

Рецензия на кн.: *Scarpa Marco. Gregorio Palamas slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici. Milano, 2012. 218 p.*
ISBN 978-88-96177-69-3

Недавно увидевшая свет книга М. Скарпы, в которой представлено описание [славянских] рукописей XIV–XVII вв., содержащих творения Григория Паламы, свидетельствует о непрерывности исследований венецианского ученого, посвященных той славянской рукописной традиции, что связана с так называемым «исихастским движением», которым ознаменовано обновление монашеского жительства в византийско-славянском мире¹.

Как размышления Скарпы, так и, прежде всего, собранные им материалы, предоставляют удобный повод задаться основным вопросом о паламизме, который заслуживает того, чтобы стать предметом дальнейших раздумий. В деле исторической реконструкции наследия Паламы и паламизма на славянских территориях мы еще весьма далеки от комплексного видения. Что касается истории мысли в целом, то учеными подчеркивается богословская значимость его трудов, однако те же ученые, стремясь перепрыгнуть через весь древнейший период их исторической рецепции, концентрируются на неопаламизме, начиная с повторного открытия мысли Паламы в середине прошлого столетия в среде русской эмиграции². Внимание специалистов сосредоточивается на реконструкции богословской системы Паламы, которая была усвоена Православием, в том числе и в ходе полемики с западной схоластикой — с тем, чтобы истолковывать всю историю византийского богословия в данной перспективе³. В современной России вплоть до наших дней мож-

¹ Первичную апробацию своих исследований Скарпа осуществил уже несколько лет назад в докторской диссертации, написанной под руководством А. Риго и посвященной сборникам монашеско-аскетического содержания (*Scarpa M. Miscellanea di contenuto ascetico-monastico in ambiente slavo meridionale nel XIV sec. Venezia, 2010–2011 (Tesi di dottorato)*). Мы надеемся, что эта работа скоро станет доступной научному обществу в целом.

² См. в этой связи: *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.*

³ В качестве краткого введения в жизнь и творения Паламы см. словарную статью: *Garzaniti M. Palamas Gregorio // Dizionario enciclopedico di Spiritualità / A cura di E. Ancilli. Vol. III. Roma, 1990. P. 1842–1843.* Более многосторонние и детальные рассуждения см. в главе, посвященной византийскому богослову, в сборнике: *Sinkewicz*

но встретить опыты разработки паламизма в более широкой панораме исихастской традиции — как в сфере философии, так и в области социальной рефлексии⁴.

И лишь в последние лет тридцать — сорок началось изучение древнейшей славянской рукописной традиции, которая выступает свидетелем проникновения в славянский мир паламизма и — в более широком смысле — того обновления монашества, которое нес с собой исихазм⁵. Вне всякого сомнения, основная рукопись, которая связана со славянским Паламой — кодекс Дечани 88, исследованный во всех подробностях И. Какридидом (1988)⁶. В настоящее время этот ученый наконец-то заканчивает труд по подготовке к изданию данной важной рукописи — памятника, восходящего к 60-м гг. XIV в., а стало быть — прямого отголоска той эпохи, в которую жил интересующий нас византийский писатель. Если оставить в стороне греческого ученого, то в этой сфере в целом внимание исследователей сосредоточено на определении происхождения конкретных рукописей посредством выделения лингвистических особенностей, присущих различным редакциям церковнославянского языка. Что касается аспекта исторической реконструкции, то, если применительно к византийскому миру можно сослаться на труды А. Ригго, то в случае области распространения славян, если кто-нибудь пожелает составить себе целостное видение того культурного контекста, в рамках которого переводился Палама, как, впрочем, и другие византийские богословы, он столкнется с немалыми трудностями. Эта панорама в общих чертах обрисована в фундаментальной монографии А. Альберти, посвященной болгарскому монарху Ивану Александру.

R. E. Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe-XIXe siècle)* / A cura di C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. Vol. 2. P. 131–182.

⁴ См., к примеру, антропологические рассуждения русского философа С. С. Хоружего (*Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии*. М., 2005) или социально-политические умозрения В. В. Петрунина (*Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*. СПб., 2009).

⁵ Необходимо сослаться прежде всего на исследования К. Ивановой, а уже затем — на труды И. Какридидса, как это удачно реконструировал М. Скарпа в своем очерке.

⁶ См. мою рецензию (*Garzaniti M.* [Rec. ad:] *Kakridis I. Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen in 14. Jahrhundert*. Verlag Otto Sagner, 1988 // *Ricerche slavistiche*. 1990. Vol. XXXVII. P. 544–549).

Более подробно об этом говорил К. Ханник, и — наконец — М. Скарпа в рассматриваемом томе⁷.

Тем не менее, вопрос о комплексной реконструкции рецепции Паламы в славянском мире в средневековую и современную эпохи остается открытым. Нам еще далеко до подготовки научного издания славянского Паламы; что касается раздумий о тех путях, которыми греческий Палама вошел в славянский мир, то и они едва начались. Очевидно, что для выполнения этих задач требовался предварительный труд, который состоял бы в изучении рукописной традиции, относящейся как к Средневековью, так и к Новому и Новейшему времени. Этому многоаспектному предприятию и посвящен труд, проделанный М. Скарпой, который в предисловии к книге А. Наумов называет «обзором, не имеющим прецедентов» (р. 9). Ученым представлены в общей сложности 70 рукописей, относительно которых засвидетельствовано, что они берут начало в традиции афонских монастырей (11 рукописей) или являются плодами той эволюции, которую претерпела эта традиция у южных славян (26 рукописей); сюда же необходимо прибавить и некоторые произведения восточных славян (33 манускрипта). В ряде случаев М. Скарпа уточняет их датировку, состав и прочие кодикологические данные.

Благодаря достижениям автора возможно пронаблюдать, посредством каких разновидностей книг распространялись творения Паламы, а равно и те разнообразные функции, которые принимали на себя его тексты — с тем, чтобы лучше понять тот след, который они оставили в византийско-славянском мире. В самом деле, если мы исключим собрание текстов, представленных в Дечани 88 — «изолированном» кодексе (р. 57), то творчество Паламы окажется представлено в славянском мире двумя основными типами книг: первый — тип так называемых сборников смешанного содержания, включающих в себя писания гоимлетического или монашеско-аскетического характера, второй образуют сборники юридически-полемического характера.

И тут мы сталкиваемся с одним из важнейших аспектов рецепции паламизма, если ее рассматривать в более широком контексте того обновления монашеской жизни, которое характерно для изучаемой эпохи:

⁷ См.: *Alberti A. Ivan Aleksandär. Splendore e tramonto del Secondo impero bulgaro.* Firenze, 2010; *Hannick Ch. L'èsicasmo bulgaro e serbo del Trecento e la sua diffusione nel mondo ortodosso / Trad. di M. Garzaniti // Storia religiosa di Serbia e Bulgaria / A cura di L. Vaccaro.* Milano, 2008. P. 181–200.

распространение паламизма, по сути, совпадает со второй фазой процесса аккультурации *Slavia orthodoxa*⁸ в византийском мире. Эта фаза ознаменована качественным скачком по сравнению с предыдущей. Если на протяжении первых столетий существования письменной культуры у славян в ней, в сущности, доминировали тексты прежде всего литургического характера или с очевидной мистагогической направленностью, то теперь мы присутствуем при том, как вызревает непосредственное обращение к богословской и философской рефлексии. Несмотря на то, что форма гомилии продолжает играть важную роль, начинают распространяться собрания монашеско-аскетических писаний, а также апологетические и полемические трактаты. Писания Паламы передаются либо внутри традиционных нарративных форм, либо в рамках новых типологий⁹. Так, например, если обратиться к данному тому, бросается в глаза, что важной формой рецепции трудов Паламы в славянском мире остается гомилия: в качестве примера можно привести Гомилию на Введение Богородицы во храм, которая «представляет собой краткий синтез мыслей Паламы о монашеской жизни» (р. 63). Эти тексты содержатся в синаксарях, минеях, панегириках и минологиях — литургических книгах, характерных, главным образом, для монашеской среды. Мы не встретим отсылок к текстам агиографического характера, автором которых, тем не менее, Палама все же был, однако мы знаем, что нарративная форма агиографии также стала тем важнейшим *медиумом*, с помощью которого распространялось обновление монашеского жительствова в XIV–XV вв. Свидетелем этого выступает, в первую очередь, *Житие св. Параскевы*, написанное Евфимием, патриархом Тырновским¹⁰.

⁸ *Slavia orthodoxa* — «Мир православного славянства»; термин, введенный в 1959 г. итальянским славистом Риккардо Пиккио и получивший признание в зарубежных публикациях; см., например, название сборника статей выдающегося болгарского византиниста и слависта Ивана Дуйчева «*Slavia Orthodoxa*» (London: VR, 1970). — Прим. пер.

⁹ Венецианский ученый проследил также их периодизацию (*Scarpa M. Rukopis Deč. 75 i asketsko-monaški zbornici XIV veka // Dečani u svetlu archeografskih istraživanja. Beograd* (в печати)).

¹⁰ См.: *Garzaniti M. L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra Scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva // Associazione Italiana degli Slavisti. Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 Agosto — 3 Settembre 1998) / A cura di F. Esvan. Napoli, 1998. P. 87–129; Гардзанити М. Церковнославянская агиография в византийском литургическом контексте: Священное Писание и Литургия в литературной композиции Жития Параскевы // Славяноведение.*

Более редкой в этот первый период оказывается форма трактата, которая, как мы видим, получила широкое распространение в византийском мире в XIV в. — в ситуации той драматической полемики, которая его сотрясала. К этой литературе трактатов, как и — говоря более широко — к антилатинским сочинениям византийцев вообще, вернулись в восточнославянском мире позже, начиная с эпохи Флорентийского Собора, когда возникла необходимость в обладании соответствующими инструментами для того, чтобы бороться с влиянием латинской традиции и с ее распространением в Московском государстве. И таким образом возможно проследить влияние Паламы в эпоху Нового времени — в России времен правления Ивана Грозного или же в эпоху первых Романовых, у Евфимия Чудовского (р. 65–67).

Труд Скарпы, несомненно, представляет собой важный отправной пункт для дальнейших разысканий, направленных как на издание славянского Паламы, так и на реконструкцию паламизма во времена, предшествующие его сегодняшнему возрождению. И потому на базе этих разысканий возможно, пожалуй, сблизить между собой две различных точки зрения: одну — богослова, которого, как кажется, интересует лишь присутствие переводов или — в лучшем случае — качество этих переводов, и вторую — филолога, всецело занятого датировкой и происхождением того или иного конкретного кодекса. Однако прежде всего станет возможным лучше осветить один из важнейших аспектов того зрелого процесса аккумуляции славянского мира в богословие Византии, который происходил на протяжении позднего Средневековья.

М. Гардзанини

Пер. с итал. яз. Д. И. Макарова