

Nel Grillaert<sup>1</sup>

De geschiedenis van het Russische christendom wordt gekenmerkt door een toenemende vervreemding tussen de kerk en haar gelovigen. De kloof tussen het kerkelijke instituut en de piëteit van haar gelovigen wordt bij uitstek geïllustreerd door de ontwikkeling van het hesychasme in Rusland. Het hesychasme is een gebedspraktijk en gerelateerde theologische beweging die diep is verankerd in de monastieke en ascetische traditie van het Oosterse christendom. Het werd in de veertiende eeuw door Gregorios Palamas verdedigd als officiële leer van de orthodoxe kerk en conciliair onderschreven. Hoewel het hesychasme onmiskenbaar een fundamenteel ingrediënt is van de typische spiritualiteit van de Oosterse kerk,<sup>2</sup> heeft het in zijn geschiedenis in Rusland voor veel controverse gezorgd bij zowel de seculiere als de kerkelijke overheden. Relatief snel na de adaptatie van het hesychasme op Russische bodem werd het door de kerkelijke autoriteiten in de periferie van het Russische christendom gedrongen en kreeg het binnen de officiële ecclesiastische structuren een problematische status. In dit artikel zal ik een studie maken van een sleutelfiguur in de geschiedenis van het Russische hesychasme, namelijk Nil Sorskij, of Nilus van de Sora (1433-1508). Nil, die wordt beschouwd als de “vader” van het Russische hesychasme, ontwikkelt en verdedigt een theologie en monastiek model die niet conform de ambities en aspiraties van de toenmalige kerk blijken te zijn en bijgevolg als bedreigend worden ervaren door de meerderheid van de Russische geestelijkheid. Waar Nil echter in het ecclesiastische discours “doodgezwegen” wordt, groeit hij onder de gewone Russische gelovigen uit tot een zeer populaire figuur en drukt zijn leer een manifeste stempel op de Russische spiritualiteit.

## 1. Historische achtergrond

De periode waarin Nil leeft en zijn hesychastische leer ontwikkelt, namelijk de tweede helft van de vijftiende eeuw, is getekend door belangrijke politieke en sociale omwentelingen, waarin de kerk een grote rol krijgt toebedeeld. De regeerperiode van Ivan III de Grote (1462-1505), grootvorst van Moskou, luidt een keerpunt in in de geschiedenis van Rusland: hij verenigt de verschillende vorstendommen en brengt ze onder gezag van het grootvorstendom Moskovië. Eens het Russische rijk is geünificeerd en gecentraliseerd in Moskou, slaagt het er in het Mongoolse juk van zich af te werpen. De sociale gevolgen van de Russische eenmaking blijven niet uit. De vroegere deelvorsten verliezen geleidelijk aan hun macht, aanzien en bezit: ze moeten hun gronden afstaan aan Moskou en krijgen het statuut van onderdanen van de grootvorst. Er vormt zich een nieuwe sociale klasse, de zogenaamde “dienstadel,” die in ruil voor dienstbetoon aan de grootvorst wordt vergoed met grond. De kerk daarentegen geniet een geprivilegieerde positie: ze dient geen bezittingen af te staan, is vrijgesteld van belastingen en groeit op die manier uit tot één van de meest vermogende grootgrondbezitters van het Russische rijk. Dit wekt onvermijdelijk afgunst op bij de adel.

---

<sup>1</sup> De auteur is als Postdoctoraal Onderzoeker verbonden aan het FWO Vlaanderen. Voor de transliteratie van Russische namen en werken wordt gebruikgemaakt van het internationale wetenschappelijke systeem. Alle vertalingen zijn van de hand van de auteur. Met dank aan Lara Sels voor het nalezen en becommentariëren van dit artikel.

<sup>2</sup> Lossky (1944), p. 209.

In de eerste helft van de vijftiende eeuw zoekt het Byzantijnse rijk, aan zijn grenzen bedreigd door de Turken, steun bij het Westen. Als prijs daarvoor tekent Constantinopel de unie met Rome (op het concilie van Ferrara en Firenze in 1438-39), waardoor de orthodoxe wereld *de facto* het oppergezag van de Roomse paus aanvaardt. De Russische grootvorst en clerus weigeren zich bij de unie aan te sluiten en in 1440 zetten zij de Griekse metropoliet in Moskou af. Met de aanstelling van een Russische metropoliet (die niet wordt erkend door de patriarch van Constantinopel) profileert de Russische kerk zich in 1448 als een autocefale kerk. Na de val van Constantinopel in 1453 – die in Rusland wordt gezien als een straffe Gods voor het verraad van de Byzantijnse kerk – wordt de bakermat van de orthodoxie ingenomen door de Turken. De andere orthodoxe staten Bulgarije en Servië waren ook al onder de voet gelopen door de Turken. De Russische kerk werpt zich dan ook op als behoeder en beschermer van de ware orthodoxie, een idee die al snel onder het ideologische vaandel van “Moskou – Derde Rome” komt: het eerste Rome was gevallen door het heidendom, het tweede Rome door zijn afvalligheid aan de orthodoxie, het derde Rome zal de ware bewaarder worden van de orthodoxie.<sup>3</sup> De Russische grootvorst benoemt zichzelf als erfgenaam van de Byzantijnse keizer die als plaatsvervanger van God op aarde de christelijke leer zal beschermen. Om dit te bezegelen huwt Ivan III met Sophia Palaiologina – nicht van de laatste Byzantijnse keizer Constantijn XI Palaiologos –, neemt hij de tweekoppige adelaar aan als symbool van de Russische staat en kroont zichzelf, naar de Byzantijnse *caesar*, tsaar.<sup>4</sup>

Onder de vlag van Moskou als Derde Rome komt er een nauwe verbintenis tussen kerk en staat: de tsaar werpt zich op als spirituele behoeder van de orthodoxie en in ruil daarvoor wendt de kerk haar aanzien en macht aan om de politieke ambities van de tsaar te steunen. Dit lokt een groeiende controverse uit binnen de Russische geestelijkheid en er komt een steeds luider protest tegen de officiële kerkelijke autoriteiten die, volgens de traditionalisten, de ware christelijke boodschap compromitteren. Ook de adel kijkt met argwaan en bezorgdheid naar de innige band tussen kerk en staat.

Intussen blijkt Rusland zich, in vergelijking met West-Europa dat opbloeit onder de Renaissance, op intellectueel en algemeen cultureel vlak in een schrijnende situatie te bevinden. Er is in de vijftiende eeuw nog steeds geen systeem van georganiseerd onderwijs, scholen worden enkel opgericht op particulier initiatief, wat *in casu* neerkomt op privéleraren voor de adel, of kloosterscholen. Aangezien de meerderheid van de priesters uit de boerenstand komt, zijn zij meestal ongeletterd en kunnen zij de christelijke leer niet naar behoren uitleggen aan hun gelovigen, aangezien zij er zelf amper iets van begrijpen. Daarenboven zijn parochiepriesters vaak dronken, waardoor ze tijdens de liturgie vaak maar wat staan te wauwelen en brabbelen. De *Stoglav* of *Het boek van de 100 kapitels* schetst het volgende beeld van de doorsnee priester: “Priesters en andere kerkelijke vertegenwoordigers zijn altijd dronken en maken ruzie (...) Ze vechten onder elkaar in de kerk.” Vervolgens wordt als regel gesteld dat priesters niet dronken de liturgie mogen leiden, dat ze rechttop moeten staan tijdens het zingen en niet mogen “vechten en geen onbehoorlijke taal spreken, en niet slaan,

---

<sup>3</sup> In 1515 schrijft een zeker monnik Filofej uit Pskov: “Twee Romes zijn gevallen, maar het derde staat er, en een vierde zal er nooit zijn. Want na het Derde Rome, komt het Rijk Gods.” Deze woorden vormen de basis voor de ideologie van Moskou als Derde Rome. Florovsky (1979), p. 11.

<sup>4</sup> Von Lilienfeld (1963), pp. 51-56. Voor een algemene introductie in de Russische geschiedenis, verwijs ik naar Detrez (2008).

zeker niet tot er bloed vloeit.”<sup>5</sup> Metropoliet Daniil klaagt de toestand ook aan in een algemeen rondschrijven: “Al onze popen, niet alleen de dorps -, maar ook de stadspopen zijn nauwelijks geletterd, hebben amper onderwijs genoten en zijn in het algemeen zeer onwetend. Ze begrijpen niet wat ze behoren te doen, noch het geloof dat ze moeten aanleren aan de gelovigen, noch de heilige rituelen.”<sup>6</sup> In sommige dorpen wordt maar om het half jaar, of zelfs maar één keer per jaar liturgie gevierd. Door de gebrekkige kennis van de priesters, en de vaak erbarmelijke manier waarop ze de liturgie uitvoeren, betekent het orthodoxe geloof voor de meerderheid van de gelovigen niet meer dan een reeks van rituelen waarvan ze de theologische fundamenteën niet kennen, noch de essentie begrijpen.

De wijdverspreide ongeletterdheid onder de priesters, en de verloedering van de ritus en de liturgie roept bij een groeiende groep van geestelijken veel protest op. Ook zwelt het verzet aan onder de adel, die lijdzaam toeziet hoe de kerk zijn vroegere rol van grootgrondbezitter overneemt. Daarenboven dorsten vele edelen naar onderwijs en kennis en willen, naar het West-Europese model, een reveil van het intellectuele en culturele leven in Rusland. Teleurgesteld in de kerk, zoeken velen van hen hun toevlucht tot sekten.

In de tweede helft van de vijftiende eeuw ontstaat in Novgorod de ketterij van de Judaïserenden (*Židovstvujsčie*), die een tegenstem wil bieden tegen de algemene ignorantie en het intellectuele niveau in Rusland wil verhogen. Deze ketterij werd in de veertiende eeuw voorafgegaan door de populaire sekte van de *strigol’niki*, die zich niet zozeer uitsprak over theologische kwesties, maar fel protesteerde tegen de wanpraktijken van de clerus en weigerde hun autoriteit te erkennen.<sup>7</sup> De Judaïserenden – die net als de *strigol’niki* hun oorsprong vonden in de westelijke handelssteden Novgorod en Pskov, maar zich al snel verspreidden naar de hoofdstad Moskou – danken hun naam enerzijds aan hun stichter, de Jood Scharija (waarschijnlijk afgeleid van Zacharias), anderzijds aan hun afwijzing van de goddelijke natuur van Christus. Hun theologische stellingnamen kunnen we als volgt samenvatten: ze verwerpen de Triniteit, de Incarnatie van de Zoon en zijn Verrijzenis. Christus was niet de Messias, hij is geboren en gestorven als mens. Bijgevolg verzaken zij aan de verering van de Moeder Gods, en wijzen zij alle essentiële elementen van de christelijke cultus af, namelijk de sacramenten, de liturgie, de verering van iconen (karakteristiek in de Russische godsdienstbeleving), heiligen en relikwieën. Daarenboven verzetten ze zich, net zoals de *strigol’niki*, tegen het wangedrag van de clerus en wijzen ze de kerkelijke hiërarchie af, waarbij het zeer belangrijk is op te merken dat velen van hun leden tot de lagere geestelijkheid en de monnikenstand behoren. Dit toont aan dat het morele en intellectuele niveau van de clerus veel weerstand oproept in eigen rangen. De Judaïserenden spelen daarenboven een niet te verwaarlozen rol in de intellectuele geschiedenis van Rusland daar zij daadwerkelijk ageren tegen de algemene ongeletterdheid. Zij nemen het initiatief om belangrijke wiskundige en filosofische Griekse werken in het Russisch te vertalen en te kopiëren: zo vertalen zij o.a. Maimonides’ bewerking van Aristoteles’ *Logica*. Daarnaast wordt in hun middens Joodse kabbalistische en astrologische literatuur

---

<sup>5</sup> Geciteerd in Maloney (1973), pp. 20-21.

<sup>6</sup> Geciteerd in Maloney (1973), p. 21.

<sup>7</sup> De naam van de sekte is afgeleid van het werkwoord *striť* (scheren, snijden, knippen) en wordt op verschillende manieren verklaard. Sommigen voeren de naam terug op de stichter, een zekere Karp, die van beroep barbier was. Volgens anderen wijst de naam op het ritueel van de tonsuur. De *strigol’niki* erkennen geen enkele ecclesiastische autoriteit en verwerpen de meeste sacramenten. Zie Goldfrank (1998).

vertaald.<sup>8</sup> Eerder omwille van hun intellectuele activiteiten en hun veroordeling van de wantoestanden in de kerk, dan omwille van hun theologische leer, krijgen de Judaïserenden een groeiend aantal aanhangers onder zowel geestelijken als leken, een fenomeen dat vanuit kerkelijke hoek met argwaan wordt bekeken.

Naar aanleiding van deze ketterij worden tussen 1488 en 1504 vier synoden samengeroepen, die de geestelijkheid gaandeweg in twee kampen zullen verdelen. De protagonisten in het debat zijn aan de ene kant bisschop Gennadij van Novgorod en Iosif van Volokolamsk (of Iosif Volockij) – stichter en abt van het klooster van Volokolamsk –, en aan de andere kant de metropoliet van Moskou en Nil Sorskij. Waar beide partijen het eens zijn over een veroordeling van de Judaïserenden, komen ze niet tot een akkoord wat betreft de bestraffing ervan: de kring rond Gennadij en Iosif wil met harde hand optreden tegen de sektariërs, Nil en zijn volgelingen pleiten voor tolerantie en een milde straf. Uiteindelijk beslist de kerk in 1504 de harde aanpak te volgen en worden de leiders van de ketterij terechtgesteld.<sup>9</sup> De nawerkingen ervan zijn echter niet zo gemakkelijk uit te roeien; de debatten tussen Iosif en Nil hebben namelijk een onderliggend conflict tussen twee geestelijke richtingen blootgelegd, dat zijn stempel zal drukken op de verdere evolutie van het Russische christendom. In wat volgt zal ik een overzicht geven van Nils leven en leer, waarna ik verder zal ingaan op het debat tussen Nil en Iosif en de repercussies ervan in het verdere verloop van de Russische orthodoxie.

## 2. Nil Sorskij's biografie

Hoewel Nil een grote stempel heeft gedrukt op de Russische godsdienstgeschiedenis, zijn we tot op de dag van vandaag slechts fragmentarisch ingelicht over zijn biografie. Er zijn aanwijzingen dat er na zijn dood ijverig hagiografieën werden geschreven, maar deze zijn waarschijnlijk verbrand tijdens Mongoolse invallen in de zestiende eeuw, of bewust vernietigd door zijn monastieke tegenstanders. Door middel van zijn eigen geschriften en getuigenissen van anderen, zijn wetenschappers erin geslaagd zijn *vita* – hoewel onvolledig – te reconstrueren.<sup>10</sup> Nil Sorskij – die als wereldse naam Majkov heeft – is in 1433 geboren in een gegoede familie in Moskou die onderwijs hoog in het vaandel draagt en dus veel van haar leden stimuleert om het monastieke pad te bewandelen, daar de kloosters in het middeleeuwse Rusland de enige centra van geleerdheid zijn. Nil treedt op jonge leeftijd in in het Kirillov-Belozerskij klooster (of het Kirillov klooster van het Witte Meer), één van de grootste kloosters in Noord-Rusland dat in die tijd de op één na grootste bibliotheek in Rusland bezit.<sup>11</sup> Dit klooster is daarenboven één van de eerste Russische monastieke gemeenschappen waar de hesychastische leer van Gregorios de Sinaïet geleidelijk aan insijpelt (zie *infra*). In dit klooster wijdt Nil zich volledig aan de studie van de Bijbel en de patristieke literatuur die op dat moment voorhanden is in Rusland. Na enkele jaren verlaat Nil het Belozerskij klooster en reist, samen met zijn leerling Innokentij Ochljabinin, eerst naar Constantinopel en dan naar de Heilige Berg Athos – de bakermat van het oosterse monasticisme – om zich te verdiepen in de rijk gestockeerde bibliotheken daar.

---

<sup>8</sup> Von Lilienfeld (1963), pp. 63 ff. Zie ook Bolshakoff (1980), pp. 29 ff.; Vereecken (s.d.), pp. 72-73.

<sup>9</sup> Voor het verloop van de synodes, zie von Lilienfeld (1963), pp. 66-68.

<sup>10</sup> Voor Sorskij's biografie heb ik mij gebaseerd op Archangel'skij (1882), pp. 1-47, von Lilienfeld (1963), pp. 68-89, Maloney (1973), pp. 33-47.

<sup>11</sup> Het Triniteitsklooster van de Heilige Sergius (of het *Trice-Sergijeva Lavra*) nabij Moskou bezat in de vijftiende eeuw de grootste monastieke bibliotheek, met 300 boeken.

Athos beleefde in de vijftiende eeuw een hoogtepunt in haar traditie van contemplatief monachisme: in de veertiende eeuw had Gregorios Palamas, naar aanleiding van een conflict met Barlaam van Calabrië over onder meer de (on)kenbaarheid van God, een consistente theologie van het hesychasme ontwikkeld in zijn *Triaden ter verdediging van de heilige hesychasten*. De bloei van de hesychastische spiritualiteit en praktijk op Athos waaiert al snel uit naar de rest van de orthodoxe wereld. In het spoor van Palamas' geschriften, is er op de Heilige Berg ook een heropleving van de geschriften van de woestijnvaders en latere ascetische schrijvers omtrent het hesychasme, zoals Makarios van Egypte, Johannes Klimakos, Isaak de Syriër en (pseudo-) Symeon de Nieuwe Theoloog. Nil wordt dus onmiddellijk ondergedompeld in het hesychasme. Hij verblijft enkele jaren op Athos, verdiept er zich in de vele spirituele werken omtrent het hesychasme, perfectioneert zich in de praktijk en voert langdurige gesprekken met de hesychastische meesters. We tasten in het duister wat betreft de precieze periode en de duur van Nils verblijf op Athos, maar gezien zijn grote eruditie wat betreft de hesychastische literatuur, kunnen we ervan uitgaan dat hij een aanzienlijke tijd heeft doorgebracht op de Heilige Berg. Na enkele jaren keert Nil terug naar Rusland, naar zijn moederklooster, maar kan daar niet meer aarden en beslist de anachoretische levenswijze aan te nemen die hij als voorwaarde acht voor het contemplatief hesychastische ideaal. Hij trekt zich terug in de wouden aan de Volga en vestigt zich ongeveer 15 werst (iets meer dan 15 km.) van het klooster, aan de oever van een kreek met de naam Sora (vandaar Nils bijnaam "Sorskij", of "van de Sora").<sup>12</sup> Op deze verlaten plek kan Nil zich ongestoord wijden aan de hesychastische praktijk en zijn verdere studie van de literatuur daaromtrent. Nil sticht er een specifiek kloostermodel (waarover later meer), waar hij tot zijn dood in 1508 zal blijven.<sup>13</sup>

Nils corpus valt uiteen in twee teksten, de *Ustav* en de *Predanie*, die in ongeveer 150 handschriften overgeleverd zijn. Daarnaast is er ook een correspondentie overgeleverd, die evenzeer belangrijke richtlijnen betreffende Nils hesychastische leer bevat. De *Ustav* of *De Regel* is de meest omvangrijke tekst en wordt ook aangeduid als "De elf kapitels": in elf hoofdstukken wordt de mystieke weg naar de vereniging met God beschreven, waarbij de vele bekoringen op deze weg in detail worden beschreven teneinde de hesychast steeds waakzaam te houden voor beproevingen. De *Predanie* of *De Traditie* is een korte tekst die als een soort credo van de hesychast kan worden gelezen.

### 3. Theoloog en grondlegger van het Russische hesychasme

Zoals reeds aangegeven, is de belangrijkste bijdrage van Nil Sorskij in de Russische christelijke traditie dat hij als eerste een consistente theologie van het hesychasme heeft ontwikkeld en uitgeschreven. Het hesychasme is een beweging van contemplatief monachisme die zijn wortels heeft in de levenswijze en gebedspraktijk van de woestijnvaders en in het oosters christendom is uitgegroeid tot een zeer specifieke, maar fundamentele

---

<sup>12</sup> Een latere bezoeker beschrijft de plaats die Nil heeft uitgekozen als volgt: "Wild, deserted, gloomy is the place where Nil founded his hermitage. It was on level ground, but quite swampy with woods around it with more pines than other leafy trees. The river Sor or Sorka does not flow, but stands still in that place and is more similar to a stagnant swamp than flowing water. Among the many advantageous spots offering abundant, cheerful natural beauties, it would have been difficult to find a place more morose and solitary than this place of hermitage. At first sight one understands what the saint was seeking and it completely corresponded to his character of spiritual contemplation" (geciteerd in Maloney (1973), p. 40).

<sup>13</sup> Nil wordt pas in 1903 in de heiligenkalender opgenomen (von Lilienfeld (1963), p. 41).

spirituele traditie.<sup>14</sup> Het is een vorm van gebed en ascese die diep is geworteld in de traditie van de apofatische theologie die bij uitstek haar stempel heeft gedrukt op de geschiedenis van het Byzantijns-Orthodoxe christendom en waarin theologie of spreken over God neerkomt op het afleggen van de menselijke *logos* voor God. Het hesychasme, afgeleid van het Griekse *hesychia* (rust, stilte, onbewogenheid), is de gebedspraktijk waarin de menselijke ratio het zwijgen wordt opgelegd en een toestand van innerlijke, mentale stilte wordt gerealiseerd waarin de beoogde mystieke vereniging met God wordt bereikt.

Het hesychasme vindt zijn oorsprong bij de woestijnvaders en krijgt zijn eerste theologische grondslag in de vierde eeuw bij Evagrius Pontikos, die de spiritualiteit van de woestijnvaders verzoent met het neoplatonisme. In de zesde en zevende eeuw wordt de leer verder geperfectioneerd door de Sinaitische kluizenaars, voornamelijk door Johannes Klimakos, auteur van de *Paradijsladder*, die het hart, en niet langer het intellect het centrum van de mystieke ervaring maakt. In deze periode wordt ook het Jezusgebed ontwikkeld en aanvaard als de weg om het hart te ledigen van alle wereldse gedachten en het voor te bereiden op de eenheid met God. In de zogenaamde “Methode voor het gebed” (een tekst uit de twaalfde of dertiende eeuw die ten onrechte wordt toegeschreven aan Symeon de Nieuwe Theoloog) wordt het mystieke schouwen van God verbonden met lichtvisioenen. Ook wordt er een bepaalde psychosomatische techniek aan toegevoegd die erop gericht is door een juiste en gecontroleerde ademhaling het mystieke schouwen te ondersteunen. Een cruciale figuur in de evolutie van het hesychasme is Gregorios de Sinaïet (1255-1346) die het hesychasme weer tot leven wekt op Athos en die belangrijk is voor de verspreiding van het hesychasme in de Slavische wereld. Het is echter pas Gregorios Palamas (1296-1359), monnik op Athos en later aartsbisschop van Thessaloniki, die het hesychasme ontwikkelt als een coherent theologisch systeem en het in een doctrinaire these giet. In de polemiek met Barlaam van Calabrië verdedigt hij zijn opvattingen betreffende het hesychasme. Terwijl hij de fundamentele onkenbaarheid van God benadrukt, argumenteert Palamas dat het mogelijk is God te schouwen: hij maakt een onderscheid tussen de onkenbare essentie of *ousia* van God, en zijn werkingen of energieën (*energeiai*) die voor de mens waarneembaar zijn. Palamas stelt dus dat, hoewel God onkenbaar is in zijn wezen, hij toch kan ervaren worden in zijn energieën, via het hesychastische gebed, dat tot doel heeft de menselijke geest tot innerlijke rust en stilte te brengen zodat hij openstaat voor het schouwen van de goddelijke energieën. Palamas identificeert het schouwen van de goddelijke energieën met een visioen van het ongeschapen Licht van Tabor of het licht dat Christus omstraalt tijdens zijn transfiguratie op Tabor. Palamas’ leer wordt erkend als officiële leer van de orthodoxe kerk op concilies in 1347, 1351 en 1368.<sup>15</sup>

De gebedspraktijk van het hesychasme gaat dus uit van de onnoembaarheid en ondoorgrondelijkheid van God en is er op gericht, via een gebed van het hart of het zogenaamde Jezusgebed, de menselijke geest te verstillen en zuiveren zodat deze de goddelijke energieën kan schouwen. Om de beoogde innerlijke rust of *hesychia* te bereiken, invoceert de hesychast onophoudelijk de Naam van Christus, volgens de volgende formule: “Heer Jezus Christus, Zoon van God, heb medelijden met mij, zondaar” (in het Russisch: “Господи,

<sup>14</sup> Zie voor een omstandige uitleg over het hesychasme en haar geschiedenis (ondermeer het conflict tussen Palamas en Barlaam van Calabrië) ook de bijdrage van Lara Sels in deze bundel (“Tussen Gregorius van Nyssa en Gregorius Palamas. De onomatodoxie in de Russische theologie”). Voor een exhaustieve bibliografie betreffende het hesychasme in de Oosterse traditie, zie de recente (Russische) bibliografie van Choružij (2004). Zie verder Hausherr (1966), Meyendorff (1974a) & (1974b), Ware (1986), Basarab (1991), Krausmüller (2006), Alfeyev (2007).

<sup>15</sup> Meyendorff (1974a); Ware (1997), pp. 62-70.

Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного/Gospodi, Iisuse Christe, Syne Božij, pomiluj menja, grešnogo”).<sup>16</sup> Innerlijke stilte wordt dus bereikt door het repetitieve reciteren van de Naam, een procédé dat geleidelijk aan overgaat in het automatisch, bijna non-verbaal uiten ervan:

The Jesus Prayer is thus a prayer in words, but because the words are so simple, so few and unvarying, the Prayer reaches out beyond words into the living silence of the Eternal. It is a way of achieving, with God's assistance, the kind of non-discursive, non-iconic prayer in which we do not simply make statements to or about God, in which we do not just form pictures of Christ in our imagination, but are 'oned' with Him in an all-embracing, unmediated encounter.<sup>17</sup>

Vroege vormen van de hesychastische gebedspraktijk werden in Rusland reeds in de elfde en twaalfde eeuw beoefend in het Holenklooster in Kiev en in de veertiende eeuw in het Triniteitsklooster van de heilige Sergius, maar het is pas door de inspanningen van Nil dat het Russische hesychasme een gedegen theologische basis krijgt en uitgroeit tot een volwaardige gebedspraktijk en monastieke traditie.<sup>18</sup> Nil biedt als eerste een synthese van teksten die tot dan toe onsystematisch en soms arbitrair werden gebruikt tijdens de hesychastische praktijk. Daarenboven verenigt hij in zijn leer twee vormen van hesychastische spiritualiteit, namelijk een vorm die de intellectuele contemplatie benadrukt en een vorm die het hart als centrum van de mystieke ervaring neemt. De lijn van de intellectuele contemplatie wordt ontwikkeld door Evagrius Pontikos, die uitgaat van de goddelijkheid van het menselijke intellect of de *nous* en het pure gebed beschouwt als de manier waarop het intellect terug kan verenigd worden met God.<sup>19</sup> In deze stroming is de mystieke ascese erop gericht de monnik te bevrijden van zijn aardse passies zodat deze een toestand van *apatheia* bereikt, waarin de ziel terug God vindt. Een andere lijn is die van Makarios van Egypte en Johannes Klimakos waarin het strikte ascetisme van Evagrius wordt gevolgd waarbij stilte en eenzaamheid als voorwaarden gelden om de rede te ledigen van alle wereldse gedachten, maar waarbij het hart nu centraal staat als plaats waar God wordt ervaren.<sup>20</sup> Verder dient benadrukt te worden dat Nil zich in de ontwikkeling van zijn hesychastische leer niet heeft geïnspireerd op het hesychasme van Gregorios Palamas – dat vanaf de tweede helft van de veertiende eeuw op Athos hoogtij viert –, maar zich heeft gebaseerd op de pre-palmitische hesychastische traditie die vooral uitdrukking vond in Gregorios de Sinaïet. Gregorios de Sinaïet (1255-1346) is afkomstig uit Klein-Azië, verblijft lange tijd in het Catharina klooster in de Sinaï (vandaar zijn bijnaam), en trekt dan – met een tussenstop van enkele jaren in Kreta – naar Athos waar hij bijdraagt tot de ontwikkeling en bloei van het

<sup>16</sup> Deze formule wordt ook soms vertaald als: “Heer Jezus Christus, zoon van God, ontferm u over mij, zondaar.” De formule kent enkele lichte varianten. Een courante verkorte vorm in Rusland is “Gospodi pomiluj” (“Heer, heb medelijden”).

<sup>17</sup> Ware (1986), p. 15.

<sup>18</sup> Het Holenklooster, of Pečerskaja Lavra, in Kiev wordt de wieg van het Russische monachisme genoemd. De stichting van het klooster wordt beschreven in de zogenaamde “Nestorkroniek” of de oudste Russische geschiedbron. Het klooster werd gesticht in 1052 door Ilarion, die later de eerste Russische metropoliet van Kiev-Rusland zal worden. Op zoek naar totale afzondering, vestigt Ilarion zich in een grot ten zuiden van Kiev op een heuvel aan de Dnepr, waar hij al snel gezelschap krijgt van andere monniken en er cellen en een kerk worden opgericht. Het klooster krijgt een vaste kloosterregel onder abt Feodosij, die wordt vereerd als de vader van het Russische monachisme. Het Holenklooster ligt niet enkel aan de basis van het Russisch monachisme, maar is ook de bakermat van de Oudrussische literatuur. De “Nestorkroniek” of “Het verhaal van voorbije jaren” (elfde eeuw) is geschreven in het Holenklooster en wordt toegeschreven aan de monnik Nestor, hoewel deze naar alle waarschijnlijkheid slechts delen van de kroniek heeft geschreven. Volgens Alfeyev (2007), p. 171, komt in de Nestorkroniek reeds een versie van het Jezusgebed voor. Nestor zou ook de auteur zijn van de *rita* van Feodosij, die als voorbeeld geldt voor de Russische vroomheid. Daarnaast werd in het klooster ook het zogenaamde “Pečerskij-Paterikon” geschreven (dertiende eeuw), dit is een collectie van *ritae* en leringen van monniken uit het Holenklooster, samengesteld naar het voorbeeld van de Griekse *paterika*. Het Triniteitsklooster van de heilige Sergius (*Troice-Sergijeva Lavra*), dat zich ongeveer 90 kilometer van Moskou bevindt, is heden ten dage het belangrijkste kloostercomplex in Rusland. Het *lavra* werd in de veertiende eeuw gesticht door Sergij van Radonež. Voor een introductie in het Russische kloosterwezen en de sleutelfiguren erin zie o.a. Smolitsch (1953), Arminjon (1975) en Bolshakoff (1980).

<sup>19</sup> Meyendorff (1974a), pp. 14-17. Zie ook de bijdrage van Lara Sels in deze bundel.

<sup>20</sup> Maloney (1973), pp. 144-145.

athonitische hesychasme in het begin van de veertiende eeuw. Invallen van de moslims op de Heilige Berg drijven hem en enkele volgelingen rond 1330 naar Bulgarije, waar hij een klooster sticht in Paroria. Vanuit dit klooster zal het hesychasme door leerlingen van Gregorios de Sinaïet in de Slavische wereld worden verspreid. Het sinaïtische hesychasme dat ook Rusland bereikt is een meer spirituele – en op een bepaalde manier meer zuivere en oorspronkelijke – traditie die exclusief gericht is op de praktijk van het Jezusgebed en de mystieke eenheid met God. Het palamatische hesychasme daarentegen is zeer technisch, veel theoretischer en getekend door de hoogstaande theologische disputen tussen Palamas en Barlaam van Calabrië.<sup>21</sup> Het is waarschijnlijk niet enkel door de grotere geografische nabijheid dat het sinaïtische hesychasme eerder ingang vond in Rusland dan het palamatische (de leer van Palamas zal pas op het einde van de achttiende eeuw zijn intrede doen in Rusland, zie infra). De meer praktijkgerichte traditie van de Sinaïet sluit namelijk dichter aan bij de mentaliteit van de Russische monniken dan de meer intellectuele traditie van Palamas. Eens geassimileerd op Russische bodem, krijgt het hesychasme enkele distinctieve Russische kenmerken: de Russische hesychasten zijn over het algemeen minder geïnteresseerd in speculatieve theologie dan de Grieken, ze leggen meer nadruk op de sociale implicaties van de anachoretische levenswijze en in hun voorstelling van de mystieke eenheid met God is aan de mens een meer actieve rol toebedeeld dan bij de Grieken.<sup>22</sup>

Naast Gregorios de Sinaïet, zijn andere belangrijke inspiratiebronnen voor Nil Makarios van Egypte, Nilus de Sinaïet, Johannes Klimakos, Isaak de Syriër en (pseudo-)Symeon de Nieuwe Theoloog, waarbij hij er, uit diep respect voor de traditie, een halszaak van maakt om hun uitspraken op een correcte en consciëntieuze manier te vertalen en weer te geven.

Hoewel het Jezusgebed centraal staat in de gebedspraktijk van het hesychasme, schrijft Nil er geen exhaustieve handleiding van: het Jezusgebed, en hoe het dient beoefend te worden, is volgens hem een individuele aangelegenheid. In tegenstelling tot andere hesychastische auteurs, die een bepaalde methode of specifieke techniek (bijvoorbeeld hoe te ademhalen, hoe de juiste positie van het lichaam dient te zijn, etc.) ontwikkelen, laat Nil de hesychast daarin relatief vrij. Hij stelt: “Zeg de woorden aandachtig, zoals je best uitkomt, al staand, zittend of liggend, maar streef ernaar je geest in je hart te sluiten.”<sup>23</sup> Wel geeft hij enkele praktische voorschriften betreffende het Jezusgebed in het tweede hoofdstuk van de *Ustav*, getiteld “Over onze strijd tegen deze verleidingen van de geest, die dienen overwonnen te worden door de herinnering aan Gods aanwezigheid en het bewaken van het hart, door gebed en innerlijke stilte.”<sup>24</sup> Nils belangrijkste advies is: “We dienen onophoudelijk onze gedachten het zwijgen op te leggen en in de diepten van ons hart te kijken, intussen zeggende ‘Heer Jezus Christus, Zoon van God, heb medelijden met mij.’”<sup>25</sup> Het Jezusgebed dient volgens Nil twee stadia in de weg naar de mystieke eenheid met God. Ten eerste is het een middel om de geest volledig te ledigen van alle wereldlijke gedachten, deze “doof en sprakeloos te maken”, en vooral, af te schermen van wereldse – lees duivelse – verleidingen. Ten tweede, eens de menselijke ratio en spraak zijn

---

<sup>21</sup> Krausmüller (2006), pp. 113-121.

<sup>22</sup> Meyendorff (1974a), pp. 143-145.

<sup>23</sup> Geciteerd in Maloney (1973), p. 136.

<sup>24</sup> Nil Sorsky (2003), p. 53. Voor de geschriften van Nil heb ik mij gebaseerd op de meest recente Engelse vertaling van de hand van Maloney, nl. *Nil Sorsky. The complete writings* (2003). Voor een Duitse vertaling, zie von Lilienfeld (1963).

<sup>25</sup> Nil Sorsky (2003), p. 54.

uitgeschakeld, brengt het constante herhalen van de Naam de hesychast in de staat van *hesychia* (*bezmoehie* in het Russisch) waarin hij de Godheid kan schouwen.

Het gebed van het hart (*serdečnaja molitva*) is de bron van al het goede, het verfrist de ziel zoals koud water een tuin besprenkelt, het verwerpt alle verleidingen, niet enkel de kwade, maar ook die zich als goede voordoen (...) *Hesychia* (*bezmoehie*) betekent de Heer te zoeken in je hart, dit betekent, de geest bewust in je hart te dwingen en te bidden en enkel daarmee bezig te zijn (...) wanneer men zulk een onuitspreekbare vreugde ervaart, wordt elk vocaal gebed plots afgebroken; de tong, het hart, de bewaker van alle gedachten, en de geest, de voedingsbodem van gevoelens, worden stilgelegd.<sup>26</sup>

Ook de lichtvisioenen die gepaard gaan met het mystieke schouwen van God worden beschreven: “De ziel wordt in zijn werkingen verlicht door een zonnestraal die van boven komt (...) Ik aanschouw een licht dat de wereld niet kan bevatten en dat gloeit in mijn cel.”<sup>27</sup>

#### 4. Het kloostermodel van de “skit”

Na zijn terugkeer van Athos, trekt Nil zich terug uit de wereld aan de oever van de Sora, waar hij voor zichzelf en zijn trouwe metgezel Innokentij een cel en een kapel bouwt, waar beiden in stilte en afzondering de hesychastische gebedspraktijk beoefenen. Hun rust wordt echter al snel verstoord door andere monniken die zich bij hen willen aansluiten, en op die manier vormt zich, niet echt naar de zin van Nil, een broedergemeenschap aan de Sora. Deze gemeenschap wordt georganiseerd naar een bijzonder monastiek model dat Nil had leren kennen op Athos, nl. de *skit* (Gr. skètè), die zowel kenmerken van de cenobitische als de anachoretische levenswijze verenigt.<sup>28</sup> De *skit* is een kloostervorm die reeds bestond in het vroege christendom, nl. onder de kluizenaars in de Thebaïs woestijn, de berg Sinaï en Palestina. Het is een losse gemeenschap van afzonderlijke kloostercellen die zijn gegroepeerd rond een centrale kerk of kapel, waar de monniken af en toe samenkomen om gezamenlijk de liturgie te vieren. Waar bij de woestijnvaders de cellen nog heel ver van elkaar verwijderd waren, groeien ze in de loop der tijd dichter naar elkaar toe. Er stond geen limiet op het aantal cellen of het aantal monniken die de *skit* bewoonden. Waarschijnlijk werd de *skit* van Nil bewoond door een twaalfstal monniken, maar zekerheid hierover hebben we niet.

De monniken komen dus af en toe samen voor collectieve gebedsmomenten, maar het grootste deel van hun tijd brengen de broeders in afzondering in hun cel door, alwaar ze het Jezusgebed beoefenen of de Heilige Schrift bestuderen. Naast hun afzonderlijke gebed, verrichten ze ook handenarbeid om in hun levensonderhoud te voorzien, daar schenkingen principieel niet worden aanvaard. Elke monnik staat min of meer in voor zijn eigen levensonderhoud en is vrij zijn dag zelf in te delen in gebed en arbeid. De *skit* wordt dus gekenmerkt door een grote mate van vrijheid, een aspect waar later nog zal op ingegaan worden.

---

<sup>26</sup> Nil Sorsky (2003), pp. 56 & 60.

<sup>27</sup> Nil Sorsky (2003), pp. 60-61.

<sup>28</sup> Ik heb mij voor de vertaling van deze term gebaseerd op het Russische *skit*. De Engelse term is *skete*, de Duitse ook *skit*. In de Russische terminologie wordt een *skit* vaak als synoniem gebruikt voor een *puslyn* of woestijnklooster.

Een belangrijke activiteit in de *skit* is het kopiëren en corrigeren van manuscripten, vooral van hagiografische aard, waarin vaak veel fouten waren geslopen. Op dat gebied profileert Nil zich als een pionier: waar het in die periode – deels door het lage intellectuele niveau van sommige monniken – schering en inslag was om bij het kopiëren klakkeloos fouten over te nemen, benaderen Nil en zijn volgelingen de manuscripten met een kritische ingesteldheid en vergelijken verschillende versies van het manuscript teneinde op die manier de fouten er uit te puren.

Een belangrijk element in de traditie van de *skit* is de rol van de *starec* (vertaling van het Griekse *geron*, “oude man”). Een *starec*, vrij vertaald een spirituele vader, is in de strikt monastieke betekenis een oudere monnik, met ruime spirituele en ascetische ervaring, die de jongere monniken begeleidt en adviseert. Het “spirituele vaderschap” of *starčestvo* is een speciale vorm van geestelijk mentorschap waarbij een novice of jonge monnik zich als het ware laat “coachen” door een oudere monnik die een hoger niveau van spirituele perfectie heeft bereikt. Vanuit zijn eigen ervaring, onderricht de *starec* zijn pupil in het gebed, de ascese en de studie van spirituele teksten. Wanneer een monnik zich *vrijwillig* onder de hoede stelt van een *starec*, doet hij een gelofte van algehele gehoorzaamheid aan zijn mentor, die door niemand anders kan worden verbroken dan door de *starec* zelf.<sup>29</sup> Het spirituele vaderschap bestond reeds bij de Sinaïtische kluizenaars, die in een vroege vorm van de *skit* samenleefden. In Rusland zou het al in de veertiende eeuw zijn beoefend in het Triniteitsklooster van de heilige Sergius, maar het is pas in de *skit* van Nil – die wordt beschouwd als de vader van het Russische *starčestvo* – dat de traditie theologisch wordt onderbouwd en in praktijk wordt gezet. Elke novice mag vrij een *starec* kiezen, die hem zal instrueren in de praktijk van het Jezusgebed, hem zal helpen bij de studie van de Heilige Schrift en hem bijstaan in zijn afzondering. Geestelijke vaders “hebben een grote discipline opgebouwd in het controleren van hun gevoelens, hebben zich vervolmaakt in het mentale gebed (...) en hebben hun geest gezuiverd van alle passies, ze hebben de Heer ontdekt en spirituele wijsheid bereikt.”<sup>30</sup>

Een ander karakteristiek kenmerk van Nils monastieke regel – die hem onderscheidt van zowel de contemporaine als latere spilfiguren in de Russische kerkgeschiedenis – is zijn sterke nadruk op de individuele ontwikkeling van elke monnik en een daaraan gerelateerd wantrouwen ten opzichte van opgelegde vormen van religieuze beleving. Nil stelt als basisprincipe het unieke karakter, de individualiteit en de spirituele vrijheid van de monnik en vestigt in zijn *skit* een regel die in de eerste plaats deze beginselen garandeert en elke vorm van externe dwang uitsluit. Voor Nil is het veel belangrijker dat de hesychast zich – onder de leiding van een *starec* – zelf wijdt aan de studie van de Heilige Schrift en aan de individuele praktijk van het Jezusgebed, dan aan externe liturgische rituelen. Aangezien de persoonlijke Godservaring in een context van eenzaamheid en isolatie wordt bereikt, worden de vaste tijden voor de gemeenschappelijke liturgie tot een minimum beperkt. De *skit* is een los verband van kluizenaars die het Jezusgebed beoefenen en slechts af en toe samenkomen voor een gezamenlijke kerkdienst. Het belangrijkste doel van dit type van contemplatief

---

<sup>29</sup> In zijn laatste roman *De Gebroeders Karamazov* (1879-80) heeft Fëdor Dostoevskij het instituut van de *starec* – dat in het negentiende-eeuwse Rusland een ware revival kent (zie infra) – vereeuwigd in de figuur van Zosima. Reeds in het eerste boek van de roman wordt een heel hoofdstuk – met de titel *Starcy* (mv. van *starec*) – gewijd aan het geestelijke vaderschap, waarbij ook de oorsprong en de geschiedenis ervan aan bod komt. Het zesde boek, “Een Russische monnik”, is bedoeld als een hagiografie van Zosima, waarin zowel zijn leven als zijn leer uitvoerig worden beschreven. Voor een omstandige analyse van de figuur van *starec* Zosima, en sporen van Nil Sorskij in zijn discours, zie Grillaert (2008) & (2010a).

<sup>30</sup> Nil Sorsky (2003), p. 48.

monachisme is niet de strikte gehoorzaamheid aan een routine van liturgische praktijken, maar het creëren van een omgeving waarin de hesychast zich volledig kan wijden aan het Jezusgebed. Nil adviseert zijn broeders “zich niet bezig te houden met absurde zaken zoals verschillende monastieke riten en bezittingen.”<sup>31</sup> In Nils model van de *skit* is er ook geen enkele hiërarchie, alle monniken zijn gelijk aan elkaar, en worden spiritueel ondersteund door hun *starec*, die evenzeer als een broeder en gelijke wordt beschouwd. Hij stelt in de *Predanie*: “Ik noem jullie allen broeders in plaats van leerlingen. We hebben slechts één leraar, onze Heer Jezus Christus.”<sup>32</sup> De leidraad die de monniken in hun relatief vrije gemeenschap en levenswijze dienen te volgen, is de Heilige Schrift. Daar in de Bijbel Gods woord ligt vervat, is het de ultieme handleiding voor spirituele vervolmaking.

## 5. *Penthos*

In zijn geschriften besteedt Nil veel aandacht aan verdriet, berouw en de dood. Dit kadert in de leer – reeds aanwezig bij de woestijnvaders – dat *penthos* (berouw) bijdraagt tot de spirituele vervolmaking van de hesychast. *Penthos* ondersteunt de hesychast in zijn meditatie en focus op de goddelijke eenheid. Nils leer van *penthos* omvat een cultivering van tranen en de herinnering aan de dood.

Met Evagrius Pontikos en vooral Isaak de Syriër als inspiratiebron werkt Nil een “theologie van tranen” uit. In het hesychasme, waarin de rationele geest wordt ondergeschikt aan het hart, wordt aan tranen de waarde van een godsgeschenk of een speciale uiting van goddelijke genade toebedeeld. Tranen brengen de hesychast namelijk in een staat van emotionele vervoering, waarin zijn geest onbewust wordt bevrijd van zijn puur rationele activiteiten en wordt opgetild naar een hogere, mystieke dimensie. Tranen verbinden de hesychast als het ware met zijn spirituele natuur. Daarenboven maken tranen de mens bewust van zijn zondige natuur en dus van het feit dat zijn leven constant gevuld is met lijden en verdriet. De daad van huilen herinnert de mensheid aan de erfzonde en het verbroken verbond met God, en werkt als een stimulans om berouw te tonen en de verloren eenheid met God te herstellen. Tranen bevrijden de mens van aardse passies en behoeden hem voor zonden, “want iemand, die wil bevrijd worden van zijn zonden, wordt ervan bevrijd door te huilen, en iemand die wenst zichzelf te beschermen tegen zonden, blijft ervan beschermd door te huilen.” Tranen zuiveren de ziel van de zonde en beschermen haar tegen duivelse verleidingen. Hoewel tranen onmiskenbaar een gave Gods zijn, dient elk individu zichzelf op een bewust niveau spiritueel voor te bereiden om deze gave Gods te ontvangen. Nil adviseert:

Bid voor alles om de gave der tranen, en blijf volharden in deze meditatie en als God ons zou toebedelen met de gave der tranen, dienen we onszelf niet in toom te houden, maar dienen we zoveel mogelijk te huilen, naar eigen kracht en vermogen, want de Vaders hebben ons geleerd dat huilen ons bevrijdt van het eeuwige vuur en andere dreigende kwellingen.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Geciteerd in Maloney (1973), p. 116.

<sup>32</sup> Geciteerd in Maloney (1973), p. 154.

<sup>33</sup> Nil Sorsky (2003), pp. 98-105.

Tranen verlichten dus de menselijke geest en geven degene die huilt een dieper inzicht in de onkenbare Godheid en openen de weg naar de mystieke ervaring van God.

Een tweede element in Nils doctrine van *penthos* is de constante gedachte aan de dood. In zijn leer figureert de dood als een efficiënt wapen in het overwinnen van bekoringen en de strijd tegen de zonden. De hesychast dient de dood altijd voor ogen te houden, want de gedachte aan de dood en het laatste oordeel zal hem ervan weerhouden toe te geven aan de zonde: “Denk steeds aan uw laatste dag en u zal nooit zondigen.”<sup>34</sup> Een effectieve stimulans om de idee van de dood steeds in gedachten te houden is, volgens Nil, om extreme of bijzonder gruwelijke sterfgevallen in detail op te roepen. Wanneer de hesychast zich schrikwekkende of zeer plotse sterfgevallen voor de geest haalt, wordt hij geconfronteerd met zijn eigen sterfelijkheid en ook de kans dat zijn leven zeer plots, of op een gruwelijke wijze, kan worden beëindigd, waardoor zijn angst voor de dood sterker wordt en hij nog intenser beseft dat hij steeds op zijn hoede moet zijn voor de zonde: “We moeten altijd voor ogen houden waar we ons zouden moeten op concentreren als we niet tot het einde van deze dag zouden leven.”<sup>35</sup> De herinnering aan de dood is een leidraad op de weg naar morele en spirituele perfectie, omdat het ons constant attendeert op het laatste oordeel, en het besef dat we daar steeds op moeten voorbereid zijn. Nil benadrukt ook dat de dood komaf maakt met elke aardse hiërarchie.

Laat ons een blik werpen in het graf, en wat zien we? We zien onze geschapen schoonheid, nu echter zonder vorm of glorie, niets goeds blijft er over. Wanneer we deze beenderen zien, kunnen we weten aan wie ze toebehoorden? Was hij een koning, een bedelaar, een eervol iemand, of iemand zonder eer? Alles wat in de wereld als schoonheid en krachtig wordt gezien, verandert weer in niets, zoals een prachtige bloem wegwijnt en sterft, zoals een schaduw voorbijgaat.<sup>36</sup>

Nil maskeert niet de effecten van onze lichamelijke aftakeling, maar opteert ervoor het in zeer naturalistische termen te beschrijven, alsof hij op die manier de angst voor de dood wil opschroeven en de wil om te vechten tegen aardse verleidingen wil intensifiëren.

## 6. Het monastieke debat tussen Nil en Iosif

Nils monastieke ideaal van complete onthechting en armoede brengt hem in conflict met Iosif van Volokolamsk, een conflict dat tot een ware scheuring zal leiden en nog lang zal nazinderen in de geschiedenis van de Russische geestelijkheid.

Iosif van Volokolamsk, of Iosif Volockij, (1439/1440-1515) is geboren in het stadje Volokolamsk (± 130 km. ten Noord-Westen van Moskou), waar hij, na conflictvolle verblijven in andere kloosters, een eigen cenobitisch klooster sticht, dat al snel zeer rijk wordt dankzij schenkingen van de lokale adel en geestelijken

---

<sup>34</sup> Nil Sorsky (2003), p. 90.

<sup>35</sup> Nil Sorsky (2003), p. 90.

<sup>36</sup> Nil Sorsky (2003), p. 93.

zoals aartsbisschop Gennadij van Novgorod.<sup>37</sup> Iosif begrijpt het belang van politieke contacten voor zijn klooster, en deinst er niet voor terug deze in te zetten voor zijn geestelijke doeleinden. Het klooster krijgt een extra politieke dimensie door de vele intredingen van edelen en aristocraten. Teneinde de rijkdom van zijn klooster te verzoenen met de monastieke principes van strikte ascese en onthechting, ontwerpt Iosif een kloosterregel die tot dan toe ongebruikelijk was in Rusland. Volgens deze regel – die hij neerschrijft in de zogenaamde “Duchovnaja Gramota” of “Geestelijke Oorkonde” – is er een strikte scheiding tussen de bezittingen van het klooster en die van de monniken: de monniken hebben geen recht op privébezit en dienen zich volledig te onderwerpen aan de disciplinaire codes van de abt. De materiële rijkdom van het klooster corrumpeert op die manier de monniken niet. In Iosifs kloosterregel domineren eerder de formele en uiterlijke aspecten van het gemeenschapsleven en de persoonlijke ascese, dan de spirituele dimensie. De uiterlijke naleving van de riten wordt tot in de kleinste details vastgelegd: hoe de monnik zich dient te gedragen in zijn cel, tijdens de liturgie en andere communale activiteiten, hoe zijn lichaamshouding dient te zijn tijdens het gebed, hoeveel en hoe hij dient te buigen, etc. Er heerst een strenge – opnieuw uiterlijke – ascese in het klooster: het dragen van maliënkolders, of zware ketenen op het blote lichaam was geen uitzondering. Daarnaast is gehoorzaamheid aan de abt, die wordt gekozen om zijn strenge houding, eerder dan om zijn geestelijke kracht, van primordiaal belang – dit in contrast met Nil, die gehoorzaamheid aan een *starec*, en niet aan de abt vooropstelt, en dit slechts als middel om zichzelf spiritueel te vervolmaken. Daarenboven positioneert Iosif zich meer in de wereld dan Nil en haalt hij de banden aan met de staat: het klooster is niet enkel een kerkelijke, maar ook een staatsinstelling, die evident dienstbaar moet zijn aan de staat. De kerk dient de vorst, de vertegenwoordiger van God op aarde, te steunen. Iosif haalt de idee van nationale dienstbaarheid aan om zijn opvattingen betreffende kerkelijke bezittingen te verdedigen. Teneinde de staat te dienen, moet de kerkelijke hiërarchie een efficiënt netwerk uitbouwen, wat financiële autonomie en materiële middelen vereist. Een ander verschil met Nils kloosterregel is Iosifs nadruk op de sociale en pedagogische taak van het klooster, wat hij opnieuw als argument gebruikt *pro* monastieke bezittingen.<sup>38</sup>

Iosifs regel vertegenwoordigt dus een vorm van monachaal leven die in contrast staat met Nils orde. Nil pleit voor een heremitisch model en legt de nadruk op persoonlijke spirituele vervolmaking waarbij de monnik veel individuele vrijheid wordt gegund en het belang van de externe ritus wordt geminimaliseerd. Iosif verdedigt een cenobitisch model waarin veel waarde wordt gehecht aan de naleving van uiterlijke rituelen, en de band met de wereld een belangrijke plaats inneemt. In eerste instantie worden beide modellen niet als tegengesteld, maar als compatibel beschouwd. Ze hebben namelijk een gemeenschappelijke doelstelling, dit is de positie van de kerk te handhaven tegenover de seculiere macht: Iosif poogt deze te verdedigen door financiële en materiële onafhankelijkheid, Nil waarborgt dan weer de spirituele autonomie en autoriteit. Het uiteindelijke conflict tussen beide partijen zal hun opvattingen betreffende de ideale kloosterorde overstijgen, en wordt aangewakkerd onder politieke druk. De polarisering tussen beide monniken en hun volgelingen wordt namelijk geïnstigeerd door de activiteiten van grootvorst Ivan III, die in Novgorod begonnen was met de confiscatie van kloostergronden – hierin bijgestaan door de plaatselijke adel die hem aanmoedigde eerder

---

<sup>37</sup> Voor een gedetailleerde studie van Iosif, zijn leer en klooster, zie Dykstra (2006).

<sup>38</sup> Vereecken (s.d.), pp. 82-84.

kerkelijke bezittingen dan hun landgoederen in te palmen – en duidelijk aasde op andere kerkelijke eigendommen. De kerk voelt zich bedreigd door deze expansiedrang en zoekt argumenten om zich te verweren tegen de vorst, maar hem tegelijk als vriend te houden. Met zijn kloosterregel waarin ascese en monastieke rijkdom als perfect verenigbaar worden voorgesteld, biedt Iosif voor de ecclesiastische autoriteiten de ideale oplossing aan. Het inhoudelijke verschil tussen Iosifs en Nils leer wordt plots aangescherpt en de voor- en tegenstanders komen lijnrecht tegenover elkaar te staan. Iosif en zijn aanhangers, de *Iosifljanen* of *bezitters* (*stjažatelj*) argumenteren dat de kerk eigen bezittingen moet hebben teneinde haar rol in de wereld naar behoren te vervullen en propageren een nauwe band met de staat. Nil en zijn volgelingen, de zogenaamde *Transvolga stary* of *niet-bezitters of bezitslozen* (*nestjažatelj*), verzetten zich fel tegen kerkelijke bezittingen aangezien zij daarin een wereldlijke verleiding zien. Ook distantiëren zij zich van de seculiere macht. De polemiek tussen beide partijen wordt nog uitvergroot door hun verschillende reacties op de sekte van de Judaïserenden (zie supra).<sup>39</sup> Iosif schrijft enkele vlamme traktaten – door zijn leerlingen gebundeld in het boek met de ietwat ironische titel *De Verlichter* (*Prosvetitelj*) – tegen deze ketterij, waarin hij Bijbelse en patristieke citaten aanhaalt als argument om de ketters met geweld uit te roeien. Nil en zijn *Transvolga stary* nemen een meer gematigd standpunt in en pleiten voor tolerantie en vergeving. Op een kerkelijke synode in 1503 wordt Iosifs positie betreffende de kerkelijke eigendommen door de kerk als definitief standpunt aanvaard.<sup>40</sup> Nils ideaal van de kerk als een voornamelijk spiritueel orgaan blijkt niet te passen in de Russische kerkelijke ambities. In 1504 nemen de kerkelijke autoriteiten ook de Iosifliaanse positie ten opzichte van de Judaïserenden over, wat voor Ivan III een vrijgeleide is om tot martelingen en executies over te gaan.<sup>41</sup> Na de overwinning van de Iosifljanen trekt Nil zich voorgoed terug in zijn *skit*, waar hij sterft op 7 mei 1508.<sup>42</sup>

Ondanks de populariteit van Nils monastieke ideaal onder zowel geestelijken als leken, kiezen de kerkelijke autoriteiten uiteindelijk voor het Iosifliaanse standpunt en dringen Nils leer geleidelijk aan in de marges van de Russische orthodoxie. In de jaren die volgen op de Iosifliaanse overwinning, worden Nil en zijn *Transvolga stary* blootgesteld aan persecuties. De belangrijkste vertegenwoordigers worden gevangengezet, velen worden vervolgd en trekken zich terug in de Siberische wouden, waar ze als dissidenten voortleven en vele gelovigen inspireren om zich af te scheuren van de officiële doctrinaire leer.<sup>43</sup> Het zegevierende mentaliteit waarbij de kerk ten dienste wordt gesteld voor seculiere ambities zal een grote stempel drukken op het verdere verloop van de Russische kerk: in de komende eeuwen zal de band tussen kerk en staat immers nog nauwer worden aangehaald, met zeer ongunstige gevolgen voor de spirituele conditie van de kerk.<sup>44</sup>

De polemiek tussen de Iosifljanen en de *Transvolga stary* blijft het religieuze discours in de zestiende eeuw domineren en gaat over in een dispuut tussen de zogenaamde “Arme” en “Rijke” kerk. De spreekbuis van de

<sup>39</sup> In een recent artikel nuanceert Goldfrank (2007) deze doorgedreven polarisering tussen Iosif en Nil.

<sup>40</sup> Tijdens dit concilie zou Nil hebben verklaard: “kloosters zouden geen eigendommen en landgoederen moeten bezitten, en monniken dienen te leven in de woestenij en met hun eigen handen in hun levensonderhoud te voorzien.” Geciteerd in Fedotov (1975), p. 267.

<sup>41</sup> Fennell (1950-51).

<sup>42</sup> Zijn laatste wens zou zijn geweest – overeenkomstig het kenotisch ideaal dat hij predikt – dat zijn lichaam zou worden geworpen aan de wilde beesten. Zijn leerlingen hebben hem echter begraven in zijn *skit*, waar zijn relikwieën tot op vandaag worden bewaard.

<sup>43</sup> Billington (1966), pp. 63ff.

<sup>44</sup> Voor een goede inleiding tot de geleidelijke secularisering van de Russische kerk, zie hoofdstuk 9, “The church as servant of the state”, in Pipes (1995).

“Arme” kerk, of de partij der bezitslozen, wordt Vassian Patrikeev, een verwant van Ivan III. Na de dood van Nil, ontpopt hij zich als een vurig aanhanger van diens leer van kerkelijke armoede en als een advocaat ervan in enkele scherpe geschriften, waarin hij de rijkdom van de kerk en kloosters hekelt en deze in scherp contrast stelt met de schrijnende levensomstandigheden van het merendeel van de Russische gelovigen. Hij wordt na enkele jaren in zijn strijd bijgestaan door Maksim Grek, of Maksim de Griek, een athonistische monnik die door de Russische vorst naar Rusland wordt gehaald om een Grieks psalterium naar het Kerkslavisch te vertalen (hoewel de man geen enkele notie heeft van het Slavisch; de vertaling gebeurt als volgt: Maksim vertaalt de tekst uit het Grieks naar het Latijn en twee Russen vertalen hem dan van het Latijn naar het Slavisch). Eens het psalterium is vertaald, laat de vorst hem niet meer gaan, wegens zijn enorme eruditie (een zeldzaamheid onder Russische geestelijken). Maksim sluit zich aan bij de “Arme” Kerk en wendt zijn theologische expertise aan in de polemieken met de “Rijke” Kerk. Hij schrijft vlamme traktaten tegen de rijke kloosters, waarin hij hun uitbuiting van de boeren onthult en aanklaagt als flagrante inbreuk tegen de christelijke naastenliefde. In 1531 worden Vassian en Maksim gearresteerd, beschuldigd van ketterij en opgesloten in het bastion van de Rijke kerk, nl. het klooster van Volokolamsk. Maksim zal zijn indrukken over Rusland optekenen in *De Homilie van de monnik Maksim de Griek, waarin uitvoerig en met droefheid verslag wordt uitgebracht over de wanorde en de wandaden van de tsaren en de machthebbers van de laatste tijd*.

## 7. De verdere ontwikkeling van het Russische hesychasme

In de daaropvolgende eeuwen voltrekt zich binnen de Russische orthodoxie een toenemende vervreemding tussen de kerkelijke overheden en de gelovigen: waar de kerk zich steeds meer conformeert aan de seculiere macht en zwaar inboet aan spiritualiteit, is er een groeiende groep van gelovigen – zowel geestelijken als leken – die zich afscheuren van de doctrinaire leer en zoeken de verloren spiritualiteit te herstellen in het Russische religieuze bewustzijn. De kloof tussen de geïnstitutionaliseerde kerk en de gelovigen culmineert na de beruchte en radicale kerkhervorming van Peter de Grote (1721) waarbij het patriarchaat – het orgaan dat de onafhankelijkheid van de kerk garandeert – wordt afgeschaft en wordt vervangen door de zogenaamde “Heilige Synode”, waarin ook leken zetelen. De Synode wordt voorgezeten door een *Oberprokurator* die rechtstreeks wordt benoemd door de tsaar (en niet zelden een vrijdenker blijkt te zijn). De Synode vaardigt een soort constitutie van de kerk uit, met de misleidende titel “Spiritueel Reglement,” dat als grondbeginsel de onderschikking van de kerk aan de seculiere autoriteiten poneert. Vanaf dan heeft de tsaar dus absolute macht over de kerk, die eerder staatszaken moet dienen, dan een spiritueel baken te zijn.<sup>45</sup> Deze zogenaamde “Synodale Periode” in de geschiedenis van de Russische kerk heeft desastreuze repercussies voor het Russische kloosterwezen.<sup>46</sup> In 1724 wordt een “Proclamatie over het monachisme” uitgevaardigd die de anachoretische kloosterwijze verbiedt en de secularisatie van de kloostereigendommen inzet. Onder Katarina de Grote (1762-1796) worden de monastieke bezittingen genationaliseerd, in ruil waarvoor ze de kerk een

---

<sup>45</sup> Zie Smolitsch (1964), Cracraft (1971). Voor een overzicht van de kerk voor Peters kerkhervorming zie Florovsky (1979) en Bushkovich (1992). Ook het befaamde schisma in de Russische kerk (1666-67) en de afscheuring van de Oudgelovigen of *Raskol'niki* kan gezien worden als een breuk tussen een gepolitiseerde kerk en gelovigen die de ware orthodoxe traditie in stand willen houden. Zie het artikel van Jeannine Vereecken in deze bundel voor een studie van het schisma, en één van de belangrijkste protagonisten ervan, Avvakum.

<sup>46</sup> Ironisch genoeg komt er een einde aan de Synodale periode in 1917, wanneer de kerk erin slaagt opnieuw het patriarchaat in te stellen, dat echter geen lang leven is beschoren.

jaarlijkse toelage geeft, die slechts een fractie is van haar vroegere inkomsten. Kloosters worden omgevormd tot ziekenhuizen, gevangenissen etc., en vele monniken worden gedwongen in andere “beroepen”, of zelfs vangengezet. Ter illustratie: waar er in 1700 ongeveer 1200 kloosters waren in Rusland, zijn dat er in 1800 maar 452 meer.<sup>47</sup> Tegen het einde van de achttiende eeuw zijn de Russische kloosters al lang niet meer de spirituele centra die ze ooit waren geweest. Tegelijkertijd echter worden in deze periode de kiemen gelegd voor een heropleving van de mystieke spiritualiteit van het hesychasme.

Het reveal van het hesychasme wordt op het einde van de achttiende eeuw geïnstigieerd door Paisij Veličkovskij (1722-1794), een Oekraïens-Moldavische monnik die enkele jaren op Athos verblijft en er een *skit* sticht. Net in die periode is er op de Heilige Berg een renaissance van het hesychasme. In 1782 bundelen monnik Nikodemos van Athos en bisschop Makarios van Korinthe namelijk de *Philokalia*, dit is een anthologie van spirituele teksten waarin het hesychasme centraal staat. Na zijn terugkeer in Moldavië verzamelt Paisij een groep vertalers rond zich die zich aan de Slavische vertaling van de *Philokalia* zet, die in 1793 wordt gepubliceerd onder de titel *Dobrotoljubie*.

Met de Slavische vertaling van de *Philokalia*, blazen Paisij en zijn aanhangers het hesychasme en de daaraan gerelateerde monastieke traditie nieuw leven in. Deze beweging wordt ook aangeduid als het neo-hesychasme, omdat het een nieuwe golf van hesychastische teksten introduceert in Rusland. Waar Nil Sorskij en de Transvolga *stary* zich in de vijftiende en zestiende eeuw voornamelijk lieten inspireren door de hesychastische teksten van de woestijnvaders en door Gregorios de Sinaïet, grijpen de neo-hesychasten op het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw voor een groot deel terug op de geschriften van Gregorios Palamas. Paisij stelt zichzelf als missie om het palamatische hesychasme ingang te doen vinden in Rusland; zo integreert hij in de *Dobrotoljubie* verschillende teksten van Palamas die niet zijn opgenomen in het Griekse origineel.<sup>48</sup> Ook de traditie van Nil wordt opnieuw voor het voetlicht gebracht: in 1813 verschijnt een volledige editie van zijn *Ustav*, en al snel volgen andere publicaties van primaire en secundaire literatuur.<sup>49</sup>

Een van de belangrijkste centra van de heropleving van het hesychasme is het klooster van Optina Pustyn' (een *pustyn'* is een woestijnklooster), dat ongeveer 200 km. ten zuiden van Moskou ligt bij het stadje Koz'elsk. Het klooster bestond reeds enkele eeuwen, maar in 1821 wordt er een *skit* opgericht – zoals in de traditie van Nil – waar het hesychasme opnieuw in praktijk wordt gebracht. In de negentiende eeuw groeit het klooster uit tot één van de meest befaamde spirituele centra in Rusland door zijn *stary*, nl. Leonid (1768-1841), Makarij (1788-1860) en Amvrosij (1821-1891). Het klooster herstelt een verloren gewaande spiritualiteit in het Russische religieuze bewustzijn en vult voor vele gelovigen een hiaat in de gesecculariseerde en gerationaliseerde Russische kerk. De eerste *starec* Leonid vestigt zich in de *skit* en geeft al snel een nieuwe invulling aan het begrip *starec*. Zijn spirituele faam overstijgt de kloostermuren en trekt ook leken aan, die in drommen naar de *skit* komen, op zoek naar spirituele bijstand en troost. Leonids populariteit is een doorn in

---

<sup>47</sup> Bolshakoff (1980), p. 58.

<sup>48</sup> Meyendorff (1974a), p. 140.

<sup>49</sup> Zie de bibliografie van Choružij (2004), pp. 573-576.

het oog van de lokale clerus, die er niet voor terugdeinst om de *starec* in diskrediet te brengen.<sup>50</sup> De pogingen van de kerkelijke overheden ten spijt, spreidt de spirituele faam van de Optina-*stary* zich uit over heel Rusland en gaan zij een rol spelen in het Russische socio-culturele leven. Leonid wordt opgevolgd door Makarij, een intellectueel die een kring van vertalers rond zich verzamelt en op die manier de aanzet geeft tot de eerste Russische vertalingen en uitgaven van patristieke, mystieke en andere religieuze literatuur.<sup>51</sup> De laatste beroemde *starec* van Optina was Amvrosij, die net zoals Leonid, een heel groot charisma had bij leken, en drommen pelgrims aantrok.<sup>52</sup> Enkele bekende bezoekers van Amvrosij, die op hun beurt de typische Optina-spiritualiteit verspreiden in hun populaire werken, waren Fëdor Dostoevskij (1821-1881) en Lev Tolstoj (1828-1910).<sup>53</sup> Gaandeweg, mede door seculiere kanalen, worden de *stary* een waar fenomeen in het negentiende-eeuwse culturele bewustzijn en vullen zij het spirituele vacuüm van de institutionele kerk.

## 8. Besluit

Waar het hoogstwaarschijnlijk nooit Nils bewuste ambitie is geweest om een nieuwe strekking in het Russische christendom te ontwikkelen, laat staan één die in zwaar conflict komt met de kerkelijke overheden, leert de geschiedenis ons dat deze kluizenaar, die een teruggetrokken bestaan leidde in zijn desolate *skit*, diep verborgen in het Siberische Transvolga gebied, een zeer grote stempel heeft gedrukt op het verloop van de Russische orthodoxie. Zijn leer was innovatief op verschillende terreinen. In een periode waarin de clerus zich – bij gebrek aan een gedegen theologische expertise – strikt hield aan een geformaliseerd, extern ritualisme, attendeert Nil op het belang van een persoonlijke en innerlijke godservaring en stelt een monastiek model voor waarin individuele vrijheid een primaire voorwaarde is. In een periode waarin kerk en staat steeds dichter met elkaar verstrengeld raken onder de ideologische vlag van Moskou-Derde Rome, predikt hij een universalistische religie die alle nationalismen overstijgt. In een periode waarin de kerk zichzelf verrijkt, predikt hij een ideaal van kerkelijke armoede. In een periode waarin het intellectuele niveau van de geestelijkheid bedroevend is, kijkt hij met een kritische blik naar de bestaande edities en manuscripten en durft deze te corrigeren. Waar de kerk zich – deels onder politieke druk – gedwongen voelt Nils leer en monastiek model in de marges van het Russische christendom te dringen, groeit hij ondanks – of misschien net dankzij – de kerkelijke ban uit tot een icoon in het Russische religieuze, maar buitenkerkelijke, bewustzijn en fungeert hij voor vele gelovigen als een soort schatbewaarder van een vergane spiritualiteit in de Russisch-orthodoxe traditie.

---

<sup>50</sup> De kerkelijke oppositie tegen Leonid wordt in detail beschreven in zijn *vita*, opgetekend door Kliment Zedergol'm (1876), pp. 63-79.

<sup>51</sup> Zie Makarij's *vita*, Kavelin (1861).

<sup>52</sup> Zie Amvrosij's *vita*, Chetverikov (1912).

<sup>53</sup> Stanton (1995); Koncevič (2005). Voor Dostoevskij's bezoek aan Optina, en de sporen die dit naliet in zijn laatste roman *De Gebroeders Karamazov*, zie mijn "The final word cannot be said: apophatic consciousness in Dostoevskij's *Brothers Karamazov*" (2010b).

## Bibliografie

Alfeyev (2007), Hilarion Alfeyev, *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*. Paris: Les éditions du Cerf.

Archangel'skij (1882), A.S. Archangel'skij, *Nil Sorskij i Vassian Patrikeev : ich literaturnye trudy i idei v drevnej Rusi. Vol. 1. Prepodobnyj Nil Sorskij*. Sankt-Peterburg. Herdruk in *Russian reprint studies*, Alexandre V. Soloviev (ed.). The Hague, 1966.

Arminjon (1975), Victor Arminjon, *La Russie monastique*. Paris: Présence.

Basarab (1991), M. Basarab, "Das Jesusgebet in der orthodoxen Spiritualität." *Orthodoxes Forum* 5, 1991, pp. 11-22.

Billington (1966), James H. Billington, *The Icon and the Axe. An interpretive history of Russian culture*. New York : Knopf.

Bolshakoff (1980), Sergius Bolshakoff, *Russian mystics*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian publications.

Bushkovich (1992), Paul Bushkovich, *Religion and Society in Russia: the sixteenth and seventeenth centuries*. Oxford: Oxford University Press.

Chetverikov (1912), Sergius Chetverikov, *Opisanie žizni blažennoj pamjati Optinskago starca Amvrosija*. Translated from the Russian, *Elder Ambrose of Optina*. Platina (California): St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1997.

Choružij (2004), S.S. Choružij (ed.), *Isichazm. Annotirovannaja bibliografija*. Moskva: Izdatel'skij sovet ruskoj pravoslavnoj cerkvi.

Cracraft (1971), James Cracraft, *The Church reform of Peter the Great*. London: Macmillan.

Detrez (2008), Raymond Detrez, *Rusland. Een geschiedenis*. Antwerpen/Amsterdam: Houtekiet.

Dykstra (2006), Tom E. Dykstra, *Russian Monastic Culture: "Josephism" and the Iosifo-Volokolamsk Monastery 1479-1607*. München: Otto Sagner.

Fedotov (1975), George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Vol. 2, *The Middle Ages, the 13<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> centuries*. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.

Fennell (1950-51), J.L.I Fennell, "The attitude of the Josephians and the Trans-Volga elders to the heresy of the Judaisers." *The Slavonic and the East European Review* 29, 1950-51, pp. 486-509.

Florovsky (1979), Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*. Translated by Robert L. Nichols. Belmont: Massachusetts: Nordland Publishing Company.

Goldfrank (1998), David M. Goldfrank, "Burn, Baby, Burn: Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia." *Journal of Popular Culture* 31, 4, 1998, pp. 17-33.

Goldfrank (2007), David M. Goldfrank, "Recentring Nil Sorskii: the evidence from the sources." *The Russian Review* 66, July 2007, pp. 359-376.

Grillaert (2008), Nel Grillaert, "Hagiographical discourse in *The Brothers Karamazov*: a resurrected consciousness in starec Zosima's creed." *Slavica Gandensia. The International Review of the Belgian Association of Slavists* 35, 2008 (= *Belgian Contributions to the XIV. International Congress of Slavists*. Ohrid 10-16 September 2008), pp. 65-85.

Grillaert (2010a), Nel Grillaert, "Dostoevskij's portrait of a 'pure, ideal Christian': echoes of Nil Sorskij in the elder Zosima." *Russian Literature* (te verschijnen 2010).

Grillaert (2010b), Nel Grillaert, "The final word cannot be said: apophatic consciousness in Dostoevskij's *Brothers Karamazov*." In: Susan McReynolds (ed.), *Dostoevsky and Christianity: Art, Faith and Dialogue*. Special volume of the *Dostoevsky Monographs*. Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin (te verschijnen 2010).

Hausherr (1966), Irénée Hausherr, *Hésychasme et prière*. (*Orientalia Christiana Analecta* 176). Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

Kavelin (1861), Leonid Kavelin, *Skazanie o žizni i podvigach blaženija pamjati starca optinoj pustyni Ieroschimonacha Makarija*. Translated from the Russian, *Elder Macarius of Optina*. Platina (California): St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1995.

Koncevič (2005), I.M. Koncevič, *Optina Pustyn' i ee vremja*. Sankt-Peterburg.

Krausmüller (2006), Dirk Krausmüller, "The rise of hesychasm." In: Michael Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Vol. 5, Eastern Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-126.

Lossky (1944), Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clarke & Co. Reprint 1991.

- Maloney (1973), George A. Maloney, *Russian Hesychasm: the Spirituality of Nil Sorskij*. The Hague/Paris: Mouton.
- Meyendorff (1974a), John Meyendorff, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, translated by Adele Fiske. New York: St. Vladimir's Seminary Press. Reprint 1998.
- Meyendorff (1974b), John Meyendorff, *Byzantine hesychasm: historical, theological and social problems*. London: Variorum Reprints.
- Pipes (1995), Richard Pipes, *Russia under the Old Regime*. London: Penguin Books.
- Pospelovsky (1998), Dimitry V. Pospelovsky, *The Orthodox Church in the history of Russia*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Romanenko (2003), E.V. Romanenko, *Nil Sorskij i tradicii russkogo monastestva*. Moskva: Pamjatniki istoričeskoj mysli.
- Smolitsch (1952), Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*. Köln: Jakob Hegner.
- Smolitsch (1953), Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-917*. Würzburg: Augustinus Verlag.
- Smolitsch (1964), Igor Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917* (Studien zur Geschichte Osteuropas 9). Leiden: Brill.
- Sorsky (2003), Nil Sorsky, *The Complete Writings*, edited and translated by George A. Maloney and a preface by John L. Mina. New York: Paulist Press.
- Stanton (1995), Leonard Stanton, *The Optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination: Iconic Vision in Works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy, and Others*. New York: Peter Lang.
- Vereecken (s.d.), Jeannine Vereecken, *Geschiedenis van het Russisch monachisme: vanaf zijn ontstaan tot aan de Raskol 11e – 17e eeuw*. Cursus gedoceerd aan de Universiteit Gent, Oost-Europese Talen en Culturen (circa 1989-1995).
- Von Lilienfeld (1963), Fairy von Lilienfeld, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ware (1986), Kallistos Ware, *The Power of the Name: the Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*. Oxford: SLG Press.

Ware (1997), Timothy (Kallistos) Ware, *The Orthodox Church*. London: Penguin books.

Zedergol'm (1876), Kliment Zedergol'm, *Žizneopisanie optinskogo starca ieromonacha Leonida (v schime L'va)*, translated from the Russian, *Elder Leonid of Optina*. Platina (California): St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1990.