of the artistic style “weaving words” in the history of the Russian literary language. Different views on Hesychasm as the basis of this style are considered.*

*Keywords: second South Slavic influence, literary language, hesychasm, weaving of words.*

Традиционное объяснение генезиса стиля «плетения словес» связывается с философским учением исихастов. До настоящего времени общепринятой оценки исихазм еще не получил. Об исихазме как явлении византийской культуры высказывались разные точки зрения, но все они страдали в достаточной мере односторонностью. Т. Флоринский говорит об исихазме как о вредной и деморализующей ереси. И.Е. Троицкий и Ф. Мейер полагают, что исихастские споры – отголосок движения «арсенистов», существовавшего в XIII в. Ф.И. Успенский видит в спорах варлаамитов и исихастов борьбу аристотелизма и платонизма,

сопоставляя варлаамитов с платониками, а исихастов с аристотеликами. Есть тенденция трактовать этот спор как столкновение гуманистов и чуждых этому течению монахов, сгруппировавшихся около Григория Паламы.

В современной литературе можно наметить две точки зрения на исихазм. Так, А.Ф. Замалеев признает его идеологией оторванного от мира монаха-пустынника, который враждебен всему новому, в том числе и гуманистическим веяниям, считает, что «исихазм не заключал в себе никакой культуuroобразующей силы, никакого зародыша гуманистического мировоззрения...» [3, с. 185]. Д.С. Лихачев видит в исихазме своеобразную разновидность гуманизма, «типично предвозрожденческое явление» [4, с. 17].

Недостаток второго подхода – сопоставление исихазма с неоплатонизмом, так как при всей их близости, притом, что «в нем (исихазме) сказался тот же интерес к психологии человека, к «внутреннему человеку», они все же отличались друг от друга. Платон и неоплатоники были убеждены, что сверхчувственное, мир идей – это сфера рационального познания, а не ощущений, психологических состояний. Правда, для них имело значение и «безумие» – отвлечение от ума, чистое, не рассуждающее пророчество. Платон говорил: «Бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению», но осознание сути пророчества – дело мысли, ума. Исихасты же утверждали, что божественно рожденное безумие, иступление способно проникнуть в тайны «божественного мрака». Отвергая разум, они делали акцент на ощущения, придавая им роль проводников «Фаворского света», «божественной энергии».

Таким образом, исихазм в философском плане есть противоположность платонизма и неоплатонизма, ибо он отсекает их рационализм.

Архимандрит Киприан, систематизируя различные взгляды на исихазм, высказывает и свое мнение. Исихасты, с его точки зрения, «это были люди..., которые, понимая серьезную опасность, грозившую их отечеству, искали причину опасности в самих себе, в своих грехах, думая, что через самоусовершенствование, через приближение путем добродетелей к Богу, возможно будет устранить опасность» [1, с. 11].

Рассмотрев различные взгляды на исихазм, попытаемся уяснить смысл данного термина.

Американский исследователь исихазма И. Мейендорф в своей работе «О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.» [5] выделяет четыре значения исихазма. Во-первых, первоначально единственный смысл этого термина отражает созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества, возникшую в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III и начале IV в. «Исихия» – «покой», «безмолвие» – указывают на идеал индивидуального отшельничества. Жизнь монаха-исихаста определялась внутренней молитвой, «умным деланием». Когда отшельническое монашество привлекло в свою среду образованных греков, воспитанных на идеях платонизма, толкование отшельничества расширилось за счет включения небиблейских элементов, как-то: противопоставление материи и духа.

«Умное делание» у исихастов стало пониматься как приобщение к «воплощенному Слову» путем «молитвы Иисусовой».

Во-вторых, термином «исихазм» часто определяется психологический метод творения «Иисусовой молитвы», засвидетельствованный в среде византийского монашества в XIII и в XIV вв. «Молитва Иисусова» есть постоянное обращение к Иисусу Христу, чье имя должно «прилепиться к дыханию» (Иоанн Лествичник (VII в.)). Это предписание иногда понималось буквально, в смысле использования дыхания как способа сосредоточить внимание и связать молитву с непрерывающейся функцией организма и тем самым достигнуть «постоянной молитвы».

В-третьих, часто термин «исихазм» используют для обозначения системы богословско-философских понятий, разработанных Григорием Паламой [6] в полемике с Варлаамом, для обозначения которого используется иногда и термин «паламизм». Но было бы неправильным обозначать термином «исихазм» только философскую систему Паламы, так как это значило бы сужать более широкое понятие. Но и резко противопоставлять их нельзя. Учение Паламы, скорее, входит в понятие «исихазм», чем является какой-то надстройкой над ним.

И, наконец, в-четвертых, существует еще так называемый «политический исихазм», термин, обозначающий социальную и культурную программу, проводимую в XIV в. видными византийскими деятелями и широко распространившую свое влияние в славянских странах. Исихасты-молчальники конструировали «мир-в-себе», а деятели «политического исихазма» – с позиции человека и общности людей. Они создавали некое наднациональное объединение, связывающее верой и будущим славянские православные страны и Византию.

Итак, исихазм (от греч. *isuchia* – «покой, безмолвие») понимается в широком смысле как аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности с помощью определенных приемов медитации, разработанное раннехристианскими отшельниками IV – VII вв. (Макарий Египетский, Иоанн Лествичник и др.) В более узком смысле исихазм интерпретируется как возникшее на Афоне и теоретически наиболее разработанное Григорием Паламой религиозно-философское учение о «Фаворском свете» («паламизм») или как «политический исихазм», социальная и культурная программа, проводившаяся византийскими деятелями.

В основе византийского исихазма лежала теология «Ареопагитик» – корпус сочинений, состоявший из четырех книг: «О божественных именах», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии». Автором их на протяжении всего средневековья признавался персонаж новозаветных «Деяний апостолов» Дионисий Ареопагит (т.е. член Ареопага – высшей судебной коллегии древних Афин). Лишь в эпоху Возрождения удалось доказать, что «Ареопагитики» были написаны не ранее VI в. (отсюда другое название «Псевдодионисий»).

Ареопагитик в целостном виде представлял восточную версию христианской гносеологии: интуитивное озарение помогает проникнуть в суть вещей и единым взором охватить их смысл, интуиция чувства выше логических доказа-

тельств, которые всего лишь эксплуатируют уже открытое духом, поскольку именно дух ближе всего к источнику и первопричине всех вещей, к Богу.

Сущность ареопагитской теологии может быть сведена к идее «божественного неведения». Для Дионисия Ареопагита было «дерзостью» не только сказать, но и помыслить что-либо о Боге вопреки тому, что возведено в Священном Писании.

Божество превышает любого слова и любого познания, и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления. Оттого человеку недоступны ни чувства его, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление. Бог сам по себе, в силу пресущественного отстранения от всего сущего, есть «Ничто», и познание его означает погружение в «божественный мрак», неведение. Поэтому исихасты ставили внутреннее над внешним, «безмолвие» над обрядом, проповедовали возможность индивидуального общения с Богом в созерцательной жизни и в этом смысле были до известной степени противоцерковными. По мнению Д.С. Лихачева, «безмолвие» исихастов объяснялось обостренным чувством слова и сознанием особой таинственной силы слова, и поэтому они считали необходимым точно выразить в слове сущность явления. По мнению Дионисия, несоответствие между знаком и смыслом допускается лишь для того, чтобы подчеркнуть их различие.

Следует уточнить, что «безмолвие» исихастов относилось только к внешнему миру: молчали только их уста, а душа «говорила» с Богом. Поэтому нам представляется неверным определение стиля «плетение словес» как стиля эмоционального: все эмоции были спрятаны глубоко внутри – только душой можно было постичь Бога.

Важным для нас представляется учение Дионисия Ареопагита о богопознании, согласно которому знание Высшего Существа открывается человеку не в понятиях, а в образах и символах. Теория образа-символа Дионисия Ареопагита ориентирована на словесные образы. Символический образ, по его мнению, не может быть постигнут умом, он сверхразумен. Таким образом, символ выражает невыразимое, он как бы одновременно выявляет и скрывает истину. Понять выраженное символом – значит осознать его на уровне эмоциональном, а не на уровне разумном. Следовательно, символ может скрыть истину от непосвященных в тайну постижения смысла.

Дионисий различает два типа образов-символов: «подобные», выявляющие видимые и выразимые признаки архетипа, и «неподобные подобия», служащие для выявления неопределимости Бога в себе самом, для выявления невидимого и невыразимого. В последних образах-символах знак не совпадает со смыслом, или имеет несколько разных смыслов.

Отсюда и недоверие к каждому употребляемому слову в отдельности: оно не может нести в себе настолько адекватный смысл, чтобы создать в уме читателя адекватный образ. Слова должны усиливать друг друга и даже вытеснять друг друга своими противоречивыми смыслами, внедряя в психику читающего человека «невообразимость», «невыразимость» изображаемого явления. В свете дан-

ной установки возрастает роль текста и его организации при выражении передаваемого смысла.

Учение исихастов основывалось на внимательнейшем отношении к слову. Их «безмолвие» было связано с идеей «невыразимости» божественной сущности в слове, с сознанием таинственной силы слова. Поиск нужного, точного определения сущности высшего существа влечет за собой многочисленные перечисления этих «имен», нанизывание их одно на другое. Примеры такой «словесной сытости» мы находим в трудах Василия Великого: «Всех просвещает к познанию Бога, вдохновляет пророков, умудряет законодателей, совершает священников, укрепляет царей, приводит в благоустройство праведных, украшает целомудренных, сообщает дарование исцелений, оживотворяет мертвых, разрешает узников, усыновляешь чуждых» [2, с. 263].

Разработанная Ареопагитом теория определила пути развития средневекового мировосприятия и повлияла на характер движения восточнославянского искусства.

В Византии мистическое богословие концентрируется преимущественно в монастырях Афона. Сюда стекались первые новообращенные паломники из Болгарии и Киевской Руси. Здесь побывали и Антоний, наставник Феодосии Печерского, и Нил Сорский – идеолог московского нестяжательства, и Симеон Новый Богослов, Григорий Палама и Григорий Синаит, на чьих произведениях воспитывались многие поколения древнерусских подвижников.

Восточные богословы решительно отвергали всякое самобытное мышление, всякий рационализм в делах веры. Они предавали осуждению светские науки, объявляли «пустую и ложную» философию, ибо с ее помощью ничего нельзя знать о мире, кроме того, что он есть. Отрицая античную философию, восточные отцы церкви доказывали, что путь к Богу только один – созерцание собственной души. Афанасий Александрийский считал, что понятие о высшем существе врождено душе и эта врожденность идеи Бога исключает необходимость рассуждения о его бытии. Афанасий Александрийский сводит богопознание к простому мистико-аскетическому переживанию. Точное «ведение» о Боге, считает Афанасий Александрийский, приобретает посредством действенной веры, а не с помощью доказательств от разума. Следовательно, исихастское богословие не требует ни интеллектуальных усилий, ни размышления и понимания. По его пониманию, «вера происходит от душевного расположения, а диалектика от искусства ее составителей. Поэтому в ком есть действенность веры, для того не необходимы, а скорее излишни доказательства от разума, и часто бывает не в состоянии выразить словом то, что мы разумеем ясно; а посему действенность веры лучше велемудрых умозаключений» [3, с. 57].

Другой византийский богослов, Василий Великий, не отрицает узкопрактических, обыденных познаний о природе, но категорически запрещает любопытствовать о ее сущности, тратить время на всякого рода «умствования», которые всегда чреватые безбожием. Главное в богопознании для него – вера. Для того, чтобы познать Бога, говорить или слышать о Боге, необходимо, как говорит Василий Великий, отрешиться от своего тела, от «телесных чувств», оставить зем-

лю, украшения земли: «Протекши все это умом, обойди небо и ставь выше его, одною мыслью обозри тамошние красоты: ...миновав все сие, оставив ниже своих помышлений всю тварь, возведя ум за пределы сего, представь в мысли Божие естество неподвижное, непревратное, неизменное, бесстрашное, простое, несложное, нераздельное, свет непрístupный, силу неизреченную, величину беспредельную, ...которая сильно поражает уязвленную душу, но не может по достоинству изображена быть словом» [2, с. 260]. Итак, если отрешиться от всего земного, то можно постичь Бога, можно общаться с ним, но не непосредственно, а через Дух, который, по утверждению Василия Великого «и на небе пребываешь, и землю наполняешь; везде присутствует, и ничем не объемлется», «всем сообщая свою благодать, пребываешь неумаленным и нераздельным. Всех просвещает к познанию Бога...» [2, с. 263–264].

Учение другого исихаста Симеона Нового Богослова в XI – XIII вв. оставалось чуждым политике и мирской жизни и сохранялось преимущественно в монашеской среде. Симеон Новый Богослов учил о «Фаворском свете», который в душе у каждого человека и постигается с помощью уединения и молчаливоства (исихии). Как Иоанн Златоуст и Василий Великий, он требовал от своей паствы одного: верить, что Бог есть, и не исследовать его сущность, советовал «умом не рассеиваться и мыслями не любопытствовать». Все решает наличие веры. Необходимо только смирение и умерщвление плоти, чтобы постичь сущность Бога. Призывая к аскетизму, он считал лишь его верным путем к святости и не признавал никаких отклонений.

Учение исихастов было критически встречено в образованных кругах византийского общества.

Окончательное философское и догматическое оформление мистико-аскетических традиций Византии дал византийский богослов Григорий Палама. Для него речь шла о реальности мистического опыта, о возможности познания Бога, о природе этого познания – видения, и, наконец, о природе благодати и опытном восприятии ее. Такова была тема учения, исповеданного Григорием Паламой. Как и все исихасты, Григорий Палама считал, что единый Бог, Отец, Сын и Святой Дух, по существу своему непредставляем и непознаваем. Бытие Божие в его существе недоступно тварному проникновению – ни человеческому, ни ангельскому. Бог превыше всего, что может быть названо и обозначено. И познать Бога можно путем отнесения к нему совершенств тварного мира: благодати, мудрости, любви, самого бытия, но есть и другой путь познания Бога – отрицание принадлежности к нему содержащегося в области земного бытия. Но если Бог непредставляем и в существе своем непознаваем, то Он может познаваться в Его действиях. Это еще одна важная составная часть богословия Григория Паламы – принципиальное различие сущности и действий Бога.

Действия и силы Божии объединяются широким понятием благодати. Именно Божественная благодать касается человека и может быть воспринята как душой его, так и телом. Благодать Божия есть вечный, немеркнущий свет Божий. Этот свет «избранные Божий люди сверхъестественным образом могут созерцать и телесными очами», подобно тому, как видели его апостолы на Фаворе.

«Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем» [6, с. 42].

Благодать Божия направляется к человеку. Григорий Палама проводит границу между человеком и Божеством. Человек есть творение по телу и по душе. Он всегда остается тварью. Человек может быть обожен, соделан нетленным, бессмертным, может даже, по высочайшей любви Божией, иметь общение с Божественным существом, однако это общение всегда совершается через благодать.

Однако человек у Григория Паламы деятелен. Человек и сотворен Богом и творит, «создает себя к богу». В этом и выражается богоподобие человека – умение творить нечто новое, не бывшее до него. Это огромная ответственность для человека, поскольку способность творить – потенциальная способность, и он должен раскрыть в себе этот дар и держать ответ перед Богом за его реализацию. Творчество, следовательно, – продолжение дела Божия. По теории Григория Паламы, человек творит свой жизненный путь, согласуя свои поступки с волей Бога, творит с целью достичь совершенства – обожить себя, приблизиться к идеалу, творить духовные ценности. Творчество – это совместная деятельность человека и Бога, и все три аспекта творчества неразрывно связаны между собой: идти по жизненному пути невозможно для средневекового человека без стремления к святости, как невозможно создавать ценные произведения искусства без помощи Бога. Таким образом, творчество, обожение и богопознание – это один и тот же процесс: совместное творчество Бога и человека. При такой постановке вопроса становится понятным, почему для средневековых писателей, знакомых с учением исихастов, написанное слово становится отражением Бога, а, следовательно, священным.

Таковы основные черты исихастской теологии. При всей неоднозначности оценки исихазма и его культурной роли можно сказать одно: он не был чем-то, оторванным от других культурных явлений XIV в., и, по мнению Д.С. Лихачева, в исихазме выразился не только интерес к психологии человека, к возможностям личного общения с Богом, но и поиски интимного в религии, которые были характерны для многих культурных явлений XIV в. Взгляды исихастов нашли свой отклик в других странах, оказав влияние не только на политику, но и на культурную жизнь этих стран. Д.С. Лихачев прямо указывает на несомненное влияние исихастской философии на живопись (Андрей Рублев), архитектуру и литературу Руси того времени.

Исихасты считали, что Бог в сущности своей непознаваем, но его можно узреть в его приводе, являющейся людям в виде света, а природе можно дать имя, следовательно, познать его. Божественное имя так же священно, как сам Бог и любое слово, называющее священное явление, так же священно, как само явление. Это породило внимательнейшее отношение к слову. В целом, по мнению Д.С. Лихачева, ««плетение словес» основано на внимательнейшем отношении к слову: к его звуковой стороне, к тонкости его семантики... Поиски слова,

нагромождение эпитетов... и т.д. обуславливались представлениями о тождестве слова и сущности, божественного писания и божественной благодати... Напряженные поиски эмоциональной выразительности, стремление к экспрессии основывались на том убеждении, что житие святого должно отразить частицу его сущности, быть написанным «подобным» языком и вызывать такое же благоговение, какое вызывал и он сам...» [4, с. 24].

Однако следует заметить, что «экспрессия» и «стремление к эмоциональной выразительности», отмеченные Д.С. Лихачевым, были несколько другого рода, чем они понимаются в наше время. Дело в том, что христианство не допускало даже малейшей страстности в обращении к Богу. Поэтому исихасты, монахи-аскеты, молчальники, были далеки от эмоций. В их обращении к Богу присутствовало, скорее, некое духовное напряжение поиска единения со Всевышним, обретения связи с Ним, что, безусловно, потребовало некоторой эмоциональности.

«Плетение словес» было способом сделать «священный язык» недоступным для непосвященных, создавая его туманность, способность воздействовать на непосвященных самой непонятностью.

Так в конце XIV – начале XV в. формируется особая манера выражения, получившая в научной литературе название «плетение словес» или «извитие словес».

Итак, сделаем некоторые выводы, спроецировав идею исихастов на нашу проблему. Согласно исихастскому учению:

- слово священо, поскольку несет в себе отблески Бога;
- слово логосно, т.к. слово звучащее (речь) соотносительно со Словом – Логосом;
- благодаря логосной природе Слово-речь (звучащее) в свернутом виде содержит текст, а текст – это развернутое слово.

Наиболее полное и законченное развитие эта манера выражения получила в произведениях Епифания Премудрого, который за свою начитанность и литературное мастерство получил прозвание «Премудрый». Риторическое «многословие» Епифания Премудрого, его манера «плести словеса» отражали эстетические представления самой эпохи конца XIV – начала XV в., получившей в науке вполне справедливое название эпохи Андрея Рублева и Епифания Премудрого.

## Литература

1. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 2006. 450 с.
2. Василий Великий. Творение иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския. Т. IV. М., 1993. 406 с.
3. Замалеев А.Ф. Исихазм и мистическая фронда нестяжательства // Философская мысль в средневековой Руси. Л.: Наука, 1987. 248 с.



4. Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. С. 7–56.

5. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л.: Наука, 1974. С. 291–305.

6. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Рипол-Классик, 2018. 440 с.