

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

К.В. Коновалов

**ВЛИЯНИЕ ИСИХАЗМА НА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ
И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МАКСИМА ГРЕКА
(МИХАИЛА ТРИВОЛИСА)**

Монография



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2014

УДК 27-585
ББК 86.372.24-443
К 64

Рецензенты:

доктор философских наук **М.Н. Громов**,
(Институт философии РАН, г. Москва);
доктор философских наук **В.В. Мильков**
(Институт философии РАН, г. Москва)

К 64 Коновалов, К.В.

Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса) [Текст] : монография / К.В. Коновалов. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 163 с.

ISBN 978-5-7904-1729-0

В предлагаемом исследовании рассмотрена проблема антропологических и гносеологических воззрений Максима Грека, которые даны в сравнительно-историческом контексте философско-теологического наследия Античности, истории Византии и Западной Европы. Прослежена специфика философско-религиозного наследия Максима Святогорца, обусловленного генетической связью с афонской школой исихазма.

Издание предназначено для студентов и аспирантов-философов и психологов, богословов, а также для всех интересующихся историей культуры и религии.

УДК 27-585
ББК 86.372.24-443

ISBN 978-5-7904-1729-0

© Коновалов К.В., 2014
© Оформление. Издательство
Алтайского государственного
университета, 2014

А философ Бога ради не
зови мене, аз инокъ есмь, паче
всех невежа.

*Максим Грек. Второе послание
Ф.И. Карпову по поводу их знакомства*

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Максим Грек (Μιχαήλ Τριβώλης, Михаил Триволис) (ок. 1470, Арта, Греция — 1555/1556, Троице-Сергиев монастырь) справедливо считается одним из крупнейших авторов русского Средневековья и заметных деятелей европейского Ренессанса. Кто он — ученый, филолог, византийский гуманист, старец-исихаст или представитель европейского Ренессанса? Эти, а также многие другие вопросы, связанные с философскими, теологическими, филологическими и текстологическими проблемами письменного наследия Максима, волнуют уже не одно поколение ученых исследователей. Однако однозначного ответа на них нет и, вероятно, не будет.

В истории древнерусской философии не было, пожалуй, такой колоритной, уникальной и вместе с тем трагической личности, еще при жизни получившей от современников-москвичей уважительное именование «преподобный Максим Новый Исповедник» — в воспоминание о преподобном Максиме Исповеднике (580–662), выдающемся теологе, осуществившем патристический синтез, претерпевшем страдания в борьбе с ересью монофелитства за свои строго ортодоксальные взгляды¹. Уникальность Максима Афонского заключается в том, что он причудливо соединил византийские, ренессансные и древнерусские традиции. Авторитетный исследователь его жизни и творчества Н.В. Сеницина называет данное соединение «синтезом трех культурных традиций», ибо «синтез — такое единство, из которого уже нельзя уже вычленить исходные

¹ Именно поэтому Максим (Триволис) удостоился такого прозвища, но никак не за принадлежность к традиции *Corpus Areopagiticum*, как на то ссылается А.И. Иванов [139, с. 156].

элементы в первоначальном, чистом виде» [253, с. 216–217]². Мы бы продолжили и осмелились заявить, что ведущей, смыслообразующей компонентой этого синтеза является исихастская традиция, оказавшая большое влияние на культурные процессы не только Византии XIII–XV вв., но и ортодоксального мира в целом (Россия, Румыния, Сербия, Болгария, Грузия) на протяжении Средних и последующих веков. Вместе с тем не раскрытой в различных аспектах остается тема «Максим Грек и исихазм», причем в лице древнерусского мыслителя наука обнаруживает яркого и последовательного представителя афонского исихазма, оставившего многочисленные письменные источники³. Частично восполнить этот пробел и призвана настоящая работа.

Степень разработанности проблемы. Специфика в изучении средневековой мысли такова, что в ходе работы над исследованием необходимо привлекать как целый комплекс первоисточников, специальных монографий, так и литературу, касающуюся текстологии, филологии, словари по древним языкам. Также важно знание патрологии. Поэтому любое исследование по истории средневековой философии частично является междисциплинарным, охватывающим целый комплекс вопросов, относящихся сразу к нескольким дисциплинам: патрологии, агиологии, текстологии, лигвистике, гебраистике, библеистике, византологии и сравнительному религиоведению.

Вместе с тем довольно сложно говорить о глубокой степени изученности вопроса философско-религиозного наследия Максима

² Ср. с мнением Л.И. Журовой [126, с. 4].

³ Литературное наследие Максима Грека, по подсчетам разных ученых, насчитывает от 150 (Н.В. Сеницына, Л.И. Журова) до 350 (А.И. Иванов, Д.М. Буланин), дошедших до нас оригинальных сочинений и переводов [108, с. 48; 79, с. 92; 126, с. 26]. Его творения весьма многогранны, различны по жанру (слова, сказания, речи, диалоги, послания, повести, письма, экзегеза, гимнография, эпитафии) и содержанию (догматические, аскетико-мистические, апологетико-публицистические, нравоучительные). Максим Ватопедский одним из первых писателей на Руси стал составлять собственные прижизненные собрания сочинений, которые с его авторской правкой сохранились в трех видах — Иоасафавском, Хлудовском и Румянцевском [126, с. 201]. «Опыт собрания писателями своих произведений был известен на Руси: "Просветитель" Иосифа Волоцкого, "Устав" Нила Сорского, "Соборник" митрополита Даниила и сборники Ермолая-Еразма» [126, с. 201].

Афонца в зарубежной и российской историографии. Насчитывающая много номеров библиография работ о Максиме Греке, вышедших до 1969 г., приведена в книге доктора церковной истории, профессора А.И. Иванова (1890–1976) «Литературное наследие Максима Грека» (Л., 1969). Библиография работ, вышедших после 1969 г., приведена в статье Д.М. Буланина «Максим Грек (Словарь книжников и книжности Древней Руси)» (Л., 1989. Вып. 2). Большинство из этих исследований посвящено вопросам агиографии, биографии, текстологии, кодикологии. Доля работ о философско-теологическом наследии Максима ничтожно мала, а о гносеологии и антропологии — и того меньше. Отметим лишь работы, наиболее заметные и касающиеся темы нашего исследования.

Первой попыткой протонаучного исследования и систематизации творчества Максима можно считать работу русских старообрядцев, проделанную ими с целью полемики с господствующей идеологией Русской Православной Церкви. Благодаря их заботам сохранились трактаты Максима о крестном знамении и некоторые другие, были составлены собрания сочинений афонского монаха.

До сих пор непревзойденной по охвату материала и привлеченных источников ни в российской, ни в зарубежной науке остается книга В.С. Иконникова (1841–1923) «Максим Грек и его время», вышедшая в 1915 г. вторым изданием, после опубликованной в 1865–1866 гг. диссертации «Максим Грек. Историко-литературное исследование». Работа содержит множество гипотез, подтвержденных позднейшими исследованиями И.В. Денисова и Н.В. Сеницыной. Даже в новейших исследованиях используется эта незаменимая книга.

В 1943 г. в Париже в трудах Лувенского университета (*Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie*), на французском языке была издана книга русского католика И.В. Денисова (1893–1971) «Максим Грек и Запад: К исследованию религиозно-философской мысли Михаила Триволиса» (*Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943*), в которой автор в результате длительных разысканий в итальянских, французских и афонских архивах установил светское имя Максима Грека — Михаил Триволис, а также уточнил основные даты и сведения из его биографии. Весьма привлекательным, но до конца не

аргументированным выглядит тезис ученого о христианском гуманизме Максима и его связи с *Corpus Areopagiticum* и Максимом Исповедником. Любопытно, что книга была написана в военное время во Франции, вдали от источников, находящихся в России, и даже при этом обстоятельстве она содержит множество важных открытий. Исследование И.В. Денисова ввело имя Максима Грека в круг научных интересов российских и западных ученых и послужило выпуску новых работ, хотя научные исследования были и раньше в России.

В Риме на немецком языке был опубликовано исследование ученого иезуита Б. Шульце «Максим Грек как теолог» (Schultze B. *Maksim Grek als Theologe*. Roma, 1963 // *Orientalia Christiana Analecta*. №167), где атрибутировано множество трудов отцов Церкви, использованных Максимом Ватопедским. Кроме того, Афонец почему-то назван паламитом [313, s. 185]⁴. По всей видимости, Б. Шульце имеет в виду причастность Максима к исихазму, к которому он действительно принадлежал, но вот только к традиции афонского исихазма. К паламизму же, как варианту интерпретации исихазма, Максим, вероятно, относился настороженно⁵.

В Мюнхене на английском языке была опубликована работа Д. Хейни «Из Италии в Москву. Жизнь и труды Максима Грека» (Haney J. V. *From Italy to Moscow: The Life and Works of Maxim the Greek*. Munchen, 1973), заключающая в себе специальную главу «Философское размышление» (*Philosophian Speculation*).

Тему генетической связи Максима с исихазмом никто из ученых не поднимал и подробно не рассматривал. Г.В. Флоровский (1893–1979) в «Путях русского богословия» (Париж, 1937) впервые назвал Максима «византийским гуманистом», не указав при этом на исихастский характер гуманизма [276, с. 23]. Первым, кто назвал Максима представителем исихазма, является авторитетнейший исследователь, протопресвитер И.Ф. Мейендорф (1926–1992). Это было сделано им вскользь в небольшой работе «Святой Григорий

⁴ Утверждение о паламизме Максиме Грека повторяется в книге В.В. Мешалкина «Влияние Святой Горы Афон на монашеские традиции Восточной Европы» (М., 2009): «Паламистские идеи прп. Максима оказали большое влияние на митрополита Московского Макария».

⁵ Этот вопрос мы затронем ниже в § 1 гл. 1.

Палама и православная мистика» (1959) с причислением Афонца к лагерю нестяжателей-заволжцев [203, с. 321, 326]. То же предпринял упомянутый нами выше Б. Шульце в книге, выпущенной в 1963 г. [314, с. 185–201]. Крупнейший византолог С. Рансимен (Steven Runciman) (1903–2000) в работе «Великая Церковь в пленении» (1968) тоже обращает внимание на личность Максима, называя его одним из греков, родившихся на Османской территории и отправившихся для обучения на Запад [241, с. 220]. Позже наблюдение И.Ф. Мейендорфа повторит ведущий российский ученый В.В. Бычков в своей монографии «Малая история византийской эстетики» (Киев, 1991) [95, с. 398].

В дальнейшем большинство исследований, посвященных философским воззрениям Максима Грека, в силу ряда идеологических причин выходили на Западе. В России до 90-х гг. XX в. большинство работ, даже если они и касались некоторых аспектов философско-теологического творчества преподобного, выходили под обложкой филологических изысканий либо изучения разного рода идеологий (нестяжательства и прочего). В плане последнего советская историография пошла путем, проторенным Г.П. Федотовым (1886–1951), который увидел в Афонце лишь нестяжателя, «обличавшего внешнее, обрядоверческое направление русского благочестия» [292, с. 342]. Однако как показывают новейшие исследования А.И. Плигузова (1956–2011), проблема нестяжательства на Руси должна быть рассмотрена намного глубже [228].

В России были изданы работы А.И. Иванова (1890–1976) «Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография» (Л., 1969), а также цикл его статей в ежегодниках «Византийский временник и Богословские труды»⁶; Н.В. Сини-

⁶ В этих публикациях А.И. Иванов попытался рассмотреть «неоплатонизм Максима Грека» и провести параллель между Михаилом Триволисом и Джироламо Савонаролой. Эту попытку ранее предпринимали некоторые дореволюционные ученые (А.П. Митякин), а также И.В. Денисов [215, с. 892–893; 282, pp. 239–299]. Заслуживает внимания обширная статья А.И. Иванова «Максим Грек как ученый...», помимо прочего содержащая краткое описание «философских взглядов» афонского монаха [143, с. 163–167]. Влияние «платоновских идей», по мнению А.И. Иванова, сказывается «в суждениях Максима Грека: 1) о радикальном дуализме души и тела и насильственном их соединении; 2) о небесном происхождении души, упавшей с неба в темницу тела, и уподоб-

цыной «Максим Грек в России» (М., 1977). Труды А.И. Иванова и Н.В. Синицыной, помимо филологической проблематики изучения сочинений Максима Грека, содержат ряд ценных атрибуций из произведений античной философии и восточной патристики, а также в них рассматриваются некоторые его философско-теологические идеи.

Настоящим прорывом стало исследование М.Н. Громова «Максим Грек» (М., 1983), в котором помимо биографических сведений Максима приводится анализ его антропологических и гносеологических воззрений. Эта работа была написана во времена господства атеизма в Советском Союзе, когда о религиозной философии предпочитали не говорить. Небольшая по объему книжка содержит в себе краткое, но достаточно глубокое описание идей Максима Афонского, и может по праву считаться своеобразным введением в круг философского изучения средневекового мыслителя. Автор проводит интересные параллели между религиозно-философскими взглядами Максима Грека и философией XVIII–XX вв.

После публикации в 1983 г. книги М.Н. Громова крупных исследований в виде монографий, посвященных изучению философских воззрений Максима, не издавалось. Вышел лишь ряд статей, из которых перечислим только работы, касающиеся антропологических и гносеологических воззрений ватопедского монаха: И.Р. Паславский «Идейно-философское наследие Максима Грека и его традиции на Украине в XVI–XVII вв.» (1986); В.А. Никитин «Богословские воззрения преподобного Максима Грека» (1989) (уважаемый автор во многом зависит от работ И.В. Денисова и Б. Шульце); Н.В. Синицына «Гипербореец из Эллады, или Одиссея Максима Грека» (1990); А.Ю. Григоренко «Максим Грек: знание и вера» (1993); Е. Дорогов «Из написанного о Максиме Греке (Михаиле Триволисе)» (1992); А.И. Клибанов «"Московская академия" Максима Грека и споры о "самовластии" человека» (1996). Отметим также главу, посвященную Максиму, в монографии Д.Д. Оболенского (1918–2001) «Шесть византийских портретов» (Six Byzantine

лении ее ангельским духам; 3) о катарсисе (очищении) ума и души; 4) о красоте человеческого тела, созданного "нарочитым хитрецом" (т.е. премудрым художником)» [143, с. 166].

Portraits. — Oxford, 1988)⁷. Идейную связь между творчеством Максима Грека и Джироламо Савонаролой, вслед за А.И. Ивановым, пытается обнаружить в своем предисловии к биографии Савонаролы В.П. Гайдук [107, с. 13–18]. Гипотезу о преобладающем влиянии Савонаролы на взгляды Михаила Триволиса аргументированно подверг сомнению в 1896 г. А.И. Колесов в сочинении «Преподобный Максим Грек. Его жизнь и труды» [232, с. 137–139].

После 2000 г. произошел настоящий всплеск интереса к наследию Максима Грека: публикуется ряд статей, защищаются диссертации, имя афонского монаха все чаще звучит на научных конференциях⁸. Однако большинство вышедших за этот период работ посвящены филологическим проблемам⁹. Исключение составляют следующие работы.

В совместном труде с В.В. Мильковым «Идейные течения древнерусской мысли» (СПб., 2001) М.Н. Громов говорит о Максиме то, чего не мог сказать в 1983 г. в силу известных идеологических факторов. Особую ценность в составе этой работы имеет статья М.Н. Громова, посвященная древнерусскому исихазму («Русский исихазм: вербальный и невербальный аспекты») [111, с. 84–92]. В 2002 г. в Московской Духовной Академии защищена кандидатская диссертация Вл. Шарапова «Богословские воззрения преподобного Максима Грека» (Сергиев Посад, 2002)¹⁰. В 2003 г. вы-

⁷ См. в русском издании: Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 546–561.

⁸ Так, на состоявшейся 1–4 октября 2006 г. в Москве Международной научно-богословской конференции «Россия-Афон: тысячелетие духовного единства», отдельная секция была посвящена Максиму Греку. По итогам конференции издан сборник докладов (Международная научно-богословская конференция «Россия-Афон: тысячелетие духовного единства». Москва. 1–4 октября 2006 г. М., 2008).

⁹ В их числе — диссертация Л.И. Журовой «Литературное наследие Максима Грека: автор и текст» (Новосибирск, 2005) и ее же монография «Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции: Ч. 1. В 2 ч.; науч. ред. Н.Н. Покровский» (Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008), диссертация В.Ю. Крутецкого «Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века» (М., 2006), статьи Н.М. Olmsted, О. Straknov, Т.Я. Морозовой, А.И. Юрченко, М. Баракки-Баваньоли, И.И. Шевченко, Б.Л. Фонкича, П. Бутковича, А.Т. Шашкова, Е.К. Ромодановской, Г.А. Елисеева, Г.А. Казимовой и других авторов.

¹⁰ Ради полноты картины укажем также дипломную работу священника

шла статья Т.В. Чумаковой «Роль монастырской культуры в становлении антропологических воззрений в древнерусской мысли: Нил Сорский и Максим Грек», в которой исследовательница обращает внимание на связь древнерусского мыслителя с исихазмом [287]. Однако в чем именно выразилось влияние исихазма на творчество Афонца, на его антропологические и гносеологические взгляды, так и осталось не выясненным. Антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека затрагиваются в диссертационном исследовании О.Б. Ионайтис «Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии» (Екатеринбург, 2003) [151, с. 299–313]. О.Ю. Ламакина выделяет отдельный параграф «Максим Грек» в своем диссертационном исследовании «Платонизм в древнерусской религиозно-философской мысли» (СПб., 2004) [180, с. 137–149]. В 2004 г. защищена диссертация Ю.Н. Кабанкова «Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания» (Владивосток), а в 2007 г. вышла в свет его книга «Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек» (Владивосток). В диссертации М.И. Юдиной «Политико-правовое учение Максима Грека» (СПб., 2004)¹¹ мало говорится об антропологических и гносеологических воззрениях Максима. Еще меньше (целых 3 страницы) принципам герменевтики Максима отведено в изданной в 2008 г. монографии «Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective (Beiträge zur historischen Theologie 130) Mohr Siebeck: Tübingen, 2008» А.И. Нерпа. Особое внимание личности Максима уделено евразийцем А.В. Ивановым в коллективном историософском труде «Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации» (Барнаул, 2006) [135, с. 330–352]. В 2008 г. в серии ЖЗЛ вышла в свет научно-популярная биография Максима Грека, написанная Н.В. Синицыной — добротная книга, аккумулирующая в себе итоги многолетних работ автора [258]. Из новейших публикаций также особо

О. Климах «Преподобный Максим Грек. Его жизнь, творения и учение» (Минск, 1999).

¹¹ Издана также в виде книги: Юдина М.И. Учение о государстве и праве Максима Грека. СПб., 2006. 158 с.

выделим статью М.Н. Громова «Философско-антропологические воззрения Максима Грека» [113] и его же монографию «Образы философов в Древней Руси» (М., 2010)¹², в которой афонскому монаху посвящено несколько страниц [112, с. 109–114].

Итак, ни в зарубежной, ни в отечественной историографии антропологические и тесно связанные с ними гносеологические воззрения Максима Грека не становились темой отдельного пристального исследования. Исключение составляют лишь монография М.Н. Громова, в которой данной теме посвящены отдельная глава и его же статья.

В качестве первоисточника послужило издание сочинений Максима Грека на церковно-славянском, а также переводы с церковно-славянского на русский язык, выполненные послушником Моисеем, Д.М. Буланиным и М.Н. Громовым. Кроме того, привлечены сочинения, напечатанные в различных изданиях. Также важным подспорьем для нас стал перевод творений Максима Грека на русский язык, выполненный в 1910–1911 гг. послушником Моисеем [4; 5; 6]. Будучи переводом творений Максима Грека, изданных в Казанской Духовной Академии на славянском языке в 1894–1897 гг. (Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1859–1862. Ч. 1–3), данная публикация не лишена недостатков. Тем не менее издание выполнено достаточно грамотно и в передаче специфической религиозно-философской терминологии представляет наиболее аутентичным.

В 2006 г. в издательстве Троице-Сергиевой Лавры вышло переиздание I тома духовно-нравственных сочинений Максима Грека в русском переводе 1910 г.¹³ Оно содержит ряд ценных атрибуций цитат отцов Церкви в творениях афонского монаха, а также некоторые текстологические коррективы.

Важной вехой в изучении творчества древнерусского мыслителя стал выход первого тома критического издания — Максим Грек «Сочинения» (М., 2008), проекты которого существовали

¹² См. рецензию В.В. Милькова «Образы древнерусских философов и проблемы изучения отечественной философской мысли допетровской Руси (Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М., 2010)» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Июнь 2011. №2 (44). С. 89–105.

¹³ Максим Грек, прп. Духовно-нравственные слова. СТСЛ, 2006. 416 с.

с начала 90-х гг. XX в. В данном издании в хронологической последовательности публикуются известные и ранее неизвестные сочинения Максима. Хронологически-кодиковый принцип издания позволяет читателю проследить эволюцию взглядов афонского монаха.

Л.И. Журова во второй части своего монографического исследования «Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции» (2011) опубликовала с соответствующим текстологическим анализом тринадцать сочинений по трем прижизненным собраниям древнерусского мыслителя (Иоасафовскому, Румянцевскому и Хлудовскому).

В 2011 г. на Афоне вышел первый том собрания слов Максима (Αγίου Μαξίμου Γραικού Λόγοι τ.Α' Ἐκδόση τῆς Ι.Μ.Μ. Βατοπαδίου . Ἅγιον Ὅρος : Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαδίου, 2011. 549 р.), переведенных с церковнославянского на греческий, также включающий в себя биографические сведения о преподобном. Это издание рассчитано, скорее всего, на греческого читателя, мало знакомого с письменным наследием древнерусского мыслителя.

Для исследователя также важны Сказания о Максиме Греке, которые были опубликованы С.А. Белокуровым (1862–1918) в книге «О библиотеке московских государей в XVI столетии» (М., 1898) и позже Н.В. Синецкой в работе «Сказания о преподобном Максиме Греке» (XVI–XVII вв.) (М., 2006).

Парадокс в том, что при довольно обширной библиографии, насчитывающей с сотню трудов, религиозно-философское наследие самого почитаемого и читаемого автора русского Средневековья фактически оказывается мало изученным. В данной работе предполагается расширить и углубить познания в изучении антропологических и гносеологических воззрений Максима Грека, опираясь на уже имеющийся исследовательский материал.

Глава 1

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

МАКСИМА ГРЕКА

§ 1. Биография, истоки творчества и круг чтения

Михаила Триволиса

Максим Грек родился в городе Арте (Эпир) около 1470 г. в ортодоксальной греческой семье Эммануила и Ирины, переехавшую в 1480 г. на остров Корфу. После окончания учебного заведения на родине Михаил, как и многие другие юные греки, продолжает свое обучение в Италии.

Во Флоренции, крупнейшем центре гуманистического движения, на Михаила особенное влияние оказали личность и пламенные проповеди аббата Флорентийского монастыря Джироламо Савонаролы (1452–1498), осуждавшего возрождение неоязычества в Риме, «блуднице на семи холмах». На примере сочинения «Повесть страшная и достопамятная и о совершенной иноческой жизни», видно, какое глубокое уважение к флорентийскому проповеднику Максим сохранил на всю жизнь¹⁴. Некоторые исследователи (А.И. Иванов, В.П. Гайдук) сравнивают трагическую судьбу Максима Грека с судьбой Савонаролы и отмечают сходство «Исповедания Православной веры» Максима Грека с «Триумфом креста» («Il trionfo del croce») флорентийского проповедника.

В Венеции Михаил Триволис знакомится с известным книгоиздателем эпохи Ренессанса — Альдом Мануцием (Aldo Manuzio, 1449–1515), с которым он затем сотрудничал с 1503 по 1505 гг. Бу-

¹⁴ На церковном суде Максиму, между прочим, вменялось в вину, что «...был деи он в Риме // у некоего учителя во ученицех, а было их в тому ученичестве много, болши двюсот, а училися любомудрию философскому и всякой премудрости литовстей и витерстей, а уколонилися и отсупили в иудовский закон и учение» [Судные, с. 114].

дучи сотрудником типографии Альда, Михаил общается с итальянскими гуманистами. Андрей Курбский называет Максима учеником знаменитого византийского ученого Иоанна Ласкариса: «яко слышах от преподобнаго Максима Философа, мужа в тех летех суща, ученика славнаго Иоанн Ласкаря, учащего от него в Паризи философии» [54, с. 247].

В 1502 г. Михаил Триволис в качестве новicia (noviciatus) поступил в католический доминиканский монастырь апостола Марка во Флоренции, где незадолго до того был настоятелем Джироламо Савонарола [255, с. 195]. Не являясь монахом-доминиканцем, Михаил изучал наследие западной и восточной патристики. Хотя в то же время в своем письме от 21 апреля 1503/1504 г. Сципиону Каргеромаху Михаил (Триволис) говорит о «монашеской жизни» («τῶ μονήρει βίῳ»), от которой ему пришлось отказаться «из-за многих болезней» [15, с. 98, 99]. На это обстоятельство обращает внимание А.И. Иванов [142, с. 112]. «Трансформация Максима Грека из гуманиста в доминиканца, а затем в православного монаха дала некоторым исследователям повод считать его "человеком сомнительной моральной чистоты" (А.А. Зимин). Однако едва ли это справедливо; в эту эпоху так поступали многие: вспомним хотя бы аналогичные превращения Феофана Прокоповича, Симона Будного, Стефана Яворского и др. Принятие той или иной веры в Средние века было необходимым способом адаптации к новой социальной среде» [170, с. 166–167]. Многие молодые греки, а затем чуть позже и москвиты, отправлялись в Западную Европу с целью получения образования. Утверждение А.И. Иванова о том, что «основные черты гуманистического движения нашли довольно отчетливое отражение в дальнейшей литературной деятельности Максима Грека, нам представляется поспешным» [142, с. 114]. На мировоззрение молодого Триволиса, несомненно, оказали идеи виднейших представителей итальянского Ренессанса (Иоанна Ласкариса, Анджело Полициано, Димитрия Халкондила, Марсилио Фичино). Однако в последующие этапы жизни и деятельности Максима эти идеи оказались изжиты. Тем более, как уже установлено, общаясь с виднейшими гуманистами Ренессанса, Михаил Триволис оказался чужд гуманистическому движению [111, с. 452]. Как вспоминает позже Максим, «...40 лет безмала прошли ужь, отнели отрекохся гнилых басней и учений моих прародителей еллинех, послушав

глаголющего тайноучителя... » [18, с. 101]. Более очевидно влияние Савонароллы на литературный склад, характер произведений Максима, что однако не позволяет усматривать в последнем реформатора и, уж тем более, представителя «наиболее передовой части... итальянского Возрождения как в случае с флорентийским проповедником» [138, с. 208]. Гуманистический настрой, столь характерный для произведений афонского монаха, более близок так называемому *византийскому гуманизму*. В истории византийской мысли наблюдается резкое противопоставление лагеря гуманистов (Михаил Псёлл, Гемфист Плифон) монашеско-мистическому течению. Тем не менее некоторые гуманисты и монахи-паламиты были открыты к диалогу друг с другом. Авторитетный ученый Г. Подскальски даже называет Николая Кавасилу, Марка Эфесского и других «святыми гуманистами»¹⁵.

Затем в 1503 г. Михаил, переживая жизненный кризис, уходит из монастыря. Свое состояние в письме Сципиону Картеромаху (Scipione Forteguerri) (1466–1515) он описывает следующим образом: «...Нет у меня ни времени, ни спокойствия души и ума, не только потому, что я ничего не нашел ни у кого из здешних, но и потому, что меня бросает вверх и вниз, как корабль, сотрясаемый переменчивыми ветрами в открытом море» [15, с. 98]. В 1505 г. прибывает на Святую Гору Афон — центр исихазма, где принимает в Ватопедском Благовещенском монастыре постриг с именем Максим в честь преподобного Максима Исповедника (580–662).

В Ватопедском монастыре Максиму довелось общаться с великими духовными отцами того времени: Феофилом Мироточивым, Макарием Папагеоргопулосом, преподобномучеником Иаковым (ум. 1519), протом Святой горы, иеромонахом Гавриилом, протом Симеоном, Дионисием Олимпийским. Современные исследователи, в частности, архимандрит Ефрем (Кутсу), особо подчеркивают духовную связь Максима Ватопедского с патриархом Нифонтом II (ум. 1508), оказавшим заметное влияние на культурную жизнь Святой горы в начале XVI в. [121, с. 288]. В перспективе дальнейших научных изысканий представляется актуальным изу-

¹⁵ Podskalsky, Gerhard. Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (Schriften zur Geistesgeschichte im östlichen Europa, Bd. 25). Wiesbaden, 2003. S. 81.

чение влияния Нифонта на становление Максима как духовного сына.

В 1516 г. по запросу великого князя Василия III (1479–1533) и поручению Прота Святой Горы Максим выехал в Москву для перевода Толковой Псалтири с греческого языка. Когда работа по переводу Толкового Апостола (1518–1521) и Толковой Псалтири (1521–1522) была завершена, он обратился к великому князю со специальным посланием, в котором просил отпустить его обратно на Святую Гору. Просьба ученого афонита не была удовлетворена, и в итоге Максим включается в публицистическую деятельность на злободневные темы общества Древней Руси. Одной стороной этой деятельности стала антиастрологическая полемика с ее адептами, в особенности лекарем-католиком Николаем Булевым (нем. Bulow) (ок. 1460? — между 1533 и 1548). Максим стал один из первых ортодоксальных полемистов на Руси, кто в своих работах камня на камне не оставил от астрологической доктрины, подвергнув ее жесткой критике. В переписке с увлекающимся астрологией Ф.И. Карповым (1480 — ок. 1545) он пытается дифференцировать учение о звездах на собственно науку и на квазинаучное знание, борется с пережитками анимализма, доказывая, что небесные светила не есть одушевленные, демонические существа, способные оказывать влияние на человека.

При митрополите Данииле (ум. 1547) Афонец был дважды, в 1525 и 1531 гг., несправедливо осужден на церковных Соборах. С 1551 г. последние годы своей жизни старец Максим провел в Троице-Сергиевой Лавре. Сентябрь 1555 г. — август 1556 г. — гипотетическая дата кончины Максима Ватопедского.

Как уже было сказано выше, Максим имел доступ к богатейшим библиотекам своего времени: в первую очередь — Афонской. В *круге чтения* Афонца, как и для большинства грамотных христиан, на первом месте стоит Библия, которую он часто цитирует по памяти.

Максим высоко оценивает труды Иоанна Дамаскина (ок. 675 — ок. 753): «Что, господине, лучше книги Дамаскиновы, аще бы прямо преведена была и исправлена? Воистину небесней красоте подобна есть и пищи райстей и сладше паче меда и сота» [3, с. 184]. Источник знания (Δαμάσκηνου πηγὴ γνώσεως) Иоанна Дамаскина оказал заметное влияние на Афонца в его концепции теодицеи и сво-

бодной воли. Также заметно влияние, особенно в описании феномена экстаза и доктрины фотодосии, сочинения «О жизни Моисея» Григория Нисского и *Corpus Aegoragiticum*¹⁶. Влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита прослеживается у Максима в специфичной терминологии, а также в прямом цитировании и парафразах. В этом нет ничего удивительного, так как *Corpus Aegoragiticum* оказал значительное влияние не только на исихастов (Максима Исповедника, Никиту Стифата, Григория Синаита, Григория Паламу и других), но и на византийских и европейских гуманистов.

Вместе с тем обратим внимание на другого византийского автора, оказавшего сильное влияние на афонского монаха, — Максима Исповедника, которого он часто цитирует («Слово о любви», «Вопросоответы к Фалласию» и «Амбигва»). К числу любимых авторов Афонца следует отнести также Исидора Пелусиота (ум. 449), известного своими эпистолами. Известны Максиму труды Сократа, Аристотеля, Джироламо Савонаролы, Исидора Севильского («Этимология»), Иустина Философа (ок. 165), Оригена, Дидима (ок. 313–398), Евсевия Памфила (ок. 263–340), Иоанна Хризостома, Григория Назианзина, Василия Великого, Афанасия Александрийского (ок. 298–373), Кирилла Александрийского (376–444), Августина Блаженного, Григория Синаита, Иоанна Синайского, пресвитера Исихия (ум. 432), Козьмы Индикоплевста (сер. VI в.), Никиты Стифата, Фотия (ок. 820–891), патриарха Константинопольского (857–867 и 877–886), Матфея Властаря (ум. ок. 1360), Альберта Великого (1193–1280), Фомы Аквинского, «Лексикон Суда» (Σοῦδα, Σοῦδας), «Апофтегмы», а также произведения античной литературы (Гомера, Менандра, Гесиода, Фукидида и других).

Говорить о влиянии на взгляды Максима «Диоптры» Филиппа Монотропа (XI в.) нам представляется преждевременным. О.Б. Ионайтис, вслед за некоторыми другими авторами, повторяет тезис о влиянии «Диоптры»: «В рассуждениях Максима Грека о судьбе человека сказывается влияние "Диоптры" Филиппа Пустынника.

¹⁶ Максиму, вероятно, не знакомы оригинальные сочинения Платона. Тот неоплатонизм, который представлен у Максима Афонского, был воспринят им опосредованно, как и остальными христианскими мыслителями, через *Corpus Aegoragiticum*, а также через «Лексикон Суда» (X в.). Трактаты Псевдо-Дионисия Ареопагита, между прочим, активно переводил с 1490 по 1492 гг. Марсилио Фичино (1433–1490).

Это проявилось даже в названиях: "Инока Максима Грека слово душеполезно злыо внимающих ему. Беседуетумъ к души своей. В немже и на лихоимство", "Инока Максима бесьда души к уму, по вопросу и ответу, о еже откуда страсти ражаются в нас, в нем и о Божественно Прмысле, и на звездочетцов". В этих сочинениях идеи, логика изложения материала во многом близка к "Диоптре" Филиппа Пустынника. Максим Грек, как и Филипп Пустынник, ищет гармонии в мироздании» [151, с. 305]. На самом деле диалог как жанр получил широкое распространение в древнехристианской литературе. Известны, например, беседы души с телом либо ума с душой различных авторов, из которых наиболее популярны «Советы ума своей душе» Марка Подвижника (V в.). Можно также предположить влияние сочинения Платона «Пир» на «Беседу ума к душе» Максима.

Характеризуя в целом философско-религиозное наследие Максима, отметим фрагментарность гносеологических и антропологических воззрений, равно как и всего комплекса теолого-философских идей, отсутствие четкой и стройной системы наподобие «Сумм» западноевропейского схоластического богословия (на это указывает также Б. Шультце [313, s. 268])¹⁷, а также специальных трактатов. Максим почти целиком принадлежит к восточно-христианской традиции, главной особенностью которой можно считать то, что в ней, в отличие от западной средневековой мысли, чрезвычайно сложно «вычленить философский аспект, в том смысле слова, к какому мы привыкли, когда говорим о философии Нового времени...» [85, с. 6]¹⁸. Вспомним слова самого Максима, смиренно просившего Фёдора Карпова не называть его философом:

¹⁷ Потому весьма шатко утверждение А.И. Иванова о том, что «Максим Грек во многих отношениях продолжал оставаться на позициях средневековой схоластики. Этим объясняются двойственность и противоречивость, которые наблюдаются в его литературных трудах» [138, с. 186]

¹⁸ «Даже у тех авторов, которые в восточно-христианской традиции заслужили звание "философа", как, например Максим Исповедник, хотя порой и встречаются чисто философские доказательства и рассуждения, не опирающиеся на Откровение, т.е. Св. Писание и Предание, однако эти доказательства, во-первых, все равно проверяются и подкрепляются данными Откровения и так или иначе встроены в ссылающуюся на него богословскую мысль» [85, с. 6].

«А философом Бога ради не зови мене, аз инокъ есмь, паче всех невежа» [15, с. 144].

Имеют ли воззрения Максима оригинальный характер или же это есть систематизированная компиляция? Безусловно оригинальность наличествует, но делает это Максим с упором на традицию и с оглядкой на авторитет отцов Церкви. Ничего нового, инновационного, отличного от традиции он не предлагает. Он предпочитает двигаться в русле сентенций отцов Церкви и, более того, творчески переработанной христианскими идеологами античной философии, в частности, — неоплатонизма. Это также характерно для византийской философии.

Чем обусловлена кажущаяся нетворческость Афонца? В первую очередь, жанром, сочинения Максима Грека — это написанные на злобу дня слова. Во-вторых, как мы уже сказали, отсутствие цельно построенной системы обусловлено самим характером византийской философии и при всем желании в ней невозможно обнаружить сколько-нибудь стройной систематизированной доктрины. Так, к примеру, у крупнейшего теолога Григория Паламы «учение никоим образом не изложено им систематически» [202, с. 163]. На Руси афонскому монаху пришлось выступать по многочисленным животрепещущим вопросам, которые были непосредственно связаны с существованием человека, а не с какой-либо отвлеченной, спекулятивной метафизикой.

При более детальном рассмотрении вопроса можно прийти к выводу о том, что философско-религиозное наследие Максима *имеет генетическую связь с афонской школой — иной редакцией исихазма, нежели с паламизмом*¹⁹. У Максима мы не встретим ни од-

¹⁹ И.Ф. Мейендорф выделяет четыре значения термина «исихазм»: 1) древнейший смысл: уединенное, отшельническое монашество (в отличие от общежительного), тем самым, протекающее в безмолвии, молчаливности; 2) развившаяся на Синае и Афоне и достигшая расцвета в XIV в. особая школа и техника молитвы, часто именуемая «умным деланием» (πραΐς νοερα) и имеющая своим ядром непрестанное творение в уме Иисусовой молитвы; 3) доктрина Григория Паламы, или паламизм, теологическое выражение и обоснование исихазма в смысле 2, в центре которого — концепция нетварных божественных энергий, действующих в мире и человеке; 4) наиболее поздний смысл: широкое явление в религиозной жизни России XIV—XVI вв., охватывающее все влияния и отражения перешедшего на Русь исихазма в духовной практике, монашеской и монастырской жизни, духовной культуре и даже государствен-

ного упоминания ни о паламистских спорах, ни о судебных процессах над философами-анипаламитами. Либо, возможно, Афонец предпочитал не касаться наследия Григория Паламы, зная, что оно уже известно просвещенному древнерусскому читателю, либо паламизм вызывал у Максима некоторую настороженность²⁰. Как отмечает авторитетный исследователь исихазма А. Риго (A. Rigo), многие видные деятели исихастского движения не были сторонниками Григория Паламы либо занимали неопределенную или нейтральную позицию в паламистских спорах [85, с. 449]. Подобная ситуация прослеживается и у некоторых других древнерусских средневековых авторов. Так, митрополит Киевский Киприан (ум. 1406), по утверждению Г. Подскальски (1937–2013), хотя и имел полную возможность ознакомиться с «паламистским» исихазмом,

ном строительстве [201, с. 99]. Петербургский ученый Г.М. Прохоров предлагает свою периодизацию исихазма как социального явления: 1) «келейный» период исихазма (первые десятилетия XIV в.), поскольку он в общественной жизни серьезной роли не играет; 2) «период теоретического, философско-богословского выражения и обоснования исихазма» озаглавлен полемикой между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским (Бернардо Массари) (ок. 1290–1348); 3) «общественно-политический» есть «период закрепления достигнутых исихастами рубежей — в философии, в догматике, в церковной жизни (монастырской особенно), в борьбе за умы и в политике, внешней и внутренней» [234, с. 48–62, 112]. Исследовательница Ф. Лилиенфельд (1917–2009) различает исихазм древних отцов и неосихазм XIV в. — Григория Паламы и Григория Синаита. Некоторые авторы (Г. Подскальски, Роберт Синкевич) предпочитают говорить о синаитской и паламистской ветвях исихазма. Никакого противоречия или оппозиционности между этими школами, изводами исихазма не существует, необходимо говорить лишь об их некоторых специфических чертах. Таким образом, исихазм — специфичная практика ноэтической молитвы, а паламизм — попытка ее теоретического теолого-философского обоснования и доктрина о нетварных божественных энергиях [318, с. 100 сл.]. Ф. Шпидлик предпочитает говорить о пяти периодах в развитии исихазма: «1) время отцов-пустынников; 2) "синаитская школа"; 3) направление преп. Симеона Нового Богослова; 4) афонский исихазм; 5) сравнительно недавно "филокалическое движение"» [295, с. 370].

²⁰ На методологическую непоследовательность и логическую противоречивость доктрины Григория Паламы о божественных энергиях указывали в свое время как его современники (Григорий Акиндин), так и новейшие исследователи (Р. Уильямс, В. В. Библихин (1938–2004)) [89, с. 136–152; 270, с. 246–276]. Весьма интересно в этом плане новейшее исследование Ю.П. Чорноморець «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схоларія» [288, с. 374–379].

сам придерживался более древней формы исихазма, так что в его деятельности почти не прослеживаются следов исихастских споров [229, с. 258]. Древнерусскому читателю XIV–XV вв., по указанию Г.М. Прохорова, вне всяких сомнений были доступны переводы Чина православия, а также сочинений Давида Дисипата (ум. 1347), из которых он мог почерпнуть необходимые сведения о сути полемики [237, с. 160–161; 236, с. 32–33]. Ученый В.В. Мильков в обстоятельном коллективном труде «История русской философии на примере анализа сочинений Нила Сорского» приходит к выводу, что «древнерусские идеологи уединенной молитвенной аскезы так и не восприняли идеи Григория Паламы об обожении» [152, с. 35–36]. Поэтому нельзя согласиться с тезисом Б. Шультце о паламистском характере теологии Максима [313, с. 186]. Не менее сложно говорить и о филиации идей западноевропейской средневековой философии и древнерусской мысли в антропологических и гносеологических воззрениях афонского монаха²¹. Этим фактом обусловлен некий минимализм философского контекста Западной Европы и Древней Руси в предпринятой нами попытке концептуальной реконструкции философских взглядов Максима (Триволиса). Можно утверждать об обратном — огромном влиянии идей афонского монаха на древнерусскую литературу²². Тем не менее вопрос нельзя считать закрытым, и данная лакуна, надеемся, будет восполнена последующими учеными трудами.

²¹ В этом плане достаточно спорны упомянутые нами выше диссертация Ю.Н. Кабанкова «Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания» (Владивосток, 2004) и его же монография «Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек» (Владивосток, 2007).

²² Об огромном влиянии Афонца на русскую культуру говорит А.И. Иванов, доказывая абсурдность мнения о том, что «...Древняя Русь ко времени Максима Грека находилась "в состоянии глубокой умственной спячки" и что Максим Грек явился "первым просветителем" русских» [143, с. 158].

Мы остановимся на тех чертах исихазма, которые интересны в плане дальнейшего исследования антропологических и гносеологических воззрений²³ Максима Афонского:

1. *Исихастская антропология принципиально холистична* — человек понимается во всей целостности своего психосоматического единства. С этим принципом связано теоретическое обоснование и практика ноетической (умной) молитвы.

2. *Исихазм пытается минимизировать возможность субъективизации и признает апофатический путь гносеологии*. Трансперсональная практика исихазма, берущая начало из положения об абсолютной трансцендентности Первоначала и из фотодосии, постулирует и стимулирует без-образность совершения молитвы, а также критическое отношение к собственному и чужому мнению. Известно мнение Максима о святых, канонизированных Русской Церковью: «А про Пафнутия есми молвил, того для, что он держал села, и на денги росты имал, и люди и слуги держал, и судил, и кнутъем бил, ино ему чудотворцем как быти? » [73, с. 112].

3. В то же время *исихазм довольно психологичен и экзистенциально напряжен, его доктрина построена на важных экзистенциалах*. Именно исихазм обратил внимание на интенциональный мир человека, на его чувства, переживания, тревоги и страхи. Если мы, возьмем, к примеру, златоструйные гомилии Иоанна Хризостома (ок. 347–407), построенные по самым высоким канонам византийской риторики, и простые, безыскусные в филологическом и риторическом планах рассуждения Макария/Симеона Мессопатамского или повествования любой из редакции Апофтегм, то мы сразу увидим разницу. Хризостом увлечен более внешним стилем и слогом, охотно рассуждает на догматические темы, антропологической же тематики он касается исключительно с позиции этического императива. Творения же исихастов глубоко экзистенциальны. Конечно, наша дифференциация достаточно условна, ибо и в трудах таких великих отцов Церкви, как Иоанн Хризостом, Григорий Нисский, Григорий Назианзин и других, при желании и достаточном уровне подготовки, можно найти элементы доктрины исихазма.

²³ См. прекрасную небольшую работу по гносеологии исихазма известного сербского богослова епископа Афанасия (Евтича). «Пролегомены к исихастской гносеологии» [87].

4. В качестве гаранта отсутствия субъективации исихазм обращается к *церковной традиции*²⁴. «...Опытная природа богословия (когда теология понимается прежде всего как реальное переживание) порождала теологический консерватизм (но не субъективизм, как иногда считают, ошибочно принимая личное опытное переживание за индивидуалистический мистицизм), поскольку опыт святых — а все христиане призваны быть святыми — всегда понимался по необходимости тождественным опыту апостолов и святых отцов», — пишет И.Ф. Мейендорф [205, с. 28].

5. Сознательное отношение к чужому мнению²⁵ дает жизнь *критической текстологии* в исихазме: так появляются критические переводы в болгарской и сербской письменности, а также теория Нила (Майкова) Сорского о том, что «писания бо многа, но не вся божествена суть» (Послание Гурию Тушину)²⁶ [62, с. 236]. Как свидетельствовал сам Максим на суде: «...Книги на Руси не прямы, иные книги переводщики [пе]репортили, не умели их переводити, а иные [кни]ги писцы перепортили, ино их надо[био] [переводи]ти» [73, с. 110].

6. Для *эсхатологии исихазма характерно радостное ожидание* наступления Царства Божия, которое аскет способен узреть уже

²⁴ Вместе с тем исихазм, будучи спиритуальным течением, из-за своих возможных тонких идейных связей с гетеродоксией (мессалианством, богумильством), а также благодаря своему генезису из монашеской среды, изначально содержит некую долю оппозиционности институциональной и обмирщенной господствующей Церкви, хотя и не противопоставляет себя ей. Как раннее монашество стало «мощным вызовом» нарождавшейся христианской византийской империи (Г.В. Флоровский), так и движение исихастов-нестяжателей на Руси представляет собой аналогичный вызов формировавшемуся Велико-русскому государству (Г.М. Прохоров) [234, с. 256].

²⁵ К.Ф. Радченко (1872–1908), слегка преувеличивая, говорит об исихазме как своеобразном «индивидуализме в сфере религиозной жизни» [239, с. 343].

²⁶ Критическое отношение к писаниям Нила Сорского отмечали такие ученые конца XIX–XX вв., как Н.К. Никольский (1863–1936), А.С. Архангельский (1854–1926), М.С. Боровкова-Майкова, Дж.Л. Феннел (1918–1992). Такой авторитетный исследователь, как Я.С. Лурье (1921–1996) в статье «К вопросу об идеологии Нила Сорского» не обнаруживает признаки «религиозного критицизма», «принципа свободного критического исследования церковных источников» в древнерусской письменности и весьма аргументированно обосновывает свою позицию [192, с. 200 сл.]. Он также обращает внимание на филологический, а не на идеологический характер «критики» Нила Сорского.

в земной жизни внутри собственного сердца. Отсюда следует *оптимистичное переживание бытия*.

7. *Религиозная толерантность*. Если в самом начале своего пребывания на Руси Максим Афонский призывал сжигать еретиков, то впоследствии его взгляды претерпели трансформацию. Известна также терпимость Нила Сорского и Артемия Троицкого (ум. ок. 1570) по отношению к гетеродоксам. По отношению к инославным Максим также не менее толерантен. «Никто же убо да укорит мне повествующему толдостохвалный обычай и деания неправославных в всем христиан, не их бо неправая учения, но похвальная их начинания и дивлюся в лепоту и повествую истиннолюбно», — пишет он, описывая обычаи доминиканских и францисканских монахов [17, с. 99–100].

§ 2. Проблема человека в христианской религиозной традиции

Необходимо остановиться на базовых общих и некоторых частных антропологических концептах, принятых в христианской традиции.

Наше обращение к антропологической проблематике в первую очередь обусловлено тем, что для Максима Грека, как и для всей патристической традиции, манифестация феномена человека является отправной точкой для конструирования остальных разделов теологии и религиозной философии, таких как пневматология, христология, сотериология и гносеология. Антропология позволяет обнаружить в себе онтологические основания познания Первоначала [280, с. 16; см. также: 196, с. 90]. Связано это с тем, что знание понимается в ортодоксальной религиозной философии холистически. Как теологически удачно выразился М.А. Новосёлов (1864–1938), «Христианство *и* догматично, *и* этично, *и* мистично. Эти три элемента так крепко... органически связаны между собой, что нельзя тронуть одного, чтобы не задеть других» [218, с. 5]. При рассмотрении антропологической проблематики религиозная философия неизбежно переходит рассмотрению трансперсональной проблематики и к теме познания.

С позиции религиозной философии ситуативно человек не есть автономное существо и, как тварь, как творение Божие, призван

к синергийному богообщению и восхождению к Первоначалу. Он существо теоцентрическое. С другой стороны, человечество в лице Адама претерпело метафизическое падение, однако оно было искуплено, спасено Иисусом и призвано к синергийному соучастию в собственном спасении. Последнее предполагает собой специфическую трансперсональную практику, основательно и глубоко осмысленную до мельчайших психологических нюансов в исихазме.

Наиболее четко и лаконично антропологические взгляды Максима Грека представлены в его трактате «О непостижимом Промысле Божиим, Его благодати и человеколюбию; здесь же и против лихоимцев»: «Сътворилъ есть нас изначала по образу Своему и подоюию; ниже бывших прежде, ниже просивших сие от Него, // но Сам по премнозеи благодати Своей привел от несущих въ бытие вся вкупѣ, после же всех благоизволилъ сътворити и человека по образу и подоюию Своему и его поставити над ними, аки князя и начальника, егоже ради и оградъ прекраснейшы, раемъ называти его обычаи есть Божественному Писанию, прежде съдела ему на лучшемъ месте всея земли, Едеме нарицаемом, светомъ выну осияваемом, да, в немъ въдворяся, блажено и безстрастно житие имѣть всегда» [127, с. 220]. Человек сотворен «от персти и души» [1, с. 36] и «аки Бог живяхъ житиемъ простымъ в божественномъ саде» [2, с. 435].

Как видим, в данном тексте Максим исходит из традиционного для христианской культуры библейского повествования (*Быт.* 1:26) о сотворении Богом человека по *образу* и по *подобию* Своему.

Образ и подобие. Концепт образа и подобия Божия в человеке есть базис патристической антропологии. Традиционно различаются понятия «образ» и «подобие»: «образ» — то, что было дано в самый момент его сотворения; «подобие» — *у-подоб-ление* Богу путем стяжания благодати.

Что же такое *образ* и *подобие* Божие в человеке? В ответе на этот вопрос в патристике не соблюдается консенсус: каждый автор мыслит в той культурной парадигме, к которой он принадлежит, озираясь попутно на социальную и политическую ситуацию родной ойкумены. Так, Александрийская школа усматривает образ Божий в человеческой душе (*ψυχή*), в ее высшей сфере — уме (*νοῦς*). Некоторые авторы обнаруживают образ Божий в свободной воле человека (*αὐτεξουσία* — слав. *самовластие*). Любопытно, что ориентальные христианские писатели, среди которых автор Макариевского

корпуса Симеон Месопатамский, не отличают *образа* от *подобия*, что вполне объясняется и языковым фактором: этих слов нет ни в еврейском, ни в сирийском, ни в армянском [56, с. 889]. Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 753), которому в этом вопросе наиболее близок Максим Грек, суммирует взгляды: «Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека *по Своему образу и подобию*. Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение *по образу* указывает на умственную способность и свободную волю, тогда как выражение *по подобию* означает уподобление Богу в добродетели, насколько это возможно для человека» [42, с. 157–158].

Отсюда начинается «условное», как утверждают христианские апологеты, разделение на дихотомию и трихотомию. Перечислим некоторых ранневизантийских авторов бывших дихо- или трихотомистами. Дихотомисты: Кирилл Александрийский (ок. 150 — ок. 215), Василий Великий (329–379), Григорий Назианзин, Иоанн Хризостом (350–407), Августин Блаженный (354–430), Иоанн Дамаскин, Иероним Блаженный (347–419/420). Трихотомии придерживаются Максим Исповедник, Никита Стифат (ок. 1005–1090), Каллист Ангеликуд, Григорий Палама и другие отцы-исихасты.

Причем старые семинаристские учебники по догматике традиционно всячески подчеркивают дихотомизм отцов Церкви, а их трихотомические мнения, идущие, между прочим, от апостола Павла, пытаются как-то невнятно объяснить (см.: 193, с. 444–445). Так, автор классического учебника по догматическому богословию (1895) митрополит Макарий (Булгаков) (1816–1882) пишет: «...Хотя древние учителя и нередко упоминают о духе, душе и теле в человеке, однако без строгой точности, не определяя, различают ли они душу и дух, как две отдельные части, или только как две стороны одной и той же духовной природы; и если некоторые даже ясно высказывали мысль о трех частях в человеке, то высказывали ее в качестве частного мнения, которое сами же изменяли в других местах своих сочинений» [193, с. 447]. Что, впрочем, объясняется историческими предпосылками — трихотомия стала вызывать у ортодоксов подозрение в неблагонадежности в связи с возникнове-

нием аполлинаризма и манихейства²⁷. Потому ни о какой «условности» речи быть не может, все намного серьезней и различие во взглядах более чем концептуально.

Нельзя с полной убежденностью сказать, был ли Максим Грек *дихотомистом* или *трихотомистом*, как то, например, однозначно предпринимает В. Шарапов [290, с. 30]. Он высказывает одновременно и те, и другие мысли: «от души и тела сложен сый человек» [3, с.43]; в другом же месте выделяет отдельно как «ум», так и «душу». Внутреннего противоречия между дихотомизмом и трихотомизмом у Максима Грека нет, так как дихотомизм выделяет одновременно ум, разум как высшую часть души²⁸. Архимандрит Киприан (Керн) (1899–1960) пишет по этому поводу следующее: «...В древнехристианской литературе не было такого схематического деления, то есть в христианской мысли древности не было двух друг другу противоположных школ или одно другого исключаящих течений. Спора дихо- и трихотомистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию. Такой спор является гораздо больше достоянием школьного богословия и исторический глазомер требует не переносить более поздних научных категорий на раннейшие» [167, с. 323]. Однако можно частично не согласиться с мнением ученого патролога. Как мы заметили выше со ссылкой на исследование В.М. Лурье, различное понимание, различное обнаружение образа Божия в человеке приводит к различным христологическим выводам.

Можно предположить, что Максим все-таки склоняется к трихотомическому пониманию человеческой природы, «естества»: «И якоже глаголемъ умъ, слово и духъ — едина душа трое, а не три души» [127, с. 187]. Подтвердить наше предположение также могут нижеследующие слова Максима Афонского. Образ Божий в человеке троичен: ум, слово и дух, так как триипостасен Сам Бог — Отец, Сын и Святой Дух: «Кроме бо ума, слова же и духа быти человек не может, аще верен, аще и неверен» [13,

²⁷ См. разъяснение этого вопроса в [190, с. 78].

²⁸ Современный ученый Д.И. Макаров признает архаичность парадигмы «дихотомия — трихотомия», говоря об ее неадекватности «в применении к исихастской антропологии» [197, с. 13–14].

с. 46]. Также укажем на суждение Максима, являющееся реминисценцией «Слова о душе» (V. 21–22) Никиты Стифата²⁹: «...еже по образу Божию создан есть человек, и рцем и по обещанию покажем единственное в Троицы Божество. Кое же се? Яве, яко душа нерожена убо есть по образу нерожденного Бога и Отца; слово же ея смысленно рожено, иже от нея рождается неизреченно и невидимо и несказанно и бесстрастно, по образу рожденного Сына, дух же не рожен есть, но исходит, везде обтекая и вся обзирая и невидим обвязая по образу пречистаго исходимаго Духа от Отца» [1, с. 269].

Можно указать еще на один возможный источник тринитарной интерпретации образа Божия в человеке, заимствованный Максимом Греком, — сочинение Григория Нисского «Об образе и подобии Божиим», в котором брат Василия Великого различает следующее: 1) первая человеческая семья (Адам, Ева и их сын) есть образ Отца, Святого Духа и Сына; 2) духовная часть человека состоит из души (ψιχή), слова (λόγος) и ума (νοῦς), что соответствует трем Ипостасям Пресвятой Троицы; 3) три силы души (разумная, желательная и раздражительная) символизируют Пресвятую Троицу [145, с. 298]³⁰.

В вычленении логосной, гневной и желательной (волевой) сил души Максим так же, как Григорий Нисский, Григорий Назианзин и многие другие христианские писатели, следует за Платоном («Государство», 439 b–444 a; «Федр» (253 d) [66, с. 212–219; 65, с. 162–163; 117, с. 250–251]³¹. Разумная, логосная сила души собирает, связывает в себе желательную и раздражительную силы. Раздражительная или яростная сила души с помощью специальной транс-

²⁹ Ср.: «Триипостасно Божество, в Отце и Сыне и Святом Духе поклоняемое; три части усматриваются и в сделанном с Него образе — человеке, который душой, умом и разумом поклоняется Самому создавшему все из небытия Богу. Итак, как те Трое по природе друг другу совечны и единосущны и существует Бог, нераздельно в трех Лицах различаемый, так и в образе Божиим по природе эти три части соединены и единосущны...» [60, с. 22–23].

³⁰ Сравните также деление у аввы Дорофея: [37, с. 213–214], Иоанна Кантакузина [40, с. 112].

³¹ Между прочим, в Топе различаются три основных уровня души: nefesh — начало, оживляющее тело через кровь; ruah — начало, связывающее высший дух человека с животной душой; neshama — начало, идущее от самого Первоначала [296, с. 57].

персональной практики должна позитивно проявиться в добродетели мужества, напрямую связанной и зависящей от нее. Добродетель мужества, полагает Афонец, есть апогей добродетели любви: «Чесо ради, о любезна ми душе, нелепно забвение творим славы и благодатей небесных венец, ими же Христос всех царь обещается венчати изящно храбствовавших на бесплотныя враги?» [2, с. 5].

Присутствие в каждом человеческом индивиде образа Божия позволяет Максиму прийти к выводу о холизме человечества вне зависимости гендерной, расовой или конфессиональной принадлежности. Всякий человек несет в себе образ Божий: «...Кто на земли не родивыйся, той безобразен быти не может» [13, с. 45]. Поэтому-то и поклоняются друг другу люди при встрече, так как «не плоти убо поклоняются, но образу Божию. Аще бы плоти поклонялися, то бы и всякому животному, сиречь коню, и волу, и прочим безсловесному естеству поклонялися, но сего ради от сих различни есмы, рекше вышии и честии сих, яко да образ Божий носим в себе и поклоняемся ему» [13, с. 46]. Эту мысль, нигде более не встречающуюся у других древнерусских мыслителей, мы бы сравнили со словами трактата «О свидетельстве души» Тертуллиана (ок. 160–220): «Душа сошла с небес не только для латинян или армян. Человек одинаков во всех народах, различны лишь имена; душа одна — различны голоса; дух един — различны звуки; у каждого народа свой язык, но материя языка всеобща» [75, с. 89]. Мысль эта, звучащая *по-гуманистически космополитично*, напрямую связана с догматикой иконопочитания, предполагающей «благоговейное отношение к образу Божию и в ближнем, и в себе самом», ведь «иконой Божества призван реально становиться каждый верующий и именно в качестве *живой иконы* прославлять Его» [105, с. 46]. В дальнейшем, будучи на Руси, Афонец в своих произведениях приходит к выводу о необходимости социальной справедливости, в чем несомненно сказывается влияние исихазма (Николая Кавасилы), а также европейского Ренессанса.

Идея богоподобия позволяет заявить Максиму о человеке как *венце природы* и конечном смысле космогонии: «...Много же разлукует скота неразумнаго человек, по образу Божию и по подобию Божию рукою создан бывый», — пишет древнерусский мыслитель [3, с. 73–74]. Наличием в себе образа Божия человек, полагает афонский монах, отличается от бессловесных, неразумных скотов,

животных, с которыми его все же роднит однородный состав тела. Даже все анатомическое строение человека напоминает о своем трансцендентном Источнике: животным «...свойственно есть всегда долу ницати и наполняти выну своя утробы прозябающих от земли былий; нам же... и сам образ тела прям предобрейше сотворен нарочитым хитрицем. Прочая бо боговидныя красоты твоя оставляю глаголати, имиже преукрашена если зело боголепне, яже довлеет уверяти нас небу быти нам отечеству и хвалитися самого вышняго Бога отца имети. Сего ради потщимся присно горе ума воздвизати, идеже Отец наш и жительство есть» [2, с. 6].

Вышеприведенные слова Максима являются реминисценцией из трактата Григория Нисского, позаимствовавшего в свою очередь у Аристотеля: «У человека стан прямой, лицо обращено к небу, и смотрит он горе, а этим означает его право начальствовать и царское достоинство. Ибо то самое, что из живых существ таков один только человек, у всех же прочих тела поникли долу, ясно доказывает различие в достоинстве преклонившихся пред владычеством возвысившейся над ними власти. У всех прочих передние члены суть ноги, потому что согбенное имеет нужду в опоре» [27, с. 91]. Сравним со словами Лактанция: Бог «дал вам лицо, обращенное ввысь, а вы склоняетесь к земле; возвышенные души, устремленные вместе с телами к Отцу вашему, вы сгибаете к долу, будто бы досадуя, что не рождены четвероногими» [55, с. 113], а также с противоположным пассажем из «Диоптры»: «...Стареющие некоторым образом сгорбливаются, — показывая, что мы отходим в землю» [36, с. 222]. Если посмотреть вглубь веков, то подобное находим у Платона: «...ибо голову, являющую собой наш корень, Божество простерло туда, где изначально была рождена душа, и через это оно сообщило телу прямую осанку» (Тимей. 90) [66, с. 497].

Человек как микрокосм. В сочинениях Максима встречается древнее представление о человеке как микрокосме (микроκόσμος), уходящее глубоко корнями в античную философию Демокрита (460–370 гг. до н.э.), Гераклита (544–483 гг. до н.э.), Анаксагора (500–428 гг. до н.э.), стоиков и прежде всего — Платона.

Человек заключает в себе космическую гармонию. Человек есть микрокосм, соединяющий в себе миры интеллигибельный и чувственный, которым он принадлежит по природе (душой и телом) и охватывает своими энергиями (умом и чувством). Каждая

сила души человека должна находиться в гармонии с чувствами тела и его органами. «Человек сложен есть от земли и огня и воздуха и воды...», — приводит Максим в качестве примера утверждение Аристотеля (Физика, I, 6), которое, судя по всему, разделяет [3, с. 47; 22, с. 73–74]. Параллелизм идеи микрокосма и макрокосма позволяет установить соответствие частей человеческого тела с частями универсума и природными явлениями.

Понимание человека как микрокосма выражено Максимом в образе зеркала — души-микрокосма, заимствованного им из сочинения «Об устройении человека» Григория Нисского (ок. 335–394): «Зерцало изоржавшее толстою грязью, никак же противу блещетя солнечным светом, и душа повинующися гнусным плотским страstem, не приемлет лучи света нетленного. Сего же лишася ничим же разликует от бессловесных скот; души бо словесней красота есть божественное рачение» [2, с. 11]. В другом месте Максим, сакрализируя нарождающуюся монархию, говорит, что великий князь Московский Василий III Иоаннович (1479–1533), «...яже всех древле царствовавших велемудрых мужей добродетелей съвършеннейше истръгша, их же акы и в некоем зеркале светлейшем в себе показывает, отсюду убо благочестием чистым и правдою облистася...» [15, с. 152–153]. Сравним текст Максима с оригинальным текстом Григория Нисского: «Поскольку прекраснейшее и превосходнейшее из всех благ есть Само Божество, к Которому устремлено все вожделевающее Прекрасного, то мы утверждаем поэтому, что и ум, как созданный по образу Наилучшего, пока, сколько можно ему, причастен подобия Первообразу и сам пребывает в красоте; если же сколько-нибудь уклонится от этого подобия, лишается красоты, в которой пребывал. А как, по сказанному нами, ум украшается подобием Первообразной красоты, подобно какому-то зеркалу, которое делается изображающим черты видимого в нем, то соответственно с этим заключаем, что и управляемое умом естество держится его и само украшается предстоящей Красотой, делаясь как бы зеркалом зеркала, а им охраняется и поддерживается вещественное в том составе, естество которого рассматривается» [27, с. 100–101]. Образ зеркала встречается также у Григория Назианзина и Макария Египетского/Симеона Месопотамского (ок. 300–391). Вероятность того, что идею о человеке как микрокосме, заключающем в себе малый мир в большом, Максим Грек, заимствовал у Григория Нис-

ского (ок. 335–394) и Максима Исповедника (ок. 580–662), подтверждает следующий факт. Для Григория Назианзина (ок. 330–390) человек есть макрокосм, заключающий в себе материальную и духовную реальность, в то время как мир есть микрокосм, заключающий в себе лишь материальное бытие [145, с. 298].

Душа есть прежде всего витальное начало — «...словесна и бессмертна есть, сила сущи мыслена, животворящи и правящи берненное сие и тлимое одеяние свое в елкийи время пустится ей от обоя создавшего вселится в нем; разлучена же сего содетелевым велением перстное убо сие жилище оставися прочее без дыхания, и по малех днех смердяще и омрачивше, увы, и червми изъядено бысть, а сама отведется в неже будет предуготовавши себе жилище... » [2, с. 177–178] и «житие наше абие оскуде, изшедшей оживляющей тело наше души» [2, с. 185]. Душа сотворена «еси была и мыслена, и выну бестленна и познания вся первообразнаго своего, аки Его сущи образ, носищи в себе», чем она стоит «выше... бессловесных естества» и бывает «святейший дом... Вышняго» [2, с. 8].

Своей *духовной* составляющей человек как зеркало отражает Бога. Здесь также присутствует трихотомия Максима; ясно, что когда он говорит о душе и об уме, речь идет об элементах человеческой личности. По структуре человеческая личность отражает структуру Бога как Абсолютной Личности, причастна Ей. Опять же это наследие неоплатонизма, подвергшееся переработке в христианской философии. *Однако есть сущностное различие между эллинским и христианским пониманием микрокосма — это ипостась.* Если в античной философии человек рассматривался лишь как частица Космоса, как микрокосм, то христианская религиозная философия усиленно разрабатывает *концепцию ипостаси, приобретающую в Средневековье, как и концепция богоподобия, важное идеологическое и социальное значение, ибо с ипостасью тесным образом связана свобода воли человека.* «В XII в. осознание "богоподобия" человеческой природы породило взлет средневекового гуманизма. Это был активный гуманизм, проявивший себя во всех сферах деятельности средневекового общества, начиная с подъема экономики и кончая высочайшими достижениями в области культуры и духовной жизни. Человек — микрокосм, зеркало, Церковь — мистическое тело, общество — человеческое тело, пляска смерти, символы социальной иерархии (одеяния, меха, гербы) и политической

организации общества (символы власти, знамена и орифламмы, церемонии инвеституры и торжественные въезды королей) — вот великие "образы", созданные Средневековьем», — пишет крупнейший историк Жак Ле Грофф (Jacques Le Goff) [181, с. 10]. Идею микрокосма в патристике невозможно рассматривать вне связи с концепцией ипостаси.

Райская природа человека. «Бе убо бе,— говорит Максим Грек, — егда свободни бехомъ азъ же и ты отъ сихъ страстей, и житие безмолвно и тихо имехомъ отнюдь, высокими и чистыми мыслями самехъ насыщаеми божественныхъ рачений, ни тщею словою волнуеми, ни прением, ни завистию губительною, ниже гордостию, но простым и беззловивым и единовиднымъ мудрованиемъ, выну зряще выспрь желаниемъ совершеннаго блага» [2, с. 33]. Человек пребывал в «безстрастей жизни и божественном вдохновении» [2, с. 58].

В самом человеке, в его душе как отпечатке Божественного Первообраза, заложена потенция к *богопознанию*. Однако в результате комической драмы, о которой нами будет сказано в свое время (§ 1 гл. 2), произошла деформация человеческой природы.

Человек обладал иной природой, или, выражаясь языком патристики, пребывал в райском, первозданном состоянии. Под райским человеком, Адамом, принято иметь в виду не конкретного индивида, но все человечество как род, как некое родовое единство. Конечно, трудно не обнаружить в подобном родовом понимании Адама, особо актуализированном во времена христологических споров, влияние Аристотеля. Говоря феноменологически, в райском состоянии сознание человека, его Я не было расщеплено ни внутренне, ни внешне. Человек не находился в противоречии с самим собой. Собственно онтологическое положение человека как микрокосма и есть райское состояние.

Человек *не обладает автономным бытием*. Как у *существа теоцентрического*, природа его иконична, потому и познание обусловлено этой иконичностью. Человек рассматривается Максимом Греком, как и почти всей восточной патристикой, динамически: он не был сотворен совершенным и завершенным. Это несовершенство, незавершенность, промежуточность предполагает свободное

соучастие человека³². Бог как «Премудрый Художник» (выражение встречается также у Григория Паламы) не даровал сразу человеку духовное совершенство, «совершенное преуспевание» по двум причинам: 1) чтобы Адам «да не преумножением славы вознесен быв, изгнан будет до конца божественныя любви»; 2) чтобы «да и желанием крайнего блага, больша выну тщится получитьи е чисте» [2, с. 54]. В последнем пункте как раз и заключается высший, телеологический смысл свободы воли человека. Тезис, встречающийся в теологии паламизма [204, с. 190]. Для подтверждения данного тезиса об отсутствии у первого человека духовного совершенства, Максим ссылается на то, что он «еже не возможи надолго соблюсти ему божественную заповедь», ведь «твердое веры совершено имел бы, имел бы убо и твердое преснеяние. Отроде бо веры разумъ есть, якоже яве глаголет Исаино мудрое речение: *аще не верите, не имате разумети (Ис. 7:9)*» [1, с. 54–55]. Поэтому Я. Пеликан (1923–2006), говоря о раннехристианской антропологии, обнаруживает дилемму: либо свобода воли и ответственность, либо учение о первородном грехе и детерминизм [222, с. 267]³³.

³² «Самой важной стороной греческой святоотеческой антропологии, которую византийские богословы на протяжении всех Средних веков полагали чем-то само собой разумеющимся, была концепция, суть которой в том, что человек не есть некое автономное бытие или существо, но что его истинная человечность реализуется лишь тогда, когда он живет в Боге и обладает божественными качествами. Для выражения этой идеи разные авторы пользуются многообразными терминологиями — оригенистской, неоплатонической, библейской; однако налицо существование общего согласия насчет сущностной открытости человека, то есть общепринятой была концепция, не вписывавшаяся и не вмещавшаяся в западные категории природы и благодати... Понимание человека как некоторого открытого бытия, природно обладающего в себе божественной искрой и динамически ориентированного на дальнейший прогресс в Боге, чревато прямыми последствиями для теории познания и, в частности, для теории богопознания. Западная схоластика полагала, что это знание (и познание) опирается на предпосылки, данные в Откровении, то есть должно обращаться к Писанию либо властям церковным, а уж исходя из этих предпосылок, как базиса, можно развивать познание человеческим разумом, сообразно принципам аристотелевской логики» [204, с. 246].

³³ Впрочем, эта проблема позволяет А. Камю (1913–1960) в работе «Миф о Сизифе» прийти к следующему выводу: «Проблема "свободы в себе" лишена смысла, ибо она на свой особый лад связана с проблемой Бога. Чтобы выяснить, свободен ли человек, необходимо выяснить предварительно, может ли быть над ним хозяин. Особая абсурдность этой проблемы имеет своей причи-

Смысл *человеческого существования*, согласно Максиму Ватопедскому, объясняется его соотнесенностью с трансцендентным Первоначалом. Поэтому вопрос познания есть, в первую очередь, вопрос *гносиса* Абсолюта, Первосубстанции. Цель человеческого существования в *познании* Абсолютного Первоначала. Этим объясняется следующая мысль Иоанна Дамаскина (675–753) о ценности познания в трактате «Источник знания»: «Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма. Ибо как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума. Неразумным существам свойственно незнание, разумным — познание. Поэтому, кто, будучи от природы способен к познанию и ведению (*ἐπιστημονικός*), не имеет его, тот, хотя он от природы и разумен, тем не менее по нерадивости и слабости души бывает хуже неразумных. Под познанием же я подразумеваю истинное познание сущего» [42, с. 55].

Ум. Уже ранние христианские мыслители задавались вопросом: «чем же человек отличается от других живых существ?» и приходили практически к одинаковому выводу. (Что не мудрено, ведь их размышления зиждились на библейском повествовании вперемежку с наследием платонизма и гностицизма). Ориген, к примеру, пишет: «Человек любит жизнь, будучи убежден, что существо разумной души имеет некоторое сродство с Богом, потому что и Бог, и душа разумны, невидимы и бестелесны, как это с несомненностью показывает разум. Иначе зачем Создатель наш, Бог, вложил бы в нас стремление к богопочтению и богообщению? Ясно, что как каждый член нашего тела имеет сродство с тем, для чего он устроен, например, глаз — с видимыми <предметами>, уши — с тем что подлежит слуху, так и ум <имеет сродство> с мыслимым и с Самим Богом, Который выше мыслимого» [74, с. 339]³⁴.

ной то обстоятельство, что само понятие, делающее возможной проблему свободы, вместе с тем лишает ее всякого смысла. Ибо перед лицом Бога существует не только проблема свободы, сколько проблема зла. Известна альтернатива: либо мы не свободны и всемогущий Бог несет ответственность за зло, либо мы свободны и несем ответственность сами, а Бог не всемогущ» [160, с. 51–52].

³⁴ Можно предположить, что Максима Афонского не обошло стороной наследие Оригена и Евагрия (ок. 345 — ок. 399). У него, в частности, можно обнаружить элементы доктрины о «падших умах»: «...И прежде *солнечные мысли*

Ум (νοῦς, λογικόν, intellectus) есть место пребывания Бога, это «умное око» души, узревающее Бога. Ум, утверждает Максим Грек, есть «главнейшая часть души», «мысленный куколь внутреннего человека» [4, с. 142]; «мысленные очи» [6, с. 180]. Человек «...и пепел бо еси и брение измочено малою водою; аще и божественъ некий въ тебе умъ сокровень есть, якоже бисер въ раковине...» [4, с. 142]; мысленные очи [6, с. 180]. Человек ...и пепел бо еси и брение измочено малою водою; аще и божественъ некий въ тебе умъ сокровень есть, якоже бисер въ раковине... [1, с. 437], — так категорично, с аллюзией на афинского драматурга Менандра (291–342 до н.э.), заявляет Максим. Ум, полагает Афонек, есть «царь» (βασιλεύς), «искусный кормчий», управляющий психосоматическими процессами организма человека: ум «чюдо бо немало держить мысли моя (души. — К.К.), како ты бо аки властель некий, от твоего Содетеля уверен быв, вся живородительны силы моя и самую крайнешую телеси часть держа, аки добръ некий царь твердаго града, отнюду же, аки некий кормчия искусень, все тело правишь благохитренными твоими умными мановении. Таже аки конник низвержен свирепыми конми и победы лишается, многажды мрачною некоею обеджим страстию, или завситию губительною, или гневом или скорбию, абие весь смутился еси зело и люте печалуеши...» [2, с. 52–53]. Сравним с Иоанном Дамаскиным, который пишет: «...Поскольку мы живем не одной душой, но душа наша, как бы сокрытая завесой — плотью, имеет наподобие ока — видящий и познающий ум, воспринимающий познание и ведение сущего...» [42, с. 55].

У Максима выражение «омрачение умных очей» [4, с. 278], как и само понятие «умные очи», «мысленные очи» [3, с. 251], было воспринято, по всей видимости, от Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Встречающийся у многих отцов Церкви (Климент Римский, Ориген, Максим Исповедник и другие), образ «*очей сердца*» или «*очей души*» символизирует духовное зре-

(курсив наш. — К.К.), по подобию скот к земли пригвожденныя не похвально, воздвижуше, увещавше нерадети убо вседушьню всех вкупе тлеющих красных земельных, всею же и мыслию желати единых вечных, на небесех имеющих всегда мысли своя, и тщатися внутрь быти Божественныя славы...» [1, с. 147]. Встречаются пассажи о «живущем» в душе «естественном свете» [4, с. 13] или «света словеснаго, исперва въсажденнаго въ человеке естестве...» [15, с. 152].

ние. Этот образ в связке с *христологией* приобрел важное значение (об этом мы скажем в свое время во 2-й главе), ибо с теофании Иисуса открылись очи духовные и настала возможность богопознания³⁵. Далее, в том числе и у Максима Грека, этот образ разовьется в отдельную тему о «Солнце Правды», на которой мы остановимся ниже. «Умные же очи умного сердца // и освещаться должны умным светом»; «имеющий слепое око души омрачен телом и действии, и духом он почти омертвевший», — пишет Симеон Новый Богослов (942–1022). Псевдо-Дионисий Ареопагит в сочинении «О небесной иерархии» говорит, что «очи ума» способны воспринимать «высший и первоначальный Свет Богоначального Отца».

Из других слов Максима следует вывод, что ум есть элемент души, равно как и слово: «...ни Бог бо будет лишаем равносильных Слова и Духа же и Себе единосущных, якоже ни солнце теплоты и лучи кроме, и словесна душа и слова лишена» [1, с. 57]. Связано это с тем, что в греческом языке «ум» также передается термином λόγος (лат. oratio, ratio), которое полисеманлично и может употребляться как в значении «слово», «речь», «разговор», «беседа», но и «разум», «разумное основание», «причина», «рассуждение», «мнение», «предположение», «понятие», «смысл» [320, pp. 807–811]. «Слово» понимается как проявление ума, разума. Как пишет Иустин Философ, произнося слово, мы рождаем его, но через отделение, так как сама мысль не уменьшается в нас. Также на греческом λόγος означает не только «слово», «речь», «разговор», «беседа», но и «разум», «разумное основание», «причина», «рассуждение», «мнение», «предположение», «понятие», «смысл».

Ум как «духовное разумение»³⁶ следует отличать от дискурсивного мышления, или рассудка (διάνοια, ratio), сфера познания

³⁵ «Да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, даст вам духа премудрости и откровения, в познание его, просвещенна очеса сердца вашего, яко уведети вам, кое есть упование звания его, и кое богатство славы достояния его во святых» (Еф. 1:17–18).

³⁶ «Аще бо о чувственных или зрении (здесь и далее курсив наш. — К.К.) или дель требуем бывшим въ искусстве сих и ухо им поведующим сладце приложим, множае паче и о божественных и разумных лепо нам творити сие, поелику высочайша многа божественнаа человеческих суть и чувственных разумнаа», — пишет Максим Грек [15, с. 154].

которого — эмпирический мир³⁷. Ум и рассудок последовательно различаются в античности, а затем и в христианской философии, как *созерцательная* — разум и есть созерцание (одновременно постижение предмета мысли в мысли через их совершенное отождествление); *дискурсивная* (имеющая дело с последовательностью сознательных актов) способность. Соответственно этому разделению Плотин (205–270) различает два вида самопознания: *разумное* и *дискурсивное* («Энеады», V, 3, 4) [67, с. 65–66]. «Наивысшая из всех познавательных способностей — *νοῦς*, ибо он в наибольшей мере причастен бытию, он и есть само бытие, само чистое мышление, идеальный космос объективных телосов-целей, — только в разуме и для разума выполняется тождество бытия и мышления» [217, с. 208]. Как полагают неоплатоники, ум способен трансцендировать за пределы чувственного опыта, ограниченного тем, что воспринимают органы чувств. Согласно Аристотелю, ум — это высшее, что есть в человеке; это мыслящая часть души, не имеющая отношения к органическим функциям. «...Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету... И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (Аристотель «О душе». III, 5) [22, с. 435–436]. По мнению некоторых исследователей, *νοῦς* стал соотноситься с умом духовным, а *διάνοια* — с умом душевным начиная с Посланий апостола Павла [93, с. 226]. В концепте «ум» очень четко выражена мысль о том,

³⁷ А.С. Позов (1890–1984) суммирует, говоря следующее: «Душевный ум в своем теоретическом или познавательном аспекте проявляется в дискурсивном мышлении и у различных субъектов эта умная сила души подвержена значительным индивидуальным колебаниям. Духовный ум, нус, интеллект, находится в зачаточном, латентном, недейтельном состоянии и проявляется лишь урывками в интуитивном мышлении. Яркие примеры этой деятельности духовного ума в виде научной, философской, технической, художественной и религиозной интуиции дает Джемс. Духовный ум достигает своего полного развития в религиозной аскезе и медитации, проявляясь в созерцании и экстазе... Как первая сила духа, ум занимает исключительное иерархическое положение в тримерии человека. Этим он обязан своей божественной природе и близостью к Богу» [230, с. 84].

что быть человеком — значит быть Я, которое является субъектом своей воли и действия.

В итоге патристика приходит к выводу, что с помощью ума человек обретает опыт гносиса, познания Бога, а с помощью рассудка излагает результаты этого опыта.

Теперь логичным будет перейти к рассмотрению вопроса о *свободе воли и выбора*. Сразу определимся с концептами «воля» и «свобода». В Новоевропейской традиции под «волей» понимается способность человека определять себя к достижению известной цели, воля подразумевает способность представлять некоторые объекты в качестве достойных стремления. Под «свободой» понимается совокупность гипотетических условий, при которых решение и действие «зависят от» субъекта, то есть не детерминированы внешней по отношению к ней причинностью. «Понятие "свобода" может, следовательно, выражать специфические условия существования самой воли, что в новоевропейской традиции передается понятием "свобода воли". Для всех трех понятий весьма важен нравственный аспект их значения» [263, с. 9].

Тема свободы воли человека, как антропологическая проблематика, в произведениях Максима наитеснейшим образом взаимосвязана с другой антропологической проблематикой, касающейся амартологии, — принадлежности или непринадлежности человеческой природе наследственного греха и тления (смерти). На этом мы остановимся ниже (§ 1 гл. 2), здесь же коснемся лишь некоторых принципиально важных моментов, касающихся амартологии. Тема свободы воли человека является **ключевой и связующей в антропологических воззрениях Афонца**: «Явьствено убо, яко самовластенъ сый и самоизволень созданыи человекъ по образу Божию. Ему же аще самоизволне мысль свою приложить, никто же убо его удобъ отторгънет от избраннаго, дондеже сам паку // волею услабить, невидениемъ благаго себе осудивъ» [15, с. 279].

Причиной обращения к теме самовласти послужила антиастрологическая полемика³⁸ на Руси, в которую оказался вовле-

³⁸ Астрология и различные виды мантики приобрели к началу первой половины XVI в. на Руси достаточно большую популярность. Распространению астрологии на Руси конца XV в. способствовала эсхатологическая ситуация ожидания скорого конца света (об этом нами будет сказано ниже в § 4 гл. 1). Аст-

рологическая литература, привезенная из Западной Европы и местного производства, пользовалась, по свидетельству современников, необычайно большим спросом. Утверждение, что на «торжищах» в больших количествах желающим продавались различные «Астрологии», «Альманахи», «Звездочетья», «Планидники», «Беги небесные», «Рафли», «Громники», «Молиянники», «Лопаточники», «Лядники», «Метания», «Сонники», «Мысленники», «Ухозвоны», «Воронोगраи» и масса подобной литературы, в современной науке признано преувеличением. На Руси астрология нашла своих последователей, из которых наиболее известны немец Николай Булев и дипломат, писатель Ф.И. Карпов (ум. до 1545). Помимо критики астрологической доктрины, Максим выступает также против веры в Судьбу (лат. *fortuna* — случай, встреча от *forte* — случайно, нечаянно, может быть), которая получила популярность в Западной Европе. Астрология явилась одним из продуктов, одним из проявлений веры в Судьбу, поэтому критика афонским монахом астрологического учения и веры в Судьбу идет одновременно, без какой-либо видимой демаркационной линии. Многие авторы западноевропейского раннего Средневековья использовали латинские (*Fortuna* и другие) и местные термины, обозначающие Судьбу, как синонимы терминов «Предопределение». Так, Северин Боэций (ок. 480–525) предпринял попытку обосновать существование Судьбы как подчиненного по отношению к Божьему Предопределению начала. По мнению Боэция, дары Фортуны — это то, что мы получаем не столько по заслугам, сколько в силу обстоятельств. В эпоху западноевропейского Ренессанса известный итальянский гуманист, глава школы итальянских перипатетиков, комментатор Аристотеля, Пьетро Помпонацци (1462–1525) в трактате «О Фатуме, свободе воли и Предопределении» возвращается к позднеантичным, в духе позднего стоицизма представлениям и объявляет Бога безличным Началом, совпадающим с Фатумом (лат. *fatum* — рок, предопределение, судьба). В западноевропейской средневековой и особенно в ренессансной литературе и иконографии получает широкое распространение образ Судьбы (Фортуны), стоящей на шаре (в знак ее неустойчивости), сада Фортуны, мельницы Фортуны и особенно вращающегося колеса Фортуны, несущего точки обода то вверх, то вниз (с широким спектром импликаций от солярного символа до орудия смерти). Этот универсальный образ воплощал собой космический порядок [319, с. 474]. Максим Грек упоминает об изображении Фортуны, стоящей на шаре: «Вышеупомянутые же последователи безумного учения о счастье, при ногах Царя всех Иисуса изображают образ Фортуны — баснословной богини счастья, в виде женщины, которая колесом возводит одних снизу-вверх, а других спускает сверху-вниз...» [5, с. 53]. Не без его идейного содействия Собор Русской Церкви 1551 г., известный как Стоглавый собор, в своих канонах объявил книги по астрологии, мантике и апокрифы отреченными и еретическими и постановил: «а которые люди отныне и впредь учнут таковая еретическая книги держати и чести или начнут иных прельщати и учити и потом обличени будут, и тем быти от благочестивого царя в великой опале, а от святителей по священным правилам вконец во отлучении» [72, с. 309]. Подробнее см.: гл. 2 «Выступления

чен афонский монах и в ходе которой в целом цикле произведений, концепция закалилась: в его трактатах вырабатывается специфичная терминология для обозначения необходимости («нужа», «понужение»), свободы воли и выбора («самовластное свобожение ума», «самоластие добродетей и злобы»; «изволение» (или произволение) душ наших», «самовластье») [252, с. 232]. В контексте полемики была использована теодицея, впервые разработанная восточными и западными отцами Церкви (Василием Великим, Исидором Пелусиотом, Иоанном Дамаскиным и Августином Блаженным), которую Н.В. Синицына называет «этическим вариантом теодицеи» и авторство почему-то приписывает исключительно Максиму [253, с. 168–169]. Таким образом, волюнтаристский аспект и теодицея являются специфичными чертами антиастрологической полемики Святогорца, которая отличает ее от подхода к проблеме древнерусских писателей, ставящих акцент на историческом и эсхатологическом факторах [179, с. 168].

Астральный детерминизм включает в себе так называемую этику космической телеологии, согласно которой все в мире подчиняется законам Вселенной, в том числе и мораль. Человек не ответственен за свои поступки, ибо они совершаются против его воли и от него не зависят [226, с. 117]. Звезды оказывают на человека свое влияние — влекут или к добру или ко злу. «...Егоже что ино можетъ быти бесу угоднейгее или приводительнее къ погибели человекомъ. — восклицает Максим Философ. — Аще бо благопоспешно живутъ, счастию благодарствують, а не Богу; аще ли же пкаи зли дние имъ настануть, звездамъ укоряють, себе же николиже, сего же кроме несть возможно прияти своих греховъ оставление. Но еще и всякия злобы невиновна беса являютъ, имиже зле мудръствують. Аще бо Аррисъ, якоже они глаголють, гордыхъ и душегубцовъ, а Ермисъ татиа и льстивныя творять, блудники же и студодея и прелюбодея Афродита, а Кронъ гневливыхъ и губительныхъ и памятозлюбивыхъ, а прочая злобы составляютъ прочии планиты сходяще знаменми, яже о зодийскомъ крузе, ни едины убо злобы бесъ виновень будетъ, по ихъ злоумию, и прочее разрешися

Максима Грека против астрологии в контексте идейной борьбы последней четверти XVI века» диссертации В.Ю. Крутецкого «Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века» [179, с. 160–178].

вся всякого оглаголения. И аще сия сице, никтожек прочее да молитствует избавитися многих того губительных сетей, но на звезды поревающия его и не хотяща къ всякой злобе да молится Богу. На что же и постъ и бдение, аще и не хотя кто нудится звездами къ плотскиѣ студодееяниемъ; на сущую бо во власти моей злобу, а не сущую въ воли моей, прияхъ сия отъ Бога оружия истребительна» [2, с. 81–82]³⁹.

Далее, согласно Максиму, астрологический детерминизм в своем отрицании и принижении роли свободы воли человека доходит до клеветы на Бога, так как складывается следующая картина: человек подвержен влиянию планет, влекущих его против воли или к добру, или ко злу; поэтому он не подлежит ответственности за свои поступки и действия, за свои мысли; а раз планеты сотворены Богом, то это значит, что Бог и является причиной и источником зла, присутствующего в мире. «Ибо злотворные звезды, — говорит Василий Великий, — причину своей злотворности перенося на Творца своего. Если зло им естественно, то Создатель — творец зла. А если они делаются злыми по произволению, то... они суть живые существа, одаренные произволом, предающиеся непринужденным и свободным стремлениям» [23, с. 108]. Поэтому в «Беседе души с умом» Максим Афонский устами Ума называет астрологию «ложной верой» — «хитростью диавола», которую тот «три некая отгуду ухищрения скверны къ погибели без ума повинующихся ему, да не виновна и подателя всех благих единаго преблагаго и преправеднаго естеством, иже и обетованием божественныхъ благъ и прещением нескончаемыхъ и страшныхъ мукъ и отъ всякия злобывозбращающаго насъ и подвизающа къ непорочному и боголепному житию, тшася, всескверный, зело безбожно, всякия злобы показати виновна человекомъ звездными насилии и далече отъ себе отмещеть, еже отъ всехъ человекъ глаголатися виновну быти ему всякия злобы, и да повинующихся без ума сему душетленному и нечестивому учению, всегда содержать в делании беззаконныхъ дель. Тем же мнети, крепко быти себе окорманнымъ звездными насилии...» [2, с. 59–60].

В своем варианте теодицеи детерминизму астрологической доктрины Максим Грек противопоставляет индетерминизм визан-

³⁹ Ср. со словами Исидора Пелусиота [45, с. 157].

тийской философии, утверждая свободу личности от предопределения природой, от предопределения условиями среды, от собственного прошлого и прочего: «...яко убо не звездъ и зодий и планитовъ обношений и сложений, ниже колесомъ счастья некоего, яже о нас правятся и бывають, но, самовластиемъ почтени бывше изначала отъ создавшаго насъ, мы сами и властели есме своихъ помысль и дель благихъ и злыхъ» [1, с. 310; 226, с. 118].

А.И. Иванов указывает на то, что Максим обращается к проблеме свободы воли благодаря Савонароле, не до конца аргументируя свою позицию [137, с. 22], тем более что тема свободы воли рассматривается у Афонца более остро, чем у его гипотетического учителя. Говорить о влиянии европейского Ренессанса на взгляды зрелого Максима (Триволиса) о «самовласть» также не представляется возможным⁴⁰. Афонский монах весьма далек от антропоцентризма, в частности, Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494) с его концепцией метемпсихоза: «Тогда согласился Бог с тем, что человек есть творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: "Не даем тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных Нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты сам предпочтешь. Ты сможешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться

⁴⁰ Хотя Н.В. Сеницына, сопоставляя толкование различных фрагментов Второзакония у Эразма Роттердамского, Пико дела Мирандоллы и Максима Грека, полагает, что «такое сравнение является корректно, поскольку прп. Максим, возможно, был знаком с речью Пико, посвященной этому толкованию, так как жил в Италии в замке племянника Мирандоллы в период, когда речь была опубликована». Далее исследовательница приходит к выводу: «Сопоставление этих толкований дает возможность выявить различие в трех концепциях человека, обозначенных автором как католическая, гуманистическая и православная» [259].

по велению своей души и в высшие божественные". О, высшая щедрость Бога Отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет!» (Речь о достоинстве человека. 16, 17) [76, с. 215–216]. Афонец, отдавая дань византийской традиции, в вопросе о «самовластье» опирается в первую очередь на «Источник знания» Иоанна Дамаскина и на доктрину Максима Исповедника о свободе воли и о «безукоризненных страстях» [290, с. 24]⁴¹.

Немного забегаая вперед, выделим некоторые важные особенности.

Во-первых, *самовластие, согласно Максиму, есть атрибут ума* (о том же говорит и Иоанн Дамаскин) [5, с. 400]. Это согласуется со взглядами апостола Павла, который считал, что *νοῦς* есть настроение мысли, направление воли, намерение; это мышление, направленное «на что-то», составляющее план действия и что самое главное это подлинное Я человека в отличие от его *σῶμα*. «Именно это Я есть понимающее Я, которое слушает оглашаемую в законе волю Бога, соглашается с ней, усваивает ее. Не есть то Я, которое является субъектом для "воли"... , направленной на *καλόν*

⁴¹ Для более ясного понимания проблемы свободы воли человека в восточной традиции, пространно процитируем слова И.Ф. Мейендорфа: «...Греческая патристическая традиция не считала человека самостоятельным, автономным существом; греческие отцы полагали участие в божественной жизни неотъемлемой составляющей человеческого естества. Но поскольку человек создан свободным, очевидно, что не может быть речи о каком-то противопоставлении, вроде того, что бытует в теологии Запада, между благодатью и свободой. Как раз напротив. Человек обретает подлинную свободу только в Боге, когда, Духом Святым он освобождается от причинных связей и прочего детерминизма, присущего тварному и падшему бытию, и получает право делить с Богом власть над творением. Такой подход к свободе чреват ключевой важности следствиями для отношения человека к Церкви, а также для личной и общественной этики. С одной стороны, налицо предпосылка, означающая, что нигде, кроме как в общине Церкви с ее таинствами, невозможно достичь воистину освобожденной божественной жизни. С другой стороны, весь подход к спасению человека остается зиждящимся на личном, ответственном и свободном переживании Бога... Царство, которое грядет, уже реализуется в церковных таинствах, но каждый отдельный христианин призван дорасти до него и вращать в него, прилагая свои собственные усилия и пользуясь своей богоданной свободой в соработании Духа» [205, с. 301].

или αἰσφον, но "деланию" этого препятствует грех, живущий в членах» [93, с. 77–78].

Во-вторых, **воля человека, по мысли Афонца, может свободно ориентироваться как на доброе, так и на злое**: «Достоинство самовластья состоит в том, что воле каждого человека лежит: обращать или не обращать себя к добрым делам» [5, с. 232]. Но самое интересное наблюдение, сделанное исихастами, а вслед за ними и Максимом, то, что **воля может осуществляться бессознательно, не проникая в сферу сознания, и невозможно избежать всех помыслов⁴², приходящих в сознание из вне. Здесь-то и должен проявить себя ум как высшая духовная субстанция в человеке**. Ум может противостоять помыслам, «отсекать» их. Для этого ум должен быть получить *волевою* санкцию со стороны человека на приоритетное положение в человеческой структуре. Так возникает необходимость в специфической трансперсональной практике с целью организации ума и воли. Таким образом, **инновационным оказалось то, что воля стала связываться и соотноситься с волей человека**, а не с какими-либо космическими силами или природными явлениями. Человек перестал пониматься как беспомощное космическое существо, чья воля аннигилирована, тотально раздавлена бытием. Человек есть существо самостоятельное, наделенное свободной волей, имеющее свое Я.

В-третьих, Афонца настаивает на **синергизме божественной (божественной благодати) и человеческой воли**, в котором воля божественная асимметрична (первична) по отношению к человеческой. В этом он также следует византийской традиции. Византийская антропология в доктрине о свободе воли человека опирается на синергизм (συνεργία — *со-действие, со-работничество*) — догматическую теорию, согласно которой человек призван сам содействовать, со-работать своему исправлению и спасению; это есть добровольная согласованность Божественной и человеческой воли⁴³. Принцип синергии стал керигмой ортодоксальной теологии [280, с. 132–133].

⁴² О «прилоге» (προσβολή) и воле речь пойдет ниже в § 1 гл. 1.

⁴³ См.: «...Никогоже нужею или силою привлечь Христос, но имеяй усердие много и тепло...», — пишет Максим [1, с. 264].

Тело. У Максима можно также встретить два одинаковых, казалось бы, по звучанию, но разных по сути концепта «тело» и «плоть».

Термин «прах» в Библии обозначает то вещество, из которого составлен человеческий организм, вне его связи с душой. Например, в этом смысле оно употреблено в Торе о сотворении человека: *«И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт.2:7)* [183, с. 40]. Этот термин прилагается к обозначению трупа умершего, лишенного живительной силы и вследствие этого разлагающегося на составные части (*Еккл.12:7*). В слово «прах» в Библии не вкладывается какого-либо этического значения, хотя оттенок некоторого пренебрежения, безусловно, присутствует. «В широком смысле "прахом" иногда называется и весь человек, с душой и телом: *Авраам сказал в ответ: вот, я решил говорить Владыке, я прах и пепел (Быт.18:27)*. В этом случае как бы забывается о высшей стороне человеческой природы и обращается внимание исключительно на то, что по всему телу человек *в прах истлевает*, как червь, произойдя из земли и возвращаясь в нее. Иначе говоря, словом "прах" обозначается синтез тех элементов, из которых состоит человеческое тело, вне их связи с одушевляющим их началом. В этом понятии подчеркивается как существенный признак мертвенность» [183, с. 40].

«В Ветхом Завете слово "тело" указывает на совокупность всех общих и частных свойств человеческого тела, мертвого или живого (*Быт.2:23; Лев.17:14; Быт.6:17; 7:15; 16:21*). С этим термином ассоциируются те свойства человеческого организма, которые у него общие с неодушевленными физическими телами (протяженность, плотность, делимость и тому подобное), а также обусловленные анатомией и физическими свойствами. Что же касается свойств человеческого тела как биологического организма, то в данном случае они остаются в тени. Термин "тело" с этической точки зрения является абсолютно нейтральным, к нему не примешивается ни положительного, ни отрицательного отношения», — пишет П.В. Левитов [183, с. 41–42]. В нем нет указания на жизнь или смерть обладателя. С позиции Нового Завета, все Божие творение совершенно (*«добро есть»*) и тело человека является даже более совершенным, чем остальные материальные творения. Оно есть *храм (2Кор.5:1,4; 2Пет.1:14)* и *сосуд души (2Кор.4:7)*, причастно

телу Христову (1Кор.6:15; Еф.5:30), является обителью Святого Духа (1Кор.5:19), должно становиться жертвою живою, святою и благоугодною Богу (Рим.12:1; ср.: 1Сол.5:23) [183, с. 42].

В Новом Завете слово «плоть» обозначает состояние человека, при котором он живет преимущественно чувственной стороной своего существа, не имея духовных интересов и стремлений, и уподобляется *скотам несмысленным* и даже становится хуже их (Рим. 8:7–10; 7, 5; Гал.5:16–17; Еф.2:3), а в еще более широком смысле *плоть* употребляется для указания на греховное состояние человека не только в связи с чувственным характером (Быт.6:3) [183, с. 46].

Однако в дальнейшем благодаря платонизму и гностицизму представление о теле как *одеянии души*, приписываемое Эмпедоклу (ок. 490 — ок. 430 до н.э.), глубоко проникает в христианское сознание [176, с. 732]. Христианским авторам-эллинистам оказалась по нраву доктрина Платона о душе, которая, как они полагали, находится в согласии с библейской концепцией человека и экзегезой библейского выражения «кожаные ризы»: «Пифагор, Платон и другие прославленные у эллинов мудрецы, на основании необходимых доводов справедливо утверждали, что душа владычествует в теле и душу называли художницею, а тело — орудием, душу — бесплотной, а тело — имеющим три измерения, душу — бессмертной и нетленной. Ибо если в чем ином и погрешали, то в этом верно достигли цели» [52, с. 406].

Таким образом, в истории средневековой христианской мысли «в отношении к плоти основным является ужесточение оппозиции плоть/дух; саго, плоть, символизирующая ответственность за человечество, взятую на себя Христом через Воплощение, постепенно превращается в слабое, подверженное порче тело, а понятие плотского становится синонимом сексуального. Исходное слово "саго" (плоть) обозначало принадлежность к человеческой природе, но постепенно значение его смещается в сторону обозначения сексуальности человека...» [181, с. 176].

Исихазм, обращаясь к Новому Завету, ***совершает революционный поворот в понимании человеческого тела и вытесняет представление о теле как темнице души***⁴⁴. Связано это с тем,

⁴⁴ Фактом апологии тела объясняется популярность в среде исихастов XIV в. славянских переводов «Диоптры» Филиппа Монотропа [212, с. 43–44].

что, обращаясь к догмату IV Вселенского Собора 451 г. в Халкидоне о соединении божественной и человеческой природ в Иисусе Христе, исихазм, благодаря доктрине об энергиях и фотодосии, начинает ставить акцент на том, что в теофании само тело оказалось причастным божественным энергиям и последующему Воскресению из мертвых, которое, как следует из Нового Завета (*Флп.3:20–21*), произойдет именно в теле.

В этой связи обратим внимание на малоизвестный трактат Афонца «Истолковано Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас». Некоторые авторы считают его псевдографом, хотя стиль явно Максимовский. В нем, в частности, утверждается, что человек суть единство тела и души: «И бяху человеци от души и телесы, а не едины души» [16, с. CLXXVI]. Эти слова Максима звучат совсем по-исихастски и не по-платоновски дуалистично: тело, хотя и остается неким переменчивым, ненадежным, слабым спутником души, подверженным страстям, но все же уже не понимается как «темница души»⁴⁵. «Ниже забывай, яко привязана еси к лютому зверю, бесящуся на тебе всякими лаянии», — пишет Афонец с аллюзией на «Лествицу» Иоанна Дамаскина (Лествица. 14:6; 15:13; 86) [2, с. 22]. В другом сочинении Максим с аллюзией на «Главы о молитве» (1–3) Каллиста Ангеликуда говорит о *со*-участии тела в спасении: «Сладкогласнымъ бо гуслемъ... сердце уподобилося, а умъ доброму хитрецу красногласных пений, а языкъ брянцалу, а доброгласныя усты струнамъ» [2, с. 17].

Человек понимается исихазмом холистически. Он есть единство души и тела⁴⁶. Тело, как то следует из сочинений Максима, не

⁴⁵ «...Душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу» (Федр82е) [65, с. 39]. См. у Максима: «Заточение мни здешнее твое пребывание, въ неже осуждена была еси твоего ради преступления...» [1, с. 22].

⁴⁶ «...Бог не создал в нашем теле ничего лишнего, бесполезного или скверного, отрезав что и отбросив, мы могли бы думать, что хорошо поступили, но не все там хорошо (*Быт.1:31*), и одно соединено с другим, и все доведено до взаимного соответствия с целью совершенства и красоты, и лишнего среди этого нет ничего», — говорится в «Диалоге с евреем Ксеном» Иоанна Кантакузина (Слово 3) [40, с. 108].

есть нечто внешнее, примыкающее к собственной душе человека, некая «темница души». Это понимание замечательно высказал крупнейший исследователь Нового Завета Р. Бульман: «Человек есть *сѡма*, поскольку он может сделать себя объектом собственно-го действия или состояния. Он может называться *сѡма*, поскольку он обладает отношением к себе самому, может в определенном смысле дистанцироваться от себя самого; или более точно: как тот, по отношению к кому он как субъект дистанцируется, с кем он может обходиться как с субъектом своего собственного поведения и кого оно может воспринимать опять же подчиненным действию, происшедшему не по собственной воле — будучи таковым, он является *сѡма*. Если человеку по природе свойственно такое отношение к самому себе, то существуют две возможности: возможность быть единым с самим собой или быть отчужденным от самого себя, раздвоенным с самим собой, быть предоставленным чужой силе — оба они принадлежат к человеческому бытию как таковому. В последнем случае чужая сила может быть узнана как враждебная, отчуждающая человека от себя самого, или наоборот как вспомогательная сила, которая отчужденного человека возвращает к самому себе» [80, с. 65]. Человек телесен, в своем существовании он всегда отождествляет себя с телом, благодаря телу он осуществляет свою деятельность: «Многим убо сущим съвершающим телом наше удовом нашим. Овы убо сих, на нужнейшую потребу нашу умышлены премудрым Содетелем» [14, с. 31]. Телу не отказывается в спасении, оно соучаствует в спасении: «Для творения добрых дел назначена настоящая жизнь, пока души соединены со своими телами и вместе с ними творят доброе или злое по собственному произволению» [4, с. 106]; «...Как это тело становится недвижимым, когда оставит его движущий его дух, так и душа, разлучившись с телом, становится непричастной спасительных деяний, ибо она лишается тогда содействующих ей орудий к умолению Судии» [2, с. 108]. Современный греческий философ Х. Яннарас говорит о теле несколько иначе, но смысл его совпадает писателями-исихастами: тело не следует считать «компонентом», «частью» человека, тело есть модус бытия целостного человека, проявление в эмпирическом мире энергии человеческой природы [300].

Итак, плоть — «это не телесность и не чувственность, но сфера видимого, наличного, доступного распоряжению, измеримо-

го, а поскольку видимого, то и преходящего. Эта сфера овладевает человеком тогда, когда тот полагает ее в основание своей жизни, живет "в соответствии с ней", то есть поддается соблазну жить из видимого, доступного распоряжению вместо того, чтобы жить из невидимого и недоступного. При этом безразлично, предается ли он манящей возможности такой жизни по легкомыслию или от жадности, или же обдуманно и расчетливо основывает свою жизнь на собственных достижениях, на "делах Закона". Ведь "плоть" охватывает собой не только материальные вещи, но всякое творчество, всякое дело, где важно достичь чего-то, что может предъявлено и продемонстрировано, — например, исполнение Закона (Гал.3:3). К "плоти" относится всякий социальный статус, всякое преимущество, которым человек может располагать в сфере видимого и доступного (Флп.3:4 сл.)» [93, с. 19—20]. Эта мысль удачно выражена Василием Великим: «Тело не есть Я сам, это мое первое имущество» [294, с. 139].

Подобный взгляд на проблему соматического в исихазме, который И.Ф. Мейендорф справедливо характеризует как *христианский материализм* [205, с. 218], мы вправе назвать *реабилитацией тела*⁴⁷. В исихазме так оказывается преодолен неоплатонический антропологический дуализм, проникший в христианскую религиозную философию.

В иной парадигме попытку реабилитации человеческого тела параллельно с исихастами предприняли европейские и византийские гуманисты в своей философской проповеди неоязычества. «Антропоцентризм гуманистической философии эпохи Возрожде-

⁴⁷ «Для исихазма характерен не уход от реальной действительности, как иногда понимают его критики, но решение актуальных смысловых проблем эпохи "с точки зрения вечности", когда не изменчивая эмпирика мира сего, а неизблемые ценности играют основную, ориентирующую роль. Главная интенция исихазма, определяющая его суть, состоит в органичном сопряжении феноменально переживаемой реальности с новым пониманием, новым прочтением, новой интерпретацией святоотеческого наследия, сохраняющего нетленную ноуменальную сущность... Главный же пафос исихазма состоит в новой аксиологической установке позднего средневековья, когда в противоборстве с Ренессансом и вместе с тем под влиянием проторенессансных и собственно — ренессансных идей происходит своеобразная реабилитация тварного, вещественного плотского начала путём просветления, одухотворения, возвышения его Фаворским светом Божественной энергии» [111, с. 86].

ния был связан с переосмыслением средневековой картины мира, отказом от телеологизма и теоцентризма, перенесением философского интереса на проблемы морали. Гуманисты стремились создать этическую доктрину, основанную на представлении о единстве в человеке материального тела и божественной души, в котором природное и божественное находятся не в противоборстве, а в гармонии», — пишет исследовательница М.М. Шахнович [258, с. 158]. Однако эта ренессансная модель ввиду своей связи с эллинизмом не принимается Максимом: «Аще бо и видится доброхитренно уставяюще о всякой добродетели и добродетелии нравомъ, но студодеянии паки въ своихъ боговъ увещеваетъ всякия злобы любити и навязати и о отрочех и о чужиихъ подружиихъ, якоже предрекохъ, являютъ ихъ бесящихся, ио бранехъ и о боехъ, мужеубииствехъ же и лестехъ и винопитии и пьянствехъ зело веселящихся» [1, с. 60–61].

Итак, *в исихазме мы обнаруживаем попытку реабилитации тела, телесного модуса бытия человека*. Справедливости ради заметим, что этот, противоположный неоплатоническому антропологическому дуализму, взгляд на тело не приобрел статус магистрального в христианской философии.

Резюмируя сказанное выше, отметим то, что Максим Грек, признавая неавтономность и теоцентричность человека, настаивая на холизме человеческой природы, постулируя синергию божественной и человеческой воли, предпринимая реабилитацию тела и соматического, оказывается верен исихастской традиции. Решающим в антропологических воззрениях мыслителя оказалось понимание ума как субстанции способной к трансцензусу и к познанию трансцендентного. Воля связывается и соотносится с волей человека, а не с какими-либо космическими силами или природными явлениями, поэтому он есть существо самостоятельное, наделенное свободной волей, имеющее свое Я.

§ 3. Кардиогносия в трансперсональном опыте человека

Понятие *сердца* и вытекающая из него концепция *кардиогносии* занимает центральное место в антропологических и гносеологических воззрениях Максима Ватопедского.

Термин «сердце» неоднократно встречается в сочинениях Афонца фрагментарно и без какого-либо намека на схоластическую систематичность: «...Ниже престай копати не землю, былие прозябающе, но сердце и совесть свою, искореняя убо прозябшая въ нихъ долгимъ дурнымъ обычаемъ мирскимъ помыслы злыя и норovy неподобныя неподобныя и мысли и обычая» [2, с. 250]. Встречается у древнерусского мыслителя выражение «написанное на скрижалях сердца». В христианской литературе, повторяя слова стоиков, его впервые употребил апостол Павел (2 Кор.3:3). Затем это выражение повторили Макарий Египетский, Максим Исповедник и многие другие авторы. Сердце, обращаясь к традиции Платона, пишет Максим Грек, есть «разумная и словесная часть души», которая противоположна «неразумной» «бессловесной» части души [2, с. 196].

Теме кардиогносии в различных религиях и культурах посвящено огромное количество российских и зарубежных публикаций, а также диссертационных исследований. Из дореволюционных работ особо отметим двухтомный труд «Наука о человеке» (Казань, 1889–1901) В.И. Несмелова (1863–1937).

В связи с обнаружением умного начала в душе для философии становится важным вопрос о его локализации.

Античная философия ответила на этот вопрос с характерной для нее антимифологичностью. Античные авторы стали локализовать душу в пределах человеческого тела, а не за его пределами. «Прикрепив душу к определенному пункту, этим самым освободили ее от обязанности покидать тело во время сна и носиться по воздуху в виде тончайшего дуновения. И одновременно с этим начали питать надежду когда-нибудь изучить ее свойства», — пишет Ю.В. Каннабих (1872–1939) [161]. Согласно Диогену (412–323 до н.э.), изложившему платоновское учение о душе, ее разумная часть находится в голове. Гален (129 или 131 — ок. 200 или ок. 210) отводит сердцу роль «начала всей жизни». В Средневековье наибольшее распространение получила точка зрения Аристотеля, который связывал умственную деятельность с сердцем.

В Средневековье тема сердца как органа познания получила большое распространение в патристике, а также преимущественно в исихазме. Особенно внимательно кардиогносия стала рассматриваться отцами Церкви тогда, когда в связи с христологией возник

вопрос: «А где, собственно, возможна локализация ума?» В ответе на него, согласно И.Ф. Мейендорфу, в истории христианской мысли формируются две антропологии: платоническая Евагрия (интеллектуальная мистика) и библейская патристики (мистика сердца)⁴⁸. Псевдо-Макарий, поместив *νοῦς* в сердце, пытается примирить эти две тенденции [118, с. 192]⁴⁹. В исихазме преобладающей оказалась позиция Макария Египетского.

«Сердце» есть «разумная и словесная часть души» [5, с. 196]. Сердце есть Его человека. Сердце — это более высокое начало в человеке, для которого характерно стремящееся, волящее, решающее Я. «В Новом Завете сердце обозначает всю полноту духовной жизни, которая должна включать в себя всего человека, со всеми его способностями и видами деятельности: в нем обитает верность Господу (см. *Рим. 11:3–4*)» [294, с. 129]. Сердце человека есть Я, в котором присутствуют чувства и аффекты: «Желание... благ разжигало его сердце» [4, с. 149]. Сердце способно чувствовать: «скажем в чувстве сердца нашего» [4, с. 90]. Это означает, что Я может обратиться как к добру, так и ко злу.

В «тайной клети сердца» лежит сфера бессознательного. Бессознательное способно стать актуальным в сознательном волеии⁵⁰. Поэтому главное различие ума и сердца заключается в том, что в уме содержится и проявляется знание, а в сердце — стремление и воля. Ум знает, а сердце желает. Максим Афонский подчеркивает волевой аспект концепта сердца, образно выражаясь: «...обезумело неразумное его (диавола. — *Κ.Κ.*) сердце с тех пор, как он восстал против своего Владыки и Создателя» [4, с. 68]. Понятно, что у диавола как существа интеллигибельного не имеется физиологи-

⁴⁸ «Является ли человек лишь заключенной в материи разумом, стремящимся к освобождению, или же он психофизическое целое, которому *воплотившийся* Бог принес спасение?» [115, с. 192].

⁴⁹ Как замечает Г. Пападимитриу (Γεώργιος Κ. Παπαδημητρίου), подобная ситуация возникла у Моше Маймонида (1135–1204), когда тот «столкнулся с центральным конфликтом между еврейской и греческой методологией, основанной на различной локализации души. Библия помещала ее в сердце, греки — в голове. Силлогизм Аристотеля предполагает, что ум работает абстрактно, без чувств и эмоций. Для евреев, следующих Библии, мышление происходило в сердце, свободном от абстракций» [221, с. 19].

⁵⁰ Как помним, именно на этот момент указывает Евагрий, а вслед за ним Нил Сорский, описывая стадии генезиса страсти.

ческого сердца, следовательно, сердце есть центр личности, мерило личности.

Как нам представляется, *исихазм решил вопрос о том, какую роль выполняет сердце в трансперсональном опыте человека. С этой целью исихазм соединил воедино пневматологию и эсхатологию в доктрине кардиогносии и ноэтической молитвы*⁵¹, предполагающей интраверсию: «Благодать убо Духа Святого, егда въ чисто сердце приидет, и въ немъ место обрящеть, паче всякаго источника множае истекаетъ и не престаеть николиже, ни истощается, ниже весма стоять» [1, с. 265]. Как поясняет Ф. Шпидлик, «Благодаря пришествию Духа Царство небесное внутри нас, и, следовательно, сердце — поле брани с врагом Бога... Но посему призвание сердца состоит также в том, чтобы соединить Творца со всем творением: если сердце находится в средоточии человеческой личности, именно "через сердце человек входит в отношение со всем сущим", прежде всего со своим ближним» [294, с. 131].

С концептом кардиогносии неразрывно связано понятие *совести*. Термин «совесть» включает в себя две стороны: как гносеологическую в плане самопознания, так и нравственно-этическую, потому там, где Максим Грек говорит «познаем самих себя» и подобное, это следует понимать как *о-сознаем* себя, то есть как *сознание*. Термины «сознание», «мысль», «мудрование», «совесть» неоднократно встречаются в текстах Максима Афонца: «...Отвергнув далеко от *мысли* (здесь и далее *курсив* наш. — К.К.) своей...» [4, с. 8]; «возлюби же всею *мыслею* убогих, чтобы тебе свыше привлечь не гнев, а божественную благодать» [4, с. 20]; «льстиво отводят *мысль* твою...» [4, с. 21]; «...когда придешь ты в *сознание* и приобретешь спасительные слезы раскаяния?» [4, с. 25]; «аще бо желаютъ всегда имети пользу написану и пребывающую въ *мыслехъ* своихъ...» [2, с. 51]; «*мысленные* крыле посребренные и позлащенные междорамия (*Пс.67:14*)»; «неведением сущаго истиннаго блага ослепившеся *мысльми* нашими» [2, с. 57]; «омрачившись в *мыслях* своих неведением истиннаго добра, легко становимся жертвою действия бурь пагубных страстей, то беснуясь яростью и гневом, то истаивая завистью, то весьма неистовствуясь

⁵¹ Ноэтическая молитва затрагивается нами в § 3 гл. 2.

плотскою похотью — до того, что отрекаемся самой жизни» [4, с. 36]; «...мыслями и тонкими помышлениями» [4, с. 206]; «очисти ми совесть душевную»⁵² [3, с. 21]; «...деланиемъ же рукъ отгоняй уныние мысли своя» [2, с. 28 — 29]. Максим иногда называет «совесть» *светом*, «обличающим душевные страсти» [4, с. 24].

Как утверждает Р. Бультман, совесть «принадлежит к фундаментальным антропологическим понятиям» [80, с. 81]. Надо заметить, что в греческом, как и во многих европейских языках, понятия «сознание» и «совесть» выражаются одним и тем же словом. Совесть в понимании средневековой философии есть сознание. Термин «совесть» есть калька греческого *συνείδως* (*συν* — «со» и *εἶδως* — «познание») и первоначально обозначало общее с кем-то другим знание, затем оно стало знанием, разделяемым с самим собой. Как утверждает Г.М. Прохоров, в письменности Древней Руси «совесть» употребляется в круге значений новозаветного *συνείδησις* с перевесом в этический смысл, а также при переводе слов: *ἔννοια* — мысль, мышление, понимание; *διάνοια* — разум, смысл; *λογικόν* — рассудок, мнение [235, с. 528; 237, с. 15]. Возможно, апостол Павел, впервые ввел понятие «совесть» в понятийный круг христианской теологии и религиозной философии [93, с. 81].

Совесть — это и есть сознание. Совесть есть субъективное знание индивида о своем собственном поведении и отношении к нему. Поэтому, к примеру, гомосексуалисты «иже ныне подобне имъ студодеюще не по неведению, но по разуму Божия страшнаго суда беззаконствуютъ, по многу ихъ безчувствию и безумию» [127, с. 166]. По словам Р. Бультмана, это «знание не только включает интенцию..., но знание, которое, рефлексировав и вынося суждение», акцентирует внимание «на этой интенции собственного ума» [93, с. 81]. Совесть есть знание о собственном поведении по отношению к существующему этическому императиву. Императив базируется в трансцендентном, которое понимается Максимом, как и всяким глубоко религиозным человеком, аксиоматично. «Я» индивида — это «всегда как мое "Я", которое становится "Я" в результате того, что "Я" каждый раз беру на себя ответственность», независимо от

⁵² Г.М. Прохоров замечает, что «существовало деление, основанное на отношении к самому себе, к своим душе и телу. Отсюда — совесть *душевная* и совесть *телесная*» [219, с. 13].

суждения окружающего социума, за свою жизнь, имеющую своим началом трансцендентный Источник [93, с. 83].

Таким образом, благодаря концепции кардиогносии происходит локализация ума, которая в связке с доктриной о ноэтической молитве становится ведущим фактором в трансперсональном опыте человека. С кардиогносией неразрывно связано понятие совести, которое и есть «сознание». Кардиогносия весьма органично вписывается в, предпринятую исихастами, реабилитацию соматического.

§ 4. Частная эсхатология в антропологическом аспекте

В современной науке различают понятия «апокалипсис» (литературный жанр), «апокалиптизм» (социальная идеология) и «апокалиптическая эсхатология» (определенные идеи, присутствующие и в других жанрах и в социальных условиях). В литературе принято выделять «малую (частную) эсхатологию» — систему представлений о конечной судьбе индивида сразу после его смерти, а также «большую (общую) эсхатологию» — систему представлений о конечной судьбе космоса и истории⁵³.

Нам нет необходимости останавливаться на сравнении эсхатологических воззрений Максима Ватопедского с эсхатологическими теориями других авторов. При желании с раннехристианской эсхатологией (вплоть до V в.) можно ознакомиться, обратившись к добротной (по дореволюционным научным меркам) книге митрополита Макария (Оксиюк) (1884–1961) «Эсхатология святого Григория Нисского» (Киев, 1914) или к работе иезуита Brian Edward Daley «Hope of the Early Church, The: A Handbook of Patristic Eschatology» (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Отметим лишь некоторые принципиально важные моменты, касающиеся исихастской интерпретации, — концепты *рая* и *Царства Божия*.

Эсхатологический оптимизм исихазма. Авторитетнейший исследователь исихазма митрополит Каллист (Уэр) (Kallistos Ware) называет исихазм «эсхатологическим движением» [157, с. 67], а И.Ф. Мейендорф характеризует его как влиятельное движение «духовного пробуждения и христианского максимализма» [203, с. 23].

⁵³ См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 122; Мень А.В., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 3: Р-Я. С. 471–474.

Рай у Максима представлен как тихое, небурное «пристанище, где слышится чистый глас празднующих и слова неизреченные радования и веселия». В Царстве небесном, «горнем Иерусалиме (*Евр. 12:22*)», «живет лишь правда и преподобие» [4, с. 227]. Оно ожидаемое и «для нас недоступно» (здесь Максим ссылается на *Марк. 5:20*) [4, с. 65]. Царство небесное есть Небесный чертог Бога [4, с. 66], «ожидаемого в будущем веке непоколебимого Царства» [4, с. 68]; «...царство небесное предлагается произволяющим, ибо то, что бывает по принуждению и поневоле не заслуживает мзды пред праведным Судией» [4, с. 74].

Рай небесный, первозданный и мысленный рай («мысленный чертог») совпадают [4, с. 154; ср.: 4, с. 163]. «Оград прекраснейший, раем называти его обычай есть божественному писанию, прежде содела ему на лучшем месте вся земля, едеме нарицаемомъ, светомъ выну осияваемомъ, аеромъ яснейшимъ и сладчайшими благовонии обвеомомъ» [1, с. 186]. Максим также сравнивает Толковую Псалтирь с «мысленным раем, обладающим бессмертными садами и цветами духовными...» [1, с. 191].

Человек имеет «*Божественное царство внутри себя (Лк. 17:21)*», которое заключается «...в естественном нашем изволении лежати деланием угодныхъ дель Богу, имиже божественныя славы его причастни бываемъ отъ божественныхъ и святыхъ другъ божиих...», — резюмирует Максим Грек [2, с. 85]. В другом месте, Афонец, толкуя «*Нестъ Царство Божие брашно и питие, но правда и мир и радость о Дусе Святе*» (*Рим. 14:17*), утверждает, что под Царством Божиим апостол Павел понимает «...новое евангельское законоположение, которое есть не что иное, как только всякая правда, совершенная любовь и святыня, также милость и щедрость ко всякому, находящемуся в бедах и нищете» [4, с. 259].

Как же следует понимать слова Максима? Остановимся на этом вопросе подробнее. В истории христианской мысли принято выделять две трактовки рая: символическую и материалистическую. Символическое толкование рая характерно для александрийской школы начиная с Филона (25 до н.э. — 50) и Оригена (ок. 185–254) до исихаста Каллиста Ангеликуда (ок. 1325–1395). По словам Филона, «в божественном же саду все растения были живые и разумные, плодом которых были добродетели, а также нетленное разумение и понимание, посредством которых распознается хорошее

и дурное, — жизнь здравая, нетление, и все подобное тому» (О сотворении мира, 153) [77, с. 87– 88]. «Подобно тому, как [все] видимое являет образ того, что в человеке невидимо, точно так же и превосходящий все красотой Рай, премудро насажденный Богом на Востоке в Эдеме (*Быт.* 2:8), есть образ, [запечатлённый] во *внутреннем человеке* (*Рим.* 7:22; *2 Кор.* 4:16; *Еф.* 3:16), для коего земля — его собственное сердце, а растения, которые сможет насадить, если пожелает, сотворенный по образу Божию ум [человека], — представления человека о Боге, божественные размышления и особенно боголепные образы, многочисленные и разнообразные, имеющие различный вид и духовный аромат и, добавлю, пищу, наслаждение и сладость» (Преподобнейшего отца нашего Каллиста Ангеликуда главы. 1) [85, с. 622]. Материалистического, буквального понимания рая придерживается антиохийская теологическая школа, в этом во многом обязанная античной философии и архаической мифологии [86, с. 213].

Третья трактовка рая *синтезирующая*, или *нейтральная*. Макарий Египетский (ок. 300–391) предложил нейтральную экзегезу рая, которой оказались соединены оба толкования рая. Позже подобный опыт экзегезы рая предпринял Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 753) [118, с. 846–847].

Исихазм в своей экзегезе рая придерживается третьей позиции. Данная экзегеза, предложенная исихазмом, оригинальна и в то же время учитывает опыт предшествующей традиции. Связано это с тем, что *для исихастов, как и для христиан начала XX в., парусия Иисуса есть наступившая реальность*⁵⁴. Такое понимание сближает раннехристианскую эсхатологию с эсхатологией исихаз-

⁵⁴ Раннехристианская эсхатология, если использовать терминологию Ч. Додда (Charles Dodd) (1884–1973), необходимо назвать эсхатологией «сбывшейся» или «реализованной» (realized eschatology), либо по Ж. Краминьяку (Jean Carmignac) (1914–1986) — Царствие небесное есть уже наступившая реальность. «Сколь бы не было велико различие между первым и вторым Пришествием для внешнего мира, *внутри* Церкви его нет. Возносясь от мира, Христос обещал Церкви оставаться с ней "до скончания века", да и не могло единое Тело Христово разделиться, чтобы одна его часть ждала пришествия другой. До второго Пришествия в Церкви — но не в мире — продолжается вечеря Агнца, которая в то же время есть суд» [209, с. 18].

ма⁵⁵. Эсхатологическое напряжение первых христиан оказалось со времен Византийской империи забытым в институализированной официальной ортодоксии. Что привело в итоге к генезису двух

⁵⁵ «С исторической и богословской точки зрения апокалиптическое христианство всегда было одним из самых поразительных и важных выражений веры. Несмотря на это, основное направление христианской традиции феномен апокалиптического христианства в основном игнорировало: "великую Церковь" смущала его сильная духовная восторженность, а вследствие склонность к фанатизму основные Церкви его даже обычно подавляли. Тем не менее, как теперь считается, христианство возникло именно в контексте апокалиптической мысли. Более того, мы далее увидим, что вначале само христианство было в большой мере эсхатологическим и восторженным движением, имевшим ряд явно апокалиптических черт. От I века до средних веков появилась масса апокалиптической литературы. Никакая "траектория" так не заметна в историческом христианстве, как та, что ведет от апокалиптических чаяний поздних иудейских пророков, через раннеиудейскую апокалиптическую литературу, Кумран, Иоанна Крестителя, Иисуса, первоначальную палестинскую общину, раннего Павла, Книгу Откровения, ранний монتانнизм, различные иудейские и христианские апокалипсисы первых двух-трех веков христианской эры и далее — к средневековым хилиастическим сектам, яснее всего выразившись в 1534 г., в "мессианском" правлении Иоанна Лейденского в Мюнстере. Далее влияние апокалиптической мысли прослеживается в различных направлениях. С одной стороны, это религиозные движения типа свидетелей Иеговы и пятидесятничества, с другой — тоталитарные коммунистическое и национал-социалистическое движения. Осознание исторической значимости апокалиптического христианства послужило одной из причин, по которым апокалиптическая перспектива опять оказалась в центре внимания библистов и богословов. Но что значит само слово "апокалиптическое"? В спорах XX века многое перепуталось, и смысл этого ключевого понятия стал неясен. Может ли оно использоваться как существительное (апокалиптика) или только как прилагательное? Или может также описывать верования и идеи, характерные для такого жанра, но присутствующие и в других местах? Или это главным образом социологическая категория — апокалиптическое (то есть хилиастическое) движение? В последнее время специалисты, по сути, отказались от прежнего словоупотребления и различают понятия "апокалипсис" (литературный жанр), "апокалиптизм" (социальная идеология) и "апокалиптическая эсхатология" (определенные идеи, присутствующие и в других жанрах и социальных условиях). Более существенен вопрос: следует ли употреблять слово "апокалиптический" главным образом или исключительно для обозначения вида Откровения (*αποκαλύπτω* — раскрытие небесных тайн) или же для обозначения содержания часто называли "апокалиптикой" (откровением о грядущих событиях), лучше считать "эсхатологией". Хотя "события в конце времён" обычно играют в апокалипсисах роль важную, но никоим образом не исключительную; "апокалиптика" и "эсхатология" [115, с. 332–333].

диаметрально противоположных линий эсхатологии: радостное, восторженное раннехристианское ожидание парусии Христа во славе и в собственное воскресение уступило с X в. в Западной Европе образу Страшного суда. Замечено, что в это время возникает культ дьявола, а также страх перед нечистой силой [90, с. 51]. Так возникло два типа эсхатологии: 1) «футуристическая эсхатология» (эсхатология будущего), связанная с апокалиптическими ожиданиями; 2) «реализованная эсхатология», утверждающая, что с Иисусом Христом уже пришло Царствие Божие [134, с. 67].

Исихазм пронес в своих недрах радостное эсхатологическое настроение первых христиан, внеся, благодаря доктрине о нетварных энергиях, герменевтически новое понимание Царства Божия как уже свершившегося события. Так, у Григория Паламы и Григория Синаита наблюдается отождествление Царства Божия с видением славы Божией, которая — как одна из энергий — тождественна Царству Божию. Христианин ищет Царства Божия внутри себя. Отождествление Царства Божия с видением славы восходит к Новому Завету (*Ин.12:4*) [196, с. 334]. Кирилл Александрийский (376–444) говорит: «Царствием может быть названо (*Мат.16:28*) само видение славы...» [цит. по: 196, с. 334]. Анастасий Синаит (ок. 640 — кон. VII/нач. VIII в.) пишет: «...Эта гора изобразила днесь самым непреложным образом наше образование [по образу] Христа и сообразование с Ним. Днесь [Господь] претворил образ земного в образ небесной красоты... с Ним же просветимся умными очами, от душевных очертаний освобождаясь и обоживаясь и изменяясь к лучшему...» [цит. по: 196, с. 334]. Природа рая, как следует из сочинения «Весьма полезные главы, расположенные акростихами» Григория Синаита (1255–1346), понимается исихазмом двояко: либо как феномен интеллигибельного порядка, либо как сенсуального [31, с. 8–9; 111, с. 183].

При кажущейся противоположности точек зрения наступление Царства небесного возможно уже в земной жизни. При этом «исихасты, следуя онтологическому принципу несовместимости духовного и материального, устремлялись в трансцендентное путешествие "умной молитвы", обеспечивающей несущное соединение с Богом. Рай, таким образом, оказывался не где-то вовне, а в самом человеке... Правда, исихастский рай в человеке — это не только божественный и небесный рай. Соединяясь с божественной энерги-

ей в Фаворском свете, человек в своём преображении приближался к Богу, не соединялся с Ним по существу. Небесный рай, в отличие от внутреннего, открывает путь прежде всего к сущностному соединению личности с Богом. Прижизненное обожение, как его понимали исихасты, не может быть тождественным обожению праведных насельников Эдема» [111, с. 182]. Это обстоятельство позволяет, в частности, Григорию Синаиту прийти к синтезирующему заключению о промежуточности как качественном свойстве рая⁵⁶.

Итак, *с теофанией Иисуса была явлена благодать по отношению к роду человеческому и Царство Божие уже здесь, сейчас наступило. Оно не там, где-то за пределами эмпирического существования и не в будущей ожидаемой истории. Царство Божие внутри нас есть (Лк. 17:20–21)*. Суть благодати в полагании на Бога, в отказе от самости, своеволия, от полагания на собственные силы, в отказе от гарантий. Иными словами, эсхатология исихазма есть *эсхатология осуществившаяся* (И.Ф. Мейендорф), которая противоположна номиналистическому пониманию, отодвигающему реальность Воплощения в будущее и отвергающему ее действенность в настоящем [204, с. 264]⁵⁷. Как видим, Максим Грек

⁵⁶ «Он и небесный и земной. Соединение Григорием Синаитом качеств рая, с одной стороны, предполагает некую несовместимость земного и небесного, а с другой — их единство и взаимопроникновение. Противоположные начала смешаны, но не слиты по сущности. Повторяется парадоксальная логика Фаворского света — божественное озарение имеет благодатный характер и не может считаться сущностным единением божественной и человеческой природ. Стремление соединить несоединимое и преодолеть непреодолимое объединяет Григория Синаита с Симеоном Новым Богословом, а обоих с исихазмом» [111, с. 184].

⁵⁷ При всей символичности экзегезы рая концепт ада так и остается понятным Максимом натуралистически. В этом понимании он далек от Исаака Сирина, понимавшего адские муки как муки совести, как муки отчуждения. «...Человек в полной мере представляет собой существо, которое в своей еще продолжающейся истории абсолютно и неустраимо должно считаться с такой возможностью абсолютного завершения в обращенном к Богу "нет" и, таким образом, в гибели...», — излагает современным языком К. Ранер (1904–1984) [240, с. 612]. Иными словами, можно сказать, что человек есть окончательная, финальная утвержденность в своей воле. Как можно представить себе существование двух равносильных начал злого и доброго, которые существуют вечно в виде ада и рая? Естественно, это невозможно. Эта мифологема подверглась в исихазме ревизии.

придерживается синтезирующей экзегезы рая и склонен к эсхатологическому оптимизму исихазма.

Век тревоги. Оказавшись в России, православной державе, Максим (Триволис) столкнулся с иной культурной ситуацией, предполагающей диаметрально противоположное понимание эсхатологии на рубеже XV–XVI вв.⁵⁸

Дело в том, что в конце XV — в начале XVI в. в Европе и на Руси вновь возродились эсхатологические и хилиастические настроения. Эти настроения стали результатом кризиса⁵⁹, который охватил всю христианскую ойкумену. Динамика эсхатологических ожиданий усиливается с конца XIV в., а пик наблюдается около 1492 г., когда, как ожидалось, состоится второе Пришествие Христа. Именно в это время большое хождение приобретают всевозможные астрологические альманахи, а астрология вызывает повышенный интерес. Также эти ожидания нашли свое отражение в изобразительном искусстве и литературе. На Руси ожидание конца света в 1524 г. и распространение интереса к астрологии связывают с деятельностью придворного врача-католика Николая Булева, а также представителей новгородско-московской ереси 80–90-е гг. XV в., с участниками которой исследователи связывают появление на Руси перевода знаменитых книг «Шестокрыл» и «Космография».

Ситуацию данной эпохи характеризует напряженное ожидание Страшного суда, страх перед которым стал доминантой религиозного сознания [81, с. 106]. Это время П. Тиллих (1886–1965) называет «веком тревоги»: «Тревога осуждения, символизируемая "гневом Божиим" и усиленная образами ада и чисти-

⁵⁸ В отечественной историографии вопрос об эсхатологических ожиданиях на Руси и, частично, в Европе рассматривается в работах Г.П. Федотова (1886–1951), Я.С. Лурье (1921–1996) «Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в.» (М.; Л., 1960), А.Л. Юрганова «Категории русской средневековой культуры» (М., 1998); Н.С. Борисова «Повседневная жизнь Средневековой Руси накануне конца света» (М., 2004) и в монографиях А.И. Алексеева «Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV—начала XVI в.» (СПб., 2002), «Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг.» (М., 2010) и «Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в.: стригольники и жидовствующие» (М., 2012).

⁵⁹ Этот глубокий сдвиг в коллективном сознании А.И. Алексеев называет «кризисом эсхатологических ожиданий» [82, с. 85].

лица, побуждала людей позднего Средневековья испробовать множество средств для успокоения своей тревоги: паломничества к святым местам (по возможности Рим), аскетические упражнения (порою самого крайнего характера), поклонение мощам (зачастую собранным в грандиозные коллекции), принятие церковных епитимий, приобретение индульгенции, экзальтированное рвение в месах и таинстве покаяния, умножение молитв и раздача милостыни... Люди беспрерывно спрашивали себя: "Чем я могу смягчить гнев Божий? Как привлечь милость Божию, оставление грехов?"» [266, с. 41].

Как утверждают Г.П. Федотов, В.В. Мильков и А.И. Алексеев, *ситуация, характерная для «века тревоги», не была характерна для Руси до XIV–XV вв.* В то время царил *эсхатологический оптимизм*, связанный с поздней христианизацией Киевской Руси: спасение можно получить через крещение и милостыню, крещенные спасутся, а язычники погибнут [111, с. 56; Алексеев. Рел. движения, с. 409]⁶⁰. После рубежа XV–XVI вв. на Руси возобладало понимание рая антиохийской школы и апокрифической литературы⁶¹ [103, с. 225; 83, с. 410]. Справедливости ради отметим, что «образ светлого эсхатологизма» присутствует в концепции «Третьего Рима» старца псковского Спасо-Елеазаровского монастыря Филофея (ок. 1465–1542) [252, с. 249 сл.].

Как мы убедились, *Максим не принимает ни ту, ни другую эсхатологию*⁶². *Поэтому он, как представитель иной интерпре-*

⁶⁰ Тем не менее Г.П. Федотов полагает, что «...русское эсхатологическое сознание раздваивалось между отрицательными и положительными полюсами ожидания, или, говоря другими словами, между средневековым образом Страшного Суда и раннехристианским чаянием вечной жизни. Последнее, возможно, объясняет странную популярность на Руси некоторых доникейских отцов, на которых обычно не обращают внимания как на «вытесненных» классической и постклассической патристической мыслью» [274, с. 345].

⁶¹ «Представления о чувственном, земном рае получили широкое распространение в значительной степени благодаря апокрифам [193, с. 191–198]. Об интерпретации рая в древнерусских апокрифах см. также работу М.Н. Громова [111, с. 172 сл.].

⁶² В то же время у Максима встречается мифологема о скором конце мира, которая весьма политизирована и связывается им с завоеванием Византии турками-османами: «А что ожидаемое устроение всех верных — близко, явствует как из других многих яснейших указаний и свидетельств Писания, так и наиболее

тации эсхатологии, выраженной в афонском исихазме, оказался чужим как для официальной Русской Православной Церкви, так и для древнерусских гетеродоксов-эзотериков. Для аргументации позиции обратимся к Максимовой «книжной справе».

Книжная справка. Во-первых, в 1516 г. Максима пригласили с Афона в качестве переводчика для работы над греческим текстом Толковой Псалтири, которая проясняла многие теологические вопросы, необходимые в борьбе с новгородско-московской ересью⁶³. Иерархи Русской Православной Церкви осознавали всю необходимость данного перевода в борьбе с народившимся лжеучением. Во-вторых, необходимо признавая некоторые антимифологические элементы доктрины новгородско-московских антиринитариев (в частности, отрицание идеи конечности мира), можно сказать, что они оказались на пути к еще большей мифологизации: взамен архаической мифологии обратились к синкретичной мифологии иудейской каббалистики.

Максим к делу приступает добросовестно, *прибегая к инновационной по тем временам текстологической критике* [254, с. 75]:

а) Афонец традиционно использует, как теперь это называется, *пословный принцип перевода*, но в то же время он обращается к тем *принципам филологической герменевтики* при переводе текста, которые затем озвучил Мартин Лютер (1483–1586)⁶⁴. Между прочим, пословный принцип перевода в Средние века не только прак-

из того, что пишет божественный апостол Павел во втором послании к Солунянам (2 Сол. 2:3,4), указывая, какие признаки имеют быть пред вторым пришествием Господним» [2, ч. 2, с. 71].

⁶³ Впрочем, в современной науке английской исследовательницей Катериной Макроберт (С.М. MacRobert) выдвигается гипотеза о том, что перевод Максима Псалтири не является самостоятельным и «что другие (чаще всего лексические) поправки объясняются или влиянием догеннадиевских редакций или же полной устарелостью традиционной церковно-славянской лексики, т.е. опытом и языковым чутьем не самого Максима, а его русских сотрудников» [308, с. 31; см. полный текст: 309, pp. 45–63]. Тем не менее даже эта гиперкритичная ученая признает точность Афонца в следовании греческому оригиналу.

⁶⁴ По словам Ю.В. Шичалина: «...В самом истоке тех или иных движений, приводящих к появлению новых переводов фундаментальных текстов, определяющих жизнь той или иной культуры, лежат две тенденции: тенденция поддержания и продолжения некой традиции и тенденция оппозиционная, которая немаловажна без уже имеющейся и реально существующей традиции» [292, с. 22].

тиковался интуитивно, но и обосновывался с теологических позиций⁶⁵;

б) в переводе сакральных текстов афонский монах, не отказываясь полностью от греческих грамматических образцов, сторонником которых он является, старается сблизить книжный язык с разговорным. «Максим выбирает из вариантных форм церковнославянского языка те, которые объединяют его с русским, избавляясь таким образом от архаических, собственно книжных конструкций» [157, с. 266; 180, с. 48];

в) экзегеза Максима предполагает определенную долю рационализма. Например, феномен глоссолалий афонский монах в зависимости от смысловой конструкции понимает и в буквальном смысле, как некую экстатическую речь, и как владение каким-либо иностранным языком [5, с. 58]. И в том, и в другом случае Максим оказывается верен каноническому тексту Нового Завета⁶⁶.

В результате в связи с засильем апокрифической литературы и хождением дефектных манускриптов на Руси Максим в ходе публицистической и переводческой деятельности формулирует три «свойства», которым должно обладать ортодоксальное произведение в отличие от апокрифического: 1) автор должен быть «благоговейный» и известный Церкви писатель; 2) оно должно согласовываться с догмами Священного Писания; 3) оно должно быть внутренне логически непротиворечиво. Критерии, сформулированные Максимом, идентичны критериям каноничности книг Священного Писания, выработанным патристикой [209, с. 247–248]⁶⁷. Как видим, первые два критерия (архаичность и догматичность) достаточно традиционны, но вот «логическое непротиворечие» — инновационное,

⁶⁵ С. Матхаузерова (Světlá Mathauserová) характеризует теорию перевода Максима как «грамматическую», а его перевод как «критический» [200, с. 45].

⁶⁶ «Многие отмечали, что в Деяниях и у Павла глоссолалия представлена по-разному: у Луки речь идет о говорении на иностранных языках, а у Павла — об экстатической, нечленораздельной речи, известной по эллинистической традиции экстатического мистицизма» [182, с. 115]. Хотя в настоящее время общепринята точка зрения, согласно которой под ὑπόστα Павел также понимает говорение на иностранных языках [182, с. 116].

⁶⁷ Помимо Максима Грека, в древнерусской письменности предпринимали попытку провести границу между священными текстами и апокрифами Нил Сорский и Иосиф Волоцкий (Санин) (1439–1515).

так как «теперь старинный перевод мог быть отвергнут, если противоречил законам грамматики и риторики. Такой подход подрывал веру в непогрешимость церковнославянских образцов и оправдывал критическое исправление старых переводов» [158, с. 113].

В литературе традиционно указывается на плохое знание славянской грамматики, на непонимание Максимом филологических нюансов, послуживших одним из пунктов государственно-церковного обвинения Собора в апреле 1525 г. Как следует из текста Судного списка, в частности, в вину афонскому монаху вменялось, что «где было в здешних книгах написано: *Христос възиде на небеса и седе* (ἐκάθισεν. — К.К.) *одесную Отца*, — а инде *седаѣ* (καθίσω. — К.К.) *одесную Отца*, и он то зачернил, а иное выскреб; а вместо того написал: *седев еси одесную Отца*, а инде *седевшаго одесную Отца*, а в ином месте написал: *сидел еси одесную Отца*» [73, с. 90]⁶⁸.

Как известно, в церковно-славянском языке четыре формы прошедшего времени: аорист, имперфект, перфект и плюсквамперфект. Максим заменил аорист перфектом (прошедшим совершенным временем). А.В. Карташёв (1875–1960) полагает, что «Максим не ухватил еще одной тонкости живого русского языка, но думал отвлеченно, что в формах церковно-славянского языка, скопированных с греческого, должна быть выдержана грамматическая адекватность греческому глаголу... Получилось у Максима нелепица: Христос как бы только сидел в прошлом и не сидит в настоящем; Он только был сидевшим» [163, с. 470].

Однако у Максима Афонского нелепицы при переводе как раз и нет. Обратимся к авторитетному специалисту, профессору славянских языков и литературы Гарвардского университета, Горацию Дж. Ланту (Норасе G. Lunt), который пишет, что «в целом при совпадении грамматических форм и категорий греческого и церковно-славянского языков можно ожидать перевода в высшей степени точного, до буквальности. На самом деле эти ожидания часто не оправдываются: языковые структуры совпадают, но, конечно, не во всех подробностях. Иногда переводчику приходилось отойти от

⁶⁸ См.: Ромодановская В.А. «Седе одесную Отца» или «сидел еси»? К вопросу о грамматической правке Максима Грека // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 232–238.

буквальности, чтобы соблюсти синтаксис и семантику церковно-славянского языка. В других случаях греческий текст допускает свободу интерпретации, и переводчик мог выбрать толкование, на наш взгляд, самое неожиданное. Короче говоря, хороший перевод на церковно-славянский уже сам по себе есть ограничение выбора между возможными греческими вариантами» [208, с. 466].

Максим, как полагаем, выбрал именно перфект, не в силу своей лингвистической малограмотности, но из-за определенных идейных соображений. Требовалось передать, перевести на славянский греческие слова: ἐκάθισεν — аорист I активного залога (Aoristus I Indikativi Aktivi, 3 л., Sing.), и καθίσας — причастие аориста I активного залога (Participium Aoristi I Activi, имен. падежа, муж. рода)⁶⁹. Заметим также, что καθίσας (Participium Aoristi I Activi) стоит в предикативной позиции, то есть, помимо времени и залога, причастие может иметь прямое дополнение, если образовано от переходного глагола [206, с. 78]. Наше предположение косвенным образом подтверждается, высказанным частично вслед за А.И. Соболевским (1856/1857–1929)⁷⁰, наблюдением С. Матхаузе-

⁶⁹ Напомним, что в греческом языке аорист — историческое время и выражает совершенное или законченное действие, а причастие аориста обозначает законченное действие, совершившееся раньше действия сказуемого; согласуется с определяемым существительным в роде, числе и падеже и может употребляться атрибутивно, субстантивно и предикативно [206, с. 63, 85–86]. Аорист в славянском языке «выражает простое действие, предшествовавшее моменту повествования, без какой-либо характеристики действия, т.е. без обозначения длительности или недлительности или временной отдаленности действия» [84, с. 200]. В отличие от аориста перфект в церковно-славянском «выражает ретроспективную направленность говорящего, то есть воззрение назад. Отсюда перфект не развивает действия, но поставляет процесс, им обозначаемый, вне всякого контекста, составляющего действие рассказа и отражающего живое участие говорящего;... перфект объективирует процесс, им обозначаемый. Таким образом, говорящий пользуется перфектом для выражения тех действий или фактов, которые в его сознании имеют объективное значение. Для более легкого понимания, значение объективности в перфекте можно было бы перефразировать словами: "это неоспоримый факт" или "как всем это хорошо известно"» [227, с. 204]. Перфектом в церковно-славянском языке обозначается «такое действие в прошлом, результаты которого были представлены в настоящем» [122, с. 191].

⁷⁰ Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XV–XVII веков. Речь, читанная на годичном акте императорского С.-Петербургского университета 8 февраля 1892 г. СПб., 1892. С. 18–19.

ровой (1924–2006): «Несмотря на то, что в 1525 и в 1531 годах именно эта замена была причиной обвинения Максима Грека и содействовала его осуждению, это способ правки не только не прекратился, но еще укрепился⁷¹. Следует согласиться с мнением, что Максим Грек "должен был ощущать какую-то литературную норму и своим выбором содействовал ее утверждению. Его предпочтения не были случайными..."» [200, с. 46].

Максим в данном случае выступил как предшественник церковной реформы патриарха Никона, «...ряд изменений синонимического и грамматического характера вносят в текст представления о спасении человека как уже завершенном» [248, с. 28]. «Так, слова, подразумевающие Христа, — поясняет трансформацию сотериологических представлений в никоновской реформе Н.И. Сазонова, — "пришед в мир во еже спасти человеческий род и освободити нас от работы вражия" заменяются на "пришедший... спасый...", слова "страсти врачуяи" — на "страсти уврачевавый" (в прошедшем времени, что говорит о завершенности события)» [248, с. 28]. В то же время, как замечает рецензент Н.И. Сазоновой протоиерей Г. Крылов, «...автор указывает на некоторую протестантизацию сотериологических позиций реформаторов (представления о спасении человека как о уже завершенном акте), выявляемую опять-таки через анализ sprawy аорист→перфект. Я бы несколько смягчил выводы, сделанные исследовательницей в этом отношении: аорист изымался из сакральных текстов всвязи с его десакрализацией — он не вписывался в грамматические нормы, положенные в основу sprawy и отсутствовал в некнижном языке. Но, вероятно, исправленные на перфект фрагменты церковным сознанием воспринимались "в свете" бывшего аориста, т.е. незаконченного действия. Таким образом, функции аориста (эта форма глагола расценивалась как предназначенная для описания Бога и атрибутов вечности) частично брал на себя перфект (т.н. введение перфекта в аористную парадигму — выражение Б.А. Успенского). Однако мировоззренческие перемены, отмеченные исследовательницей, без сомнения также присутствовали» [178].

⁷¹ «Не стыжю бо ся исправлениемъ, ниже отреваю его, но и вельми желаю его, и любезне восприму его, аки тверде наставляюще мене къ уповаемому благовѣрнымъ небесному царствию» [1, с. 20].

Выходит, что для исихастского менталитета причастие выражало иной смысл, нежели тот, который придали при переводе книжники до Максимовой редакции. Триволис, будучи подлинным учителем исихазма, правильно уловил концептуальное различие переводимых слов. Максим желает выразить перфектом не действие как процесс, но *констатировать сам факт действия, ставший фактом теологическим*. А факт этот таков, как пишет Иоанн Дамаскин: «Мы утверждаем, что Христос телесным образом воссел по правую руку Бога и Отца, но правой руке Отца говорим не в пространственном смысле... Под правой рукой Отца мы понимаем славу и честь Божества, находясь в которой прежде веков как Бог и как единосущный с Отцом, Сын Божий, в последок дней воплотившись, восседает и телесным образом, так как плоть Его прославлена вместе с Ним; ибо Он вместе с плотью Его приветствуется единым поклонением от всего творения» [42, с. 286–287]. Для обозначения объективного факта, *события всем известного*, включая говорящего и того, к кому речь обращена, перфект стал «особенно употребителен в богослужебном тексте, так как обычно перечисляются добродетели святого или милости Божии по отношению к человеку» [84, с. 206]⁷².

Как следует из вышесказанного, *помимо собственно филологического смысла, предпринятая Максимом ревизия имеет смысл философский*⁷³. Им обозначается иное понимание *темпоральности*: *Царство Божие уже наступило и длится в настоящем; благодаря фотодосии человек причастен славе будущего*

⁷² Следует принять во внимание следующее обстоятельство, на которое указывает Гораций Дж. Лант: «Однако церковно-славянский аорист — обычное повествовательное время и может соответствовать также греческим повествовательному или историческому настоящему времени и перфекту. Хотя церковно-славянский и греческий перфекты, казалось бы, очень близки по значению, переводчики (по довольно загадочным соображениям) не считают их равными. Церковно-славянский перфект в Евангелиях встречается редко, может передавать греческий аорист или перфект» [208, с. 466]. См. также его работу: Lunt Horace G. Old Church Slavonic Grammar. Berlin — N.Y., 2001. Pp. 102–106.

⁷³ Максим Грек связывает филологическую проблематику с философской, грамматику (γραμματικὴ) с философско-теологической литературой, поэтому так отчетливо виден «грамматический аспект» его перевода [200, с. 46]. «Грамматика есть... начало входа иже к философии», — рассуждает афонский монах.

века. Эсхатологическое деяние уже совершается в судьбе отдельного человека [81, с. 39].

Понятно, что подобная исихастская интерпретация входит в противоречие с мифологизированной сакрализацией буквы⁷⁴ и с мифологически-натуралистическим пониманием рая⁷⁵, царящих в умах идеологов Русской Церкви. В итоге XVI в. в культурное наследие Руси «не входит лучшее и самое ценное из Византийских преданий, не входит созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV века» [274, с. 25]. Р. Пиккио (Riccardo Picchio), подчеркивая политический аспект, говорит о существовании противоречия «между идеологическим наследием, на которое опиралось православное Возрождение, и тем, что составляло основу государственных амбиций Москвы» [225, с. 216].

Каковы возможные *источники переводческой практики* Максима Грека и *его критического отношения к тексту*⁷⁶? Здесь можно выдвинуть два предположения, последнее из которых более вероятно.

⁷⁴ Согласно мнению Иоанна Дамаскина, «буква есть *врата*; находящийся за вратами *покой* означает скрытую под ней красоту мыслей, то есть Дух истины» [42, с. 56].

⁷⁵ Для подтверждения также сошлемся на первую древнерусскую литературную реакцию на исихастское мировоззрение — Послание новгородского архиепископа Василия тверскому епископу Феодору о рае (1347 г.), на которое обращает внимание Г.М. Прохоров: «Исихазм нес с собой существенное усложнение представлений о вообще духовной жизни и идеологии и неизбежно должен был вызывать споры и реакцию, направленную в обратную сторону, к упрощению. Возможен ли на Земле "мысленный рай", т.е. озарение человека "божественным светом", соприкосновение с "божественной энергией"? Если возможен, то не значит ли это, что "чувственный", ветхозаветный рай погиб? Вопросы эти в Твери вызвали "распрю" "о оном честном раю" и побудили архиепископа новгородского Василия взяться за перо и провести "много дний о взыскании исправления божественного закона". Рассудительный новгородец счёл, что мысленный рай станет возможным только "егда вся земля искушена огнем будет"», после второго пришествия Христа, но не раньше: "Невозможно бо, брате, ни святым видети мысленаго рая во плоти суще". То есть такой свято-сти, о которой говорили исихасты, он представить себе не мог, но зато свято верил в рассказы моряков о заморском земном рае...» [234, с. 82–83].

⁷⁶ Мысль Максима о том, что «...не всякому даются все вообще духовные дарования» и, что у святых могут встречаться филологические ошибки [6, с. 57–58] вызвала бурное негодование у ревнителей религиозной мифологии.

Во-первых, можно указать на переводческую практику итальянского гуманизма, которая была связана у ученым греком Мануилом Хрисолором (Μανουὴλ Χρυσολώρας) (ок. 1355–1415), обучавшего в конце XIV в. греческому языку итальянских гуманистов. С середины XV–XVI вв. в Европе происходит расцвет текстологической критики, которая была инициирована филологическими штудиями западноевропейских гуманистов, началом книгопечатания (около 1450 г.), а также поисками аутентичного христианства. Кстати, в типографии Альда Мануция (1449–1515), основанной около 1494–1495 гг. в Венеции, именно в той, в которой работал как филолог и лингвист Михаил Триволис, в феврале 1518 г. было осуществлено первое полное издание Библии в трех книгах на греческом языке. Текст Нового Завета в точности повторил первое издание Нового Завета 1515 г. в переводе Эразма Роттердамского (1466–1536).

Во-вторых, это византийский исихазм. Афонская школа исихазма одной из первых стала текстологически работать с первоисточниками и критически делать с них списки⁷⁷. Более того, переписывание, филологическая работа понимались исихастами как часть трансперсональной практики и аскезы [318, с. 33]. А.А. Алексеев приводит интересное наблюдение, касающееся принципов критической работы над текстом в среде афонских исихастов: средневековые переводчики иногда «предпочитали заново переводить включенные в оригинал цитаты, а не вставлять их по готовому переводу» [80, с. 125]. В дальнейшем афонский исихазм оказал влияние на «филолого-аскетические школы» Нила Сорского (1433–1508)⁷⁸ и Паисия Величковского (1722–1794), а также Тырновскую (Болгария) и Ресавскую (Сербия) школы [318, с. 727]. В частности, Тырновская школа, связанная с деятельностью Евфимия (ок. 1330–1401), патриарха Болгарского (1360–1393), представляла собой сообщество опытных переводчиков, справщиков и писцов⁷⁹. В мона-

⁷⁷ Ранее в александрийской теологической школе «тексты исследовались и корректировались с филологической точки зрения» [90, с. 141].

⁷⁸ В.С. Иконников отмечает определенное свободомыслие Нила в критическом отношении к мифологии, содержащихся в различных сборниках житий святых, и протест против внешних преследований еретиков [144, с. 20, 54].

⁷⁹ См. подробнее монографию П.А. Сырку (1855–1905) «К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1, вып. 1: Время и жизнь патриарха Евфи-

стыре Пресвятой Троицы на р. Ресаве оказались сконцентрированы наиболее образованные монахи того времени, из которых выделяется Константин Костеньчский (ум. ок. 1439), составивший орфографическое и грамматическое руководство «Сказание о письменах»⁸⁰. В целом, эти книжные школы совмещали в своей практике традиционное и инновационное, следование букве и текстологическую критику.

Итак, в связи с доктриной фотодосии можно констатировать эсхатологический оптимизм Максима Грека, весьма характерный для исихастской традиции в целом, суть которого в проповеди Царства Божия как уже свершившегося события. Этим воззрением оправдана «книжная справа» Максима.

мия Терновского» (СПб., 1899).

⁸⁰ См.: Лукин П.Е. Письмена и Православие: Историко-филологическое исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого. М., 2001. 376 с.

Глава 2

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МАКСИМА ГРЕКА

§ 1. Проблема генезиса зла и его преодоления

В данном параграфе мы сначала остановимся на описании ситуации, возникшей, согласно мифологии, в результате некоей космической драмы, когда смысл человеческого существования, заключающийся в познании Первоначала, оказался отвергнутым и перечеркнутым, также далее рассмотрим стратегию преодоления ситуации. Возможность гнозиса в том состоянии, в котором оно было возможно у настоящего человека, в христианской религиозной философской традиции ставится под сомнение.

По мнению Е.А. Торчинова (1956–2003), генезис зла является центральной темой любой религиозно-философской доктрины [269]. В проблеме генезиса зла проговаривается наличествующая ситуация человека, обозначается онтологическая проблематика бытия и небытия. Согласно патристической традиции, настоящее состояние человека неподлинно. Человек не есть тот, кем должен быть. Человек был призван к познанию абсолютного Первоначала. Однако эта возможность нарушена, что в Торе на языке мифа транслируется как некая космическая драма — грехопадение. Григорий Синаит, «Житие» которого перевел Афонец, утверждает, что светлая природа Адама была омрачена и извращена преступлением Адама [31, с. 20]. Собственно в христианской интерпретации космическая драма грехопадения стала возможной благодаря наличию у человека свободы воли.

Что же говорит миф в Ветхом Завете? Что же есть «преступление Адама», о котором упоминает Григорий Синаит? Кто же, согласно христианской традиции, на самом деле является источником зла? Что есть зло и какова его природа? Чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим взгляды Максима Грека на основные проблемы амартологии. Ответы афонского монаха будут теологические, идущие

щие от Священного Писания, от Откровения, а не рационально-философские, идущие от разума.

Природа зла. Христианская мифология отвечает следующим образом. Виновником, источником зла, согласно 3-й главе книги Бытия, является падший серафим Люцифер, денница, который в результате своего падения стал дьяволом (греч. διάβολος — клеветник; клеветующий, злословящий), сатаной (от др.-евр. שָׂטָן — противодействующий, противник).

К этому стиху Торы, а также к традиции патристики, Максим обращается при конструировании амартологии: «А злымъ всемъ сами беси повинни суть, да и мы безъ ума повинующеся ему. Исполнень бо сый зависти и всякия злобы, низверженный съ небеси своя ради гордости, зря насъ миръ любящихъ межи себе, никакоже можетъ терпети, но якоже песь некий бесень елицехъ срящетъ вкупе всехъ кусаетъ, на всехъ же равно гневается: такожде и всегубительный сей свыше низвержень бывъ и подложенъ последнему бесчестию, а человека егоже преже подъ рукою име своею и всячески ми студодееянии посрамилъ есть, зря аки Бога вышняго отъ всехъ прославляема и посаждена на отеческихъ десныхъ престолахъ, завистию распыхается и неистовствуетъ и скрежешеть выну на насъ зубы своими, аки дивий зверь, и скоровенне и мысленне лаяния всегда на насъ умышляеть и всяческая сети, тщася, всескверный, возбранити намъ отъ пути, ведущаго къ жизни бесстрастней и нестареющей» [2, с. 65–66].

Дьявол «став вместилищемъ всякаго порока, принялъ в себѣ и болезнь зависти, и позавидовалъ нашей чести. Для него несносна была наша беспечальная жизнь в раю. Коварствомъ же и хитростями обманувъ человека, и употребивъ средствомъ к обману то самое вожделение, какое имелъ человекъ уподобляться Богу, показалъ онъ дерево и обещалъ, что чрезъ вкушение сего плода человекъ станетъ подобенъ Богу. Ибо сказалъ: *«аще съесте, будете яко бози, ведяще доброе и лукавое»* (Быт. 3:5), поэтому не созданъ онъ былъ нашимъ врагомъ, завистью приведенъ съ нами во вражду. Ибо, видя, что самъ низринутъ изъ ангеловъ, не могъ равнодушно смотреть, какъ земнородный <Адамъ> чрезъ преуспеяние возвышается до ангельскаго достоинства», — кратко комментируетъ в своемъ, посвященномъ теодицее, трактате

«О том, что Бог не виновник зла» Василий Великий [23, с. 157–158].

Зло не обладает онтологическим статусом, оно не субстанционально. Максим Исповедник — автор, который был наиболее близок и дорог Максиму, в своем монументальном труде «Вопросоответы к Фалласию» утверждает тезис о зле как не-сущего, говоря следующее: «Зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет <для себя> в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действие, ни движение, ни обладание, ни страдание, так чтобы по природе созерцалось в каком-либо из сущих; он вовсе не существует во всем этом по естественному усвоению; оно не есть ни начало, ни середина, ни конец, но, — обнимая все <единым> определением, — зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к <их> цели и решительно не есть что-либо другое... *Зло есть неразумное движение естественных сил* (Максим Грек тоже часто употребляет это определение. — К.К.), руководимых ошибочным суждением, к <чему-либо> иному помимо цели, Целью же я называю Причину сущих, к Которой естественно устремляется все, хотя лукавый, тщательно прикрыв личиной благожелательности и обманом склонив человека, <успел> направить влечение к чему-либо иному из сущего помимо Причины и произвести неведение Ее» [58, с. 26–27].

Такое понимание проблемы зла как онтологического «несуществования» обнаруживает его «лишь в свободной воле существ, когда они по ложному суждению движутся помимо истинной Цели — Бога, в Котором только и можно найти истинную опору бытия и отделение от Которого приближает к небытию. В таком неправильном движении сил души и заключается грех первого человека. Вместо Источника жизни и обожения он обратился, как к чему-то более реальному, к чувственным благам, и в видимом мире стал искать для себя точек опоры. Вместе с этим все силы души его получили неподобающее направление, наклонились ко злу, к страстям» [58, с. 284]. Зло есть порча добра, отклонение от гармонии. Зло — это «как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует. Точнее, зло есть определенное состояние воли этой природы; это воля лож-

ная по отношению к Богу», — развивает мысль В.Н. Лосский [185, с. 250].

Отсутствие онтологической основы у зла дает христианским мыслителям возможность отрицания дуализма в понимании природы добра и зла. «...У Бога нет контрпартии; нельзя предполагать существование каких-либо природ, которые были бы Ему чужды», — так оптимистично пишет религиозно настроенный В.Н. Лосский [185, с. 250]. Перед всемогущим и преблагим Богом диавол — ничто, он лишь жалкая и ничтожная «*simia Dei*» — так считал за много веков до В. Н. Лосского Августин Блаженный. Зло по своему характеру мимикрично, «семя бо беззакония всякого в тебе (диавол. — К.К.) есть, богомерский, изъ тебе паки рожено бывше во своем естестве, и твое тщание всегда и изрядно дело сие есть, како человечески душа всякимъ деломъ прельстити звездами, ворожении же беззаконными, и летанием птичнымъ, и облачными смотрении, и волхвовании ячменными и мучными и бобными, и движением ока, и блюдении дланными, имиже, злейший, лстя души зломысленно безумных вержеши въ сушая подь землюю пламенные муки» [2, с. 155–156].

Таким образом, в аксиологическом и онтологическом планах зло и добро несопоставимы [185, с. 276].

Итак, причина зла в мире метафизична. В чем же тогда заключается *грех первых людей*?

Слово «грех» на иврите חטא, в греческом языке ἁμαρτία — это «ошибка, заблуждение, проступок». В понимании Торы грех есть уклонение от определенной нормы — от воли Божией. Эта норма никак не связана с этикой, с нравственными нормами поведения. Она предлагает уклонение, нарушение социальных, родовых норм [101, с. 18, 22–23].

В дальнейшем уже христианство стало понимать «грех» как наиболее острую форму древнего ощущения вины за некую «нечистоту». В отличие от «нечистоты», феномена сакрально-ритуального, грех в Ветхом Завете есть нарушение личного «договора» с Богом, преступление некоей заповеданной нормы персональных отношений (например, Ис. 64:7; Иер. 3:6; Иез. 16), приобретающее к тому же в индивидуальном сознании вселенские масштабы. По-

этому для христианина первым источником обнаружения греха служит Откровение [93, с. 198 сл.].

Миф о грехопадении первочеловека, изложенный в книге Бытия, толкуется многими авторами. Максим Грек довольно подробно останавливается на описании грехопадения первых людей, традиционно повторяя библейскую мифологию: «Им же и пребыл бо всяко до конца наслажаяся, аще бы съблюлъ непреступну данную ему божественную заповедь. И се показа тои же // Божественныи пророкъ, глаголя сице съ жалостию: "*и человек въ честь бывъ не разуме*; какова же бе честь родоначальника, сказа намъ ю, имиже приведе, рек *приложися скотомъ несмысленымъ и уподобися имъ*" (Пс. 48:13), не по зраку и прочему безобразию скотъскому, но яко нетленень и безсмертенъ изначала създанъ бывъ, тли и смерти абие подпаде, не съблюд заповедь и срамное и скотское съчетание еже къ женьскому полу приять (см.: *Быт. 3:16–19. — К.К.*)» [127, с. 220].

Нас же интересует не изложение мифа в различных вариациях, но его герменевтика. Как событие грех стал возможным благодаря наличию у человека свободы воли. Направленность человеческой воли исказилась и стала злой. Как пишет любимый Максимом отец Церкви Исидор Пелусиот, «Естество человеческое <...> и не доступно злу, и не от природы имеет его в себе, но по воле своей и по нерадению терпит отпадение от добра» [52, с. 129].

Зло в первую очередь коснулось познавательных способностей человека, «умершего внутренней смертью», и тесно с ними связанной воли. Таким образом, проблема греха в первую очередь касается проблемы сознания, гносиса и свободы воли человека. С этими константами работают средневековые экзегеты, в том числе и Максим Грек. Поэтому чтобы выразить волевой аспект, Афонец прибегает к распространенному в патристике образу рыбы, проглатывающей крючок: «Несовершенствомъ убо разума не разумевше злокозненнаго змя прелесть прародителе, и, якоже рыба проглатываетъ, примеше ю и отъ плода заповеданнаго невоздержно абие вкусивше, блаженства всяко погресиша и божественнаго, иже въ раи пребывания...» [2, с. 55–56].

Тезис о *не-сущности* зла позволяет христианской религиозной философии возводить стройное, на первый взгляд, здание теодицеи. Вот один из ее вариантов. По причине свободного стремления, присущего разумной природе, полагает Василий Великий, ста-

новится возможной общая приемлемость зла [23, с. 154]. Поэтому не Творец является причиной зол в аде, утверждает он, «а мы сами, потому что началом греха от нас зависящее — наша свобода» [23, с. 145]. Человек сам, поддавшись диавольскому искушению, становится причиной собственных зол и страданий: «Мы же зли и неблагодарне х тебе, человеколюбному Богу и Владыце, и от безсоветия безчисленными злыми себе облагаем, якоже убо благому, такожде и злому себе виновни бываеми», — вторит ему Максим Грек [15, с. 333].

На то, как глубоко грех затронул волю человека — его Я, существует две интерпретации слов апостола Павла⁸¹, которую в греческом оригинале можно понимать по-разному: то ли *все согрешили в Адаме*, то ли *в смерти* [118, с. 199]. Здесь речь идет о принадлежности или непринадлежности человеческой природе наследственного греха и тления (смерти). Таким образом, возникает вопрос онтологический.

Первое понимание характерно для западных отцов Церкви, в особенности для Иеронима Стридонского (342–419/420), и для оказавшего решающую роль на западную мысль Августина Иппонского. В Адаме согрешили все в самом действительном смысле, и грех стал передаваться по наследству каждому человеку. Отсюда буйным цветом в латинской Западной Европе расцветает астрологический детерминизм. Эту связь католической догматики с астрологической доктриной Максим очень остро обозначает в своем «Слове обличительно отчасти латынского злословия, в нем же и на альманака, иже возвелеречеваша потопа всемирнаго быти, иже некогда поминаема губительнейша», объединив адептов астрологии с латинянами [179, с. 167].

А вот еще более яркий пример, который приводит В.М. Лурье, — вопрос о крещении младенцев. «Если считать, что младенцы рождаются с "первородным грехом", то и вопроса о их крещении быть не может, так как крещение превращается в необходимость.

⁸¹ «Διὰ τοῦτο, ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ὃ πάντες ἡμάρτον» (Πρὸς Ῥωμαίους 5:12). «Сего ради якоже едином человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиши» (Рим. 5:12).

На Западе так и считали. Отсюда учение Августина о роде человеческого как "греховной массе" (*massa peccatum*), которая вся и автоматически движется в ад, и только крещение дает некоторым шанс на другую судьбу» [190, с. 196–197]. Августин также славен тем, что был абсолютно уверен в своей теологической непогрешимости и ничтоже сумняшеся объявлял собственные теологумены верой кафолической Церкви, т.е. придавал им вселенское значение⁸². Например, в «в трактате "О Троице", представляющем собой опыт наиболее спекулятивной Августиновой интерпретации христианских идей, он решительно настроен говорить от имени кафолической ортодоксии: "Это и моя вера постольку, поскольку это кафолическая вера". Даже если его мнения выходили за рамки, заданные предшествующим развитием, некоторые из них (например, *filioque*) определяли направление последующей истории вероучения» [223, с. 279].

Второе понимание характерно для восточной ортодоксии, а также для таких представителей западной традиции данной интерпретации, как Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 350–435) и Викентий Леринский (ум. ок. 450)⁸³, которые предпочитают выделять *волевой аспект в данном вопросе, говоря о грехе как о личном событии*. Так, крупнейший отец Церкви Григорий Нисский считает, «что грех Адама должен также иметь отношение ко всем людям, точно также, как и спасение, приносимое Христом, есть спасение для всего рода человеческого; но и первородный грех, как и спасение, не могут быть осуществлены в отдельной жизни какого-то человека без вовлечения его личной и свободной ответственности» [196, с. 252–253].

Таким образом, акцент ставится либо на онтологическом, либо на волевом, этическом аспекте. Хотя в то же время оба направления признают факт смертности человеческого тела, которое, согласно мифологии, ранее было бессмертно. (Вопрос о бессмертии Адама остается в религиозной философии открытым).

⁸² Максим Грек, между прочим, сам заявляет о том, что не является поклонником творчества Иппонского епископа, хотя, в то же время, признает его «философом, во всех отношениях превосходным», книги которого «исполнены всякой мудрости и пользы духовной» [5, с. 204].

⁸³ В католической теологии данное направление получило наименование «полупелагианство».

Тем не менее во втором понимании, связывая волю с разумом, христианская философия повторяет урок платонизма. Это признают сами христианские теологи: «Болезнь и порочность души, считает Платон, можно определить как несоразмерность душевных проявлений, когда мнения находятся в раздоре с желаниями, воля с удовольствиями, рассудок со страданиями, и все они — между собой» [130, с. 251]. (Сравните у Григория Нисского: «Духовное в человеке было здорово, когда душевные движения были растворены в нас равномерно»; также у Псевдо-Дионисия Ареопагита: «Зло представляет собой... несоразмерность»). Душа несоразмерная непременно будет заблуждаться в отношении истины.

Таким образом, грешить или не грешить, выбирает разум. Ниже мы еще остановимся на этом вопросе, когда будем рассматривать концепт «прилог». Максим Грек целиком разделяет данную интерпретацию, характерную для восточной ортодоксальной традиции⁸⁴.

Как утверждает духовный учитель древнерусского мыслителя Максим Исповедник, в результате грехопадения все силы человеческой души получили неверное, ошибочное направление, склонились ко злу. Разумная (λόγος), желательная (ἐπιθυμία) и раздражительная (θυμός) силы души в результате первородного греха получили ошибочное направление. Человек стал вместо действительно необходимого стал желать не необходимого, а необходимым экзистенциально стал желать чрезмерно. Раздражительная сила души, вместо того чтобы противостоять нечистым помыслам, напротив, репрессивно обратилась на ближнего человека, всячески унижая его человеческое достоинство⁸⁵. (В дальнейшем Максим Грек, опираясь на данное наблюдение Максима Исповедника, неоднократно обращается к теме социальной справедливости). Душа, как пишет Максим Афонский, стала подвержена нечистым страстям и сладострастию со стороны плоти, «сладострастие плоти присвоается ей», которое ее побеждает [6, с. 139]. Поэтому рассматривая так или иначе вопросы экзистенциального и религиозного существования

⁸⁴ Эту позицию в дальнейшем разовьет в своих произведениях теолог-мирянин князь Андрей Курбский [см.: 158, с. 307–308].

⁸⁵ См. подробно в новейшей работе: Петров В.В. Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 41–42.

человека, Максим касается темы его социального бытия и человеческого сосуществования.

Феноменологически сознание человека претерпело внутреннее и внешнее расщепление с погруженностью во множество вариаций бываний: физическое, экзистенциальное, религиозное [272, с. 67]. Но самое главное, что приоритетная сила души — ум потерял свое руководящее положение в структуре человеческой природы. Это состояние Максим описывает как *а-логосность* (*ἄλογος*), прибегая к образу «несмысленного животного», широко используемого в патристике. Так как речь здесь ведется о богопознании, образ «бессмысленного животного», «неразумного животного», «бессловесного скота» у него приобретает гносеологическое значение.

Неразумие и неведение. В чем же выражена эта «безлогосность», «неразумность»? Она «неведение» (*ἄγνοια*) производит «сильное омрачение [повреждение] наших умных очей» — ума и уподобляет человека «бессмысленным скотам» (Максим Грек). Ортодоксальное понимание агноии компаративно с термином «авидья», существующим в религиозно-философской системе индуизма. Авидья (अविद्या санскрит. avidya, пали avijjā — незнание, неведение, отсутствие знания) — метафизическое неведение, «составляющее "корень" (mula) неподлинного восприятия мира, исходную омраченность сознания, которая препятствует постижению сущности бытия» [317, с. 48].

«Бессловесность» подразумевает не столько отсутствие вербального «слова», сколько отсутствие ума, что за собой влечет и невозможность богопознания. Бессловесное животное не обладает даром слова и чувства (Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. II, 3), поэтому христианские мыслители часто прибегают к образу бессмысленного животного. (Метафизическое «забвение» следует отличать от «забвения» психического, потери памяти, которое «всем свойственно» [3, с. 199–200]).

Так, Максим Исповедник, с которым солидарен Афонек, полагает, что «познание чувственных вещей» уподобило падшего человека «неразумным скотам», так как через страсти, которые «были внедрены в <человеческое естество> вследствие отпадения от совершенства» и приросли к «неразумнейшей части естества» (то есть к телу и чувствам), «вместо божественного и блаженного обра-

за (образ человека — в разуме) стало явным и отчетливо видным в человеке подобие неразумных животных. Ибо надлежало, чтобы с помиранием достоинства разума человеческое естество заслуженно получило наказание от тех самых признаков неразумия, какие оно привлекло к себе по доброй воле»⁸⁶ [57, с. 33].

А.Ф. Управителев (1961–2007) философически поясняет: «Существование в социальном пространстве-времени превращает всякое познание в самосознание и сообщает познанию привкус солипсизма. Встреча с областью бывания делает проблематичным существование разума и смысла. Подвергаясь влиянию предметов и локально насыщенных пространств-времен, человек живет на гребне симфонии неосознаваемого. Человеческое сознание тшится рационализировать хаос неосознаваемого как страсть или мистифицировать его в терминах судьбы» [272, с. 68].

Итак, «неведение» есть отсутствие «реализации» индивидом своей аутентичной экзистенциальной природы и соответственно целей своего существования, напрямую зависящего от познания.

Иерархия страстей. Греческое слово *πάθος* полисемантично: это это «страсть», «претерпевание», «переживание», которое может быть хорошим или плохим, а также «несчастный случай», «недуг» [263, с. 309]. Греческое *αἴσθησις* — ощущение, чувствование, чувство; замечание, понимание, познание. Слово *ἔξις* часто переводят как «структура», душа как структура тела. Философские понятия *ἔξις* (*habitus*), *λόγος* (*ratio*) и *εἶδος* (*species*) взаимно перекрываются. Так, в «Категориях» Аристотель определяет «страсть» как устойчивое, «органическое» свойство или качество вроде зрения, знания, добродетели, отличая от преходящих состояний (*διασφρήσεις*), а в его трактате «О душе» скоротечные душевные аффекты определены как *внутриматериальные логосы* [197, с. 195].

⁸⁶ «В... неправильном движении сил души и заключается грех первого человека. Вместо Источника жизни и обожения он обратился, как к чему-то более реальному, к чувственному, и видимом мире стал искать для себя точек опоры. Вместе с этим все силы души его получили неподобающее направление, наклонились ко злу, ко страстям. Ум забыл свое истинное питание, ведение духовное, и прилепился к чувствам, вместе с чем подпал духовной слепоте, страсти неведения Бога и вещей божественных — ἄγνοια, утратил способность созерцать божественное, видеть духовную истину, таинственно возвышаться к Богу», — пишет известный патролог С.Л. Елифанович (1886–1918) [120, с. 79].

У Максима Афонского прослеживается следующая *иерархия страстей* [см.: 4, с. 44]:

<i>несовершенство веры и любви</i>	
<i>забвение</i>	<i>неведение</i>
<i>тщеславие</i>	<i>сребролюбие</i>
<i>плотоугодие</i>	
<i>лихоимство</i>	
<i>воровство</i>	
<i>чревоугодие</i>	

Древнерусский мыслитель не дает четкой иерархии страстей, наподобие «Райской лестницы» Иоанна Синайского, но некоторые «родовые», узловые страсти можно выделить.

Все страсти берут начало из «забвения» и «неведения»: «Отроды убо забвению тща слава и гневъ, зависть губительна и гордость. Отроды же паки техъ злейши страсти зело мнози, аки дивии зверие, надъ нами наскакающе и люте разгневающе и порабошающе и смущающе и безчисленным лютымъ подлагающе насъ» [2, с. 35]. В «Беседе ума к душе» Максим выделяет: *гордость*, *тщеславие* и *зависть*. Также причиной «всех зол» он считает *гордость* [4, с. 155].

Встречается у Максима Афонского и иное деление на три главные страсти, началом которых служит «неведение»: *сластолюбие*, *славолюбие* и *сребролюбие*⁸⁷. Сластолюбие порождает *чревоугодие* («порабощение подчревным скотоподобным пожеланиям»), славолюбие — *человекоугодничество*, которое также порождает *озлобление*, сребролюбие («корень всех страстей») порождает *ненасытное желание богатства*, за которым следует *неправда* и *лихоимство*. Из неправды и лихоимства происходят *клеветы* и *обиды*, от которых возникает *надежда на богатство*, а не на Бога. Выделение этих трех страстей в качестве родовых Афонец позаимствовал из «Глав о любви» Максима Исповедника [см.: 57, с. 122]. Авва Дорофей Газский (VI в. — 620 г.) также выделяет три родовые страсти: «славолюбие, сребролюбие и сластолюбие».

Ставя акцент на социальной тематике, Максим особо останавливается на страсти «сребролюбия» (φίλοκτῆῶς). «*Источник всякого зла — сребролюбие*» (1 Тим. 6:10) и взимание ростов [4, с. 97]. «Ужасное, воистину, — соглашается с мнением апостола Павла Максим Святогорец, — желание золота, и оно, по апостолу, служит

⁸⁷ Возможно, в данном случае Максим следует «Лестнице» (26:3, 33) Иоанна Синайского.

причиною всех зол» (1 Тим. 6:10) [4, с. 70]. Попечение о золоте, сребролюбие держит человека «как страшный змей, отчего ум постепенно отлучается от небесного и ангельского зрения и божественных желаний» [4, с. 21]. Далее афонский монах категорически утверждает, что «ничтоже бо обыче тольк воззверити насъ, якоже еже господски владети стяжании. Якоже бо море несмущаемо ветренными дыхании, сладчайши есть и весело видети е, северу же возвеявшу, все люте возмутися и возвизаетъ волны аки горы, гремить страшно (в этих словах чувствуется ромей, неоднократно наблюдавший море, а также присутствует аллюзия на Исидора Пелусиота. — К.К.): такожде и душа воздмевшуся владениемъ стяжательнымъ, згорается яростию и велия мудрствуетъ, умомъ омрачися, изгубила есть умиление, и сердцемъ ожесточися жесточайше камени» [2, с. 69–70].

В «Послании к Тимофею» апостола Павла, цитату из которого приводит Максим, содержится первое указание на сребролюбие как источник страстей: *«А хотящии богатитися впадают в напасти и сеть, и в похоти мнози несмысленны и вреждающыя, яже погружают человеки во всегубительство и погибель: корень бо всем злым сребролюбие есть, егоже нецыи желающе заблудиша от веры, и себе пригвоздиша болезнем многим» (1 Тим. 9:10).* Не без влияния Павла в патристике сребролюбие ставится на первое место среди страстей души.

Центр тяжести этой страсти лежит в душе человека, по указанию С.М. Зарина (1875–1936), «в его ложном понимании своего истинного, верховного, самоценного блага, а также в его превратном практическом отношении к материальным благам. Эта страсть является результатом расслабленности души, развращенности воли, злым порождением пожелания» [114, с. 271]. Василий Великий понимает сребролюбие как «начало зол, предлог к браням, корень вражды» [17, с. 406]. На то же указывает Иоанн Дамаскин (Лествица, 25:9).

В понимании филоктимонии Максим (Триволис) почти целиком следует Максиму Исповеднику, полагающему, что в материальных благах нет зла, зло возникает вследствие злоупотребления ими и пристрастия к ним. «Пороки приключаются с нами вследствие злоупотребления силами души: желательной, яростной и разумной. Злоупотребление разумной силой есть невежество и безрассуд-

ность, яростной и желательной — ненависть и распущенность. <Правильное же> употребление их есть ведение и благоразумие, любовь и целомудрие. А если дело обстоит так, то ничто из сотворенного и приведенного в бытие Богом не является злом. Не пища — зло, но чревоугодие; не деторождение, а блуд; не материальные блага, а сребролюбие; не слава, а тщеславие» (Максим Исповедник) [57, с. 121]. Максим Исповедник делает вывод, что если в «сущих нет никакого зла», то зло «лишь в злоупотреблении «вещами», которое происходит от небрежения ума о естественном возделывании «сил души» [57, с. 121].

Общий смысл рассуждений Максима Грека, как и у Максима Исповедника, сводится к следующим постулатам: а) разумная, желательная и раздражительная силы души в результате первородного греха получили ошибочное направление; б) человек вместо действительно необходимого стал желать не необходимого, а необходимое экзистенциально стал желать чрезмерно. К примеру, раздражительная сила души, вместо того чтобы противостоять нечистым помыслам, напротив, репрессивно обратилась на ближнего человека, всячески унижая его достоинство [120, с. 79–83].

Генезис страсти. В связи с обозначенной нами темой исследования важным будет остановиться на следующем психологическом моменте — на *генезисе страсти*.

Почему самовластный человек иной раз оставляет добро и выбирает зло? Как диавол находит путь к сердцу человека? Каким образом человек оказывается во власти греха? «Сокровенныя же гнуси плотския наша нечистоты какия? — вопрошает Максим Грек и сам же отвечает. — Воистину люты и прегнусны и многообразны, душе моя окаянная! Не точию бо внезапное женское видение или доброличнаго отрочища возмутило насъ, но и и гласъ изх единъ услышанъ быв намъ, ли риза ихъ, падши въ рукахъ нашихъ, абие оскверниль есть сердце наше. И что глаголю видение и гласъ и риза ихъ? Тонокъ помысль и память ихъ блудне вдунув, внезапну воспали похотную страсть, и сердцу распалишуся стрелою разжжения, плоть абие подвизался и неиственне восбесилася» [2, с. 141–142].

Мы бы хотели обратить внимание на весьма любопытный текст из трактата Максима Грека «О том, что Промыслом Божиим,

а не звездами и кругом счастья устраивается человеческая судьба»⁸⁸, который на самом деле является парافразой «Глав о любви» Максима Исповедника. В этом тексте Максим Грек дает строго ортодоксальный ответ на озвученный выше вопрос: «некая сила привлекающая нас» на зло — «сие же несть ничтоже ино, точию еже по естеству умнаго делания небрежение...» [1, с. 312]. В переводе М.Н. Громова этот отрывок звучит так: «...небрежения ума о естественном возделывании "сил души"» [108, с. 121]. В переводе послушника Моисея издания 1910 г., который кажется нам предпочтительней: «...это есть не что иное, как только небрежение об умном по естеству делании» [5, с. 233]. Сравните с оригинальным текстом Максима Исповедника в переводе А.И. Сидорова: «Некоторые говорят, что зло отсутствовало бы в сущих, если бы не было некой другой силы, влекущей, нас к нему. Но эта сила есть не иное что, как небрежение естественными энергиями ума» [57, с. 132].

Как следует из текста, речь идет об отсутствии трансперсональной практики «трезвения», «внимания ума» своим помыслам (о чем в нашей работе речь пойдет ниже), с помощью которой аскет способен контролировать собственные ментальные процессы. «...И сего ради съ прилежаниемъ того всегда творящий, — продолжает мысль Максима Исповедника афонский монах, — добрая убо творять, зла же никогда же. Аще убо и ты хощеши злобы избыти, отрини небрежение и съ нимъ отженеши и злобу, яже есть соблазненно требование мысли, емуже последуютъ неподобная дела» [1, с. 312]. Далее Святогорец цитирует заключение мысли о «естественном делании» Максима: «По естеству же ума делание есть, да сущая въ насъ словесная часть повинуетъ всегда божественному слову, и да владеет надъ сущеою бессловесною частию» [1, с. 313]. Целесообразно будет указать на оригинальный текст Максима Исповедника: «Поэтому те, которые радеют о них, всегда творят добро, а зло — никогда. Если и ты пожелаешь этого, то отжени небрежение, а с ним вместе отвергнешь и зло, которое есть греховное употребление мыслей, сопровождающееся злоупотреблением вещами. Разумному началу в нас по естеству присуще подчиняться божественному Слову и начальствовать над нашими неразумным

⁸⁸ На который в свое время в ином ракурсе обратил внимание А.И. Клибанов (1910–1994) [170, с. 176–177].

началом. Поэтому этот порядок должен соблюдаться во всех <людях>, и тогда не будет ни зла в сущих, ни того, что влечет к такому злу» [57, с. 133]. Григорий Нисский тоже утверждает, что все страсти «произрастают из худого делания ума».

Таким образом, именно «худое делание разума» является фактором происхождения, развития и укрепления «страсти» [130, с. 242]. В результате подобного «небрежения» рождается «злоба» (в переводе на русский язык издания 1910 г. — «злое») — «яже есть соблазнено требование мысли, ему же последуют неподобная дела» [1, с. 312] («соблазнительном предложении мысли, которому последуют неподобные дела» [5, с. 234]. «Сей чинъ во всехъ да сохраняется, да ниже злое будетъ въ сущихъ, ни яже на то привлекающая сила обрящется», — заканчивает Максим Грек [1, с. 313]. «Злоба» есть «помысел» (ὁ λογισμός), звучащий у Максима Грека как «нечистый помысел» и «плотской помысел».

На первый взгляд, можно прийти к выводу, что христианский опыт, как и неоплатонический, выводит генезис страсти из учения о трехчастности души, и, как стоицизм, пытаясь освободиться от них, стремится к аторексии. Это стало характерно и для христианской философии. Что же тогда нового предложила христианская мысль? *Исихазм обратил внимание на волевой, психологический аспект, введя в оборот концепт прилога и помысла*, о чем нами будет сказано ниже.

Факторы греха и добродетели. Кто или что побуждает человека к добру или ко злу? «Три суть подвизающи нас на добрая: естественная семена, и святые силы, и доброе изволение. Три же суть подвизающи нас на злое: страсти, бесове, и злое изволение» (или в переводе: «Три имеем побуждения к добру: естественную склонность, святые силы и доброе произволение. Три также существуют побуждения ко злу: страсти, бесы и злое произволение»), — дословно цитирует «Главы о любви» Максима Исповедника Афонца [1, с. 313; 5, с. 234]⁸⁹.

⁸⁹ «Есть три <начала>, побуждающие нас к добру: естественные семена, святые Силы и благое произволение. Естественные семена — когда, например, мы желаем, чтобы люди обходились с нами так, как и мы обходимся с ними; или, когда видя кого-либо в стесненных обстоятельствах и нужде, естественным образом сострадаем ему. Святые Силы — когда, различая добро от зла, мы избираем добро. Также есть три <начала>, побуждающие нас ко злу: страсти,

Текст из трактата Максима Исповедника, на который ссылается Афонца, проясняет нам очень многое.

Во-первых, три фактора, влияющие на выбор человека: 1) «естественные семена» — как уже отмечалось, добродетели — позитивные качества, заложенные в человеке как в образе Божиим, которым противостоят «страсти»; 2) «святые силы» — святые ангелы-хранители, которым противостоят падшие духи — «бесове»; 3) сама свободная воля человека в разных своих проявлениях: «доброе произволение», которому противостоит «злое произволение» [252, с. 190].

Во-вторых, мы видим некие «естественные семена». Термин «естественные семена» неоднократно встречается у Максима Афонца, испытавшего в данном случае большое идейное влияние Максима Исповедника: «святые силы» — ангелы привлекают человека к добру, и помогают ему в этом «естественные семена» («естественные наклонности» в переводе издания 1910 г. «Естественные семена» — в оригинале более точно, потому что это же выражение содержится и в сочинении Максима Исповедника, из которого Афонца берёт данный отрывок) и «доброе произволение», а «бесовские же нападения производят» в человеке «страсти и лукавое произволение» [5, с. 234]. «Святые Силы поворачивают нас к добру, а естественные семена и благое произволение помогают нам. Наоборот, страсти и лукавое произволение становятся союзниками бесовских приражений» (Максим Исповедник. Главы о любви) [57, с. 133]. «Иногда Сам Бог научает чистый ум, — дополняет к вышесказанному Максим Исповедник, — снисходя на него; иногда Святые Силы внушают ему доброе, а иногда "это делает" созерцаемое естество вещей» [57, с. 133].

Выражение «естественные семена» довольно часто встречается у известного восточного богослова, ученика Василия Великого

бесы и злое произволение. Страсти, когда мы желаем <какую-либо> вещь вопреки разуму; например, пищу — не во время и без нужды, женщину — не имея целью чадородие или не являющуюся законной женой. Также, когда гневаемся и печалимся несправедливо; например, на не почтившего или наказавшего нас. Бесы, улучив момент нашего нерадения, внезапно и стремительно нападают на нас, со всей силой приводя в движение названные страсти и подобные им. А злое произволение, когда мы, ведая добро, избираем зло» [57, с. 111–112].

и Григория Богослова, Евагрия Понтийского, который здесь испытал влияние философии стоицизма. Евагрий отождествляет «естественные семена» с добродетелями: «Есть два мирных состояния души: одно происходит от естественных семян, а другое возникает, когда удаляются бесы» [34, с.279]. Подобное выделение начал, побуждающих к добру и ко злу, можно обнаружить в других древних текстах, например, — в редакции Апофтегм (V–VI века), восходящей к коптской вербальной традиции [38, с. 15]. Подобную мысль можно встретить у Исаака Сирина (VII в.) [51, с. 421–422].

В другом месте Максим Грек выделяет также трех других «крепких противоборцев» благого в человеке: бесов, «звезды» (астрологию) и «естественные страсти» [3, с. 37]. Подобное деление встречается также у Максима Исповедника, различающего факторы, «четыре вещи», которые изменяют «телесное устройство и сообщают уму как страстные, так и бесстрастные помыслы: ангелы, бесы, погода "ветры" и образ жизни. Ангелы изменяют "это устройство" словом, бесы — прикосновением, погода — своими превращениями, образ жизни — качеством и количеством еды и питья, их излишеством или недостатком. Помимо этого изменение телесного устройства происходит через память, слух и зрение, ибо душа первая подвергается воздействию печальных и радостных обстоятельств. И подвергнувшись их, душа, "в свою очередь", изменяет телесное устройство, а оно, изменившись, внушает и уму "соответствующие помыслы"» [57, с. 120].

От любого неверного шага человека, отдавшегося во власть нечестивых помыслов, происходит падение, а затем и его гибель. «Неведением сущаго истиннаго блага ослепившися мыслями нашими, — объясняет Максим Грек, — удобь разметаема бываемъ нужнейшими (?) бурями губительныхъ страстей, иногда убо яростию и гневомъ бесящися, иногда же паки завсигтию тающе, иногда же плотскою похотию зело неудобне неистовъствующе, яко многажды и самого жития отрицатися» [2, с. 57–58]. Человек-грешник теряет, но не окончательно, свою свободу, становясь игрушкой в руках inferнальных сил, которые его и губят: «Осиревшимъ бо намъ отъ Божия помощи многихъ ради грехъ нашихъ, емлютъ прочее на насъ силу и областьъ ратуещей всегда насъ невидимо беси...» [127, с. 48].

Структура страсти. Как же страсть проникает в сознание человека, входит с ним в контакт?

В ум страсть — «мысленная смерть» входит, как через «двери», через «пять чувств» и «убивает внутреннего человека» [6, с. 22]. Максим Грек, скорее всего, почти дословно цитирует сочинение «О рае» (8.5) Никиты Стифата (1005–1090), сочинение, получившее довольно большое хождение в среде древнерусских книжников. Используемый Афонцем образ «окон ума» (чувств-дверей) встречается также в комментариях Илии Критского (XII в.) на слова Григория Назианзина. Возникающие из внешних чувств или ощущений образы, как считает Илия Критский (XI в.), запечатлеваясь в уме, препятствуют ему познать чистую Истину и заставляют нас блуждать, как блуждают и сами внешние чувства [74, с. 373–374].

«...Часто один тончайший помысел и блудное воспоминание о них внезапно возбуждает похотную страсть, распяляет сердце греховным пламенем и плоть тотчас начинает неистовствовать и беситься. Будучи так многообразно оскверняемы постыдно плотию и умом, как окажемся достойными такой благодати, обещанной этим блаженством? Невозможно <...>, отнюдь невозможно получить сие, пока не умертвим *уды наша, яже на земли* (Кол. 3:5), по слову божественного апостола, который говорит: *мир имейте и святыню со всеми, ихже кроме никтоже узрит Господа* (Евр. 12:14) », — пишет афонский монах [4, с. 20]. Как следует из его размышлений, страстный помысел возникает в сфере сознания человека и, овладев вниманием, переходит в сферу чувств и воли, вызывая у человека желание, склонность и решимость совершить грех. «Всякая страсть, — пишет Максим Исповедник, — непременно образовывается из сочетания чего-либо чувственного, чувства и естественной способности, то есть яростного начала души, желательного начала <е> и разума, отклонившегося от того, что свойственно ему по природе» [57, с. 62].

В патристической письменности называются различные моменты постепенного, прогрессирующего воздействия страстного помысла на психическое состояние человека: *прилог, внимание, услаждение, желание, пленение и решимость* [226, с. 137]. Тем не менее исихасты избегали излишнего схематизма в описании развития страсти, предполагая, что названные этапы могут комбинироваться.

Например, в известной Максиму Греку «Лествице небесной» великого писателя Иоанна Синайского (VI в.), предпринявшего

первую в истории аскетической литературы попытку систематического изложения подвига, дается следующая схема: «...*Прилог* (здесь и далее курсив наш. — К.К.) есть простое слово, или образ какого-нибудь предмета, вновь являвшегося уму и вносимый в сердце; а *сочетание* есть собеседование с явившимся <греховным> образом, по страсти и бесстрастно; *сосложение* же есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением; *пленение* есть насильственное мысленное совокупление с предметами, разоряющее наше доброе устройство; *борьбою* называют равенство сил борющегося и боримого в брани, где последний произвольно или непроизвольно или побеждает, или бывает побеждаем; *страстью* называют уже сам порок, от долгого времени вгнездившийся в душе и чрез *навык* сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собой к нему стремится» [47, с. 53].

У Максима Грека мы не встречаем такой подробной дескрипции генезиса страсти в душе. В отличие от Нила Сорского у Триволиса встречаются лишь упоминания и описания трех основных этапов: *прилога* («тончайший помысл», «непристойные помыслы», «злое»)⁹⁰, *страсти* и *навыка*, которые в русле *доктрины о свободе воли человека приобретают принципиально важное значение*⁹¹. Почти аналогично у Максима представлена схема добродетели: добрый помысл и совет и произволение [2, с. 413].

Прилог. Первый момент возникновения в душе страсти называется в аскетике «приражением», или «прилогом» (προσβολή). «Этим термином обозначается такое представление какого-либо предмета или действия, которое соответствует одной из порочных склонностей природы человека и которое под влиянием внешних чувств, или вследствие работы памяти и воображения входит в сферу сознания человека» [226, с. 137]. По мысли Максима Грека, толкующего *Пс. 76:19*, если Закон Моисеев осуждает «концы точию греховныя», то «и самая начала предизочтеных грехов повинны

⁹⁰ К примеру, диавол «всегда борет нас скверными помыслами...», «он тайно мыслями всегда лает на нас, придумывая всякие сети, и тщится, всескверный, воспрепятствовать нам вступить на путь, ведущий к бесстрастной и нестареющей жизни» [3, с. 41].

⁹¹ На концептах «страсти» и «навыка» мы также остановимся ниже, в § 3 гл. 2, здесь же скажем об этом для общего контекста.

являет оному судилищу, ибо начало бо и вновно убиству безмерная ярость и геньвь есть, якоже убо и блуду еже съ похотию лукавое зрение» [1, с. 67–68].

В связи с учением о свободе воли концепт прилога получает особый статус в ортодоксальной религиозной философии. «Этот первый момент происходит помимо воли человека, вопреки его желанию, без его участия, по законам психической неизбежности "самопроизвольно" и считается поэтому "невинным", или бесстрастным и не вменяется в грех, если не вызывается "блужданием" мысли, и если не допущен сознательно, и если человек не относится к нему беспечно» [226, с. 138]. «...Убеждаю вас не принимать в самом начале порочной похоти, а если примем, то подавлять в себе эти семена; если же по беспечности и этого не сделаем, то перешедший в дело грех умерщвлять исповедью, слезами, осуждением самих себя», — говорит Иоанн Хризостом [43, с. 833]. Кроме Хризостома, можно привести еще целый ворох цитат из отцов Церкви, смысл же останется один — следовать или не следовать «помыслу», принимать или не принимать его, решает сам человек.

Итак, ситуация человека на языке аскетике описывается как существа, наделенного свободной волей, но падшего. Несубстанциональное зло коснулось прежде всего воли и познавательной способности человека. Благодаря введению *исихазмом концепта прилога, который встречается в воззрениях Максима, происходит рационализация, а также смещение акцента на волевой аспект. Грешить или не грешить, выбирает разум.*

§ 2. Апофазис как главный принцип иррациональной гносеологии

Подлинное знание о своей ситуации, а также возможность познания Первоначала, согласно Максиму Афонскому, равно как и всему патристическому наследию, стали доступными человеку благодаря *теофании* Иисуса. Это событие истолковывается мифологически с обильным привлечением наследия античной философии — в первую очередь неоплатонизма. Также христианская традиция ссылается на *сакрализацию имени Божиего* в иудаизме, которое нельзя было произносить.

Благодаря факту теофании только в христианстве, объясняет мысль отцов Церкви И.Ф. Мейендорф: «люди узнали имя Божие: имя Его есть Иисус. Бог не где-то там, на небе, как начало непонятное, трансцендентное. Для христиан Сам Бог явился в образе человека Иисуса, так что Он имеет имя произносимое, известное, доступное, которое и составляет содержание христианской веры...» [203, с. 38]⁹². Смысл теофании и искупительной жертвы Иисуса, утверждает Максим Святогорец, заключается «не да точно показать свою, юже изначала имяше, неисчетную любовь къ человеку, но да и, понеже пресущное Божественное существо неприступно есть отнюдь и невидимо, веселие довольно преподобнии стяживаютъ зряще въ человечесокмъ образе Господа своего *блестяще имъ испущаемыми непрестанно молнии отъ Божественнаго и присносущнаго света, егоже ради наипаче восприть человеческый зракъ* (ср. с «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. — К.К.) » [1, с. 36–37]. С позиции религиозной философии это означает, что онтологически трансцендентное Первоначало претерпело кеносис и стало причастно человеческой природе⁹³. Догмат о теофании «позволяет по-иному взглянуть на человека и опять-таки переосмыслить ряд принципов древнегреческого мышления. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность... Отношение человека к Творцу совсем иное, чем отношение платоников к Единому; личный Бог предполагает личное же к Нему отношение. А отсюда — изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность» [156, с. 354–355]. Исследователь В.В. Бычков особо выделяет в аскетизме особый тип *интериорной (внутренней) эстетики* или *эстетики аскетизма*, имеющей «внутренний эстетический объект во внут-

⁹² Эта рафинированная христология послужила в дальнейшем догматической основой для *монологичной молитвы* и движения *ономатодоксии* начала XX в.

⁹³ Максим (Триволлис), с аллюзией на «Источник знания» Иоанна Дамаскина, подчеркивает христологический аспект, говоря об Иисусе как о Боге и совершенном человеке, в Котором «ниже естеству человеческому въ Божество предложившуся, ниже паки въ онъ Божественному естеству, но отъ обоихъ единъ составъ, едино не смесно растворение, истиненъ же человекъ и Богъ, въ вышнихъ царствуя, равненъ сый по всему ражающу же Ему Уму...» [1, с. 41].

реннем мире самого субъекта восприятия»; которую, как он полагает, «можно считать достаточно самостоятельной ветвью патристической эстетики» [84, с. 508, 530, 544].

Итак, познание связано со Христом и наступает оно благодаря Его парусии [106, с. 161]. Благодаря парусии и кенозису второй Ипостаси Пресвятой Троицы, «день приближися, сиречь не вечерний светлейший светъ неблазненного богоразумия, восиявшему разумному солнцу правды (Мал. 4:2), просыпая во всю вселенную и просветил ю» [1, с. 116]; «премудрость же Христа Господа... сим бо и познахом и научими есme всегда всякимъ разумомъ неизглаголаннхъ Божиихъ сиречь святую и живоначальную и покланяемую Троицу и яже о насъ неизглаголанное человеколюбие и благодать сотворшаго нас... такожде и прочее неистощимое сокровище учений тайнаго богословия, имъ же тайне учими бываемъ евангельскими его различными притчами и гаданиями» [2, с. 196–197]⁹⁴. Аскет, пребывающий на имманентном уровне бытия («мала здешняя, аки привременна и тлимая»), умом и сердцем неустанно устремляется к бытию трансцендентному («многа же небесная, аки известна и вечнуша») [2, с. 361].

В отождествлении Премудрости (греч. Σόφια) с Иисусом Христом Максим Грек придерживается одной из тенденций в патристике, которая тяготела к отождествлению Премудрости с Богом Словом (иногда со Святым Духом). Вторая же тенденция тяготела к пониманию премудрости как гносиса, дарующего человеку блаженство. Первая тенденция, в отличие от второй, пользовалась преимуществом и смягчала, а часто и просто поглощала вторую.

Афонек много раз прибегает к образу Солнца Правды: «Христос — Свет, пришедший в мир, именуемый в Священном Писании *«Солнцем правды»* (Мал. 4:2), Который присносияющими лучами евангельского Боговедения и узаконения озарил всю вселенную» [5, с. 60]. Иисус Христос есть «Свет мысленный, Который *просвещает* всякого человека, грядущего в мир, как Сам о Себе говорит: *Аз свет в мир приидох* (Иоан. 12:36) и опять: *Аз есмь свет миру, и ходяй во Мне не имать ходити во тме, но имать свет животный* (Иоан. 8:12)... Христос — Свет, пришедши в мир, именуемый в Священном Писании *Солнцем правды*, Который присносияющими лучами

⁹⁴ Сравните с мыслью Григория Паламы [196, с. 93].

евангельского боговедения и узаконения озарил всю вселенную» [5, с. 60]; «...да возсияют всем вообще благодатию Утешителя *лучи мысленного Солнца*» [4, с. 201]. Максим, вероятно, придерживается соотношения и терминологии Ареопагитик, говоря об «умном Солнце правды». Сравните с Псевдо-Дионисием Ареопагитом, который пишет, что чрез Иисуса Христа «мы получили доступ к Отцу, Источнику света» (О небесной иерархии. I, 2).

В слове «О правде и милости» Максим Грек говорит о необходимости просвещения Солнцем Правды для василевса: «Царю же благоверному украшение боголепно и венец пресветель главе его царстей самое то незаходимое солнце правды Иисус Христось, просвещаяй святый выну царский умь его и душу лучами милости и всяческия правды и кротости.. » [3, с. 192].

Интерпретация выражения «Солнце правды» имеет глубокую историю в патристической письменности. Начиная с Оригена (ок. 185–254) выражение «Солнце правды» приобрело устойчивое соотношение с Иисусом Христом. Симеон Новый Богослов называет Иисуса Христа Солнцем правды. Каллист Ангеликуд (Катафигиот) прилагает соотношение образа Солнца правды к Иисусу Христу: «...невежественным образом отвращается от божественных мысленных лучей, сияющих вокруг умного *Солнца правды*, и, ставши участником божественной Силы, к несчастью, лишается Ее действия, хотя бы и устремлялся к горе святости». Образ «Солнца правды» также неоднократно встречается в знакомых Афонцу «Источнике знания» Иоанна Дамаскина и в «Семь слов о жизни во Христе» Николая Кавасилы.

В слове «О птице неясyti» Максим Грек, обращаясь к «Этимологии» Исидора Севильского, евхаристически осмысливает также другой широко распространенный в патристике образ неясyti (пеликана) для изображения спасительной жертвы Иисуса Христа: «Птица убо сия — образъ есть Христу, Богу нашему; птенци же ея умръшлени — образъ суть намъ, языком уявленымъ бывшем злоначальнымъ мысленымъ змиемъ; а змия — образъ есть диаволу, уявившу нас; биение же въ в перси и кровь истекшая — образъ суть страсти Спасове и животврнеи крови Его, имиже мы веровашеи исцелехомъ и ожихом...» [127, с. 76].

Этот древний образ пришел в христианскую символику из античных легенд. В изложении римского ученого Плиния Старшего

(23–79 г. н.э.), пеликан спасает своих птенцов от смерти, кормя их собственной кровью и плотью. Уже в III в. образ пеликана входит в христианское искусство и письменность, становясь устойчивым символом Христа, отдавшего Свою Плоть и Кровь для спасения человечества [см. также: 247, с. 315–318]. Как пишет профессор Афинского университета Н.П. Василиадис (Βασιλειάδης), «...Христос Своей крестной смертью оживотворяет всех нас, людей. Прекраснейшая Похвала второй статии Чина погребения Тела Господня использует живой и символический образ пеликана, чтобы выразить эту великую истину: "Якоже неясить уязвлен в ребра Твоя, Слове, отроки Твоя умершие оживил еси, искапав животныя им то-ки" (Триодь Постная. Великая Суббота утра. Похвалы, статия 2)» [100, с. 147–148].

Апофатизм отношения. «Егда бо действственное преходиши, бывает ти путь Христось; егда же ли видение стяжеша, бывает ти истинна, понеже мнози действенне приходяще и о видении упражняющиеся, не всяко уллучиша живота, тщеславия бо ради добродетель стяжаша. Удаляющиеся мзды, еже отъ учения, заблудивша правого пути, темъ предложить путь истинна деяния слово и видения живот (?). Достоить бо намъ богословити живому веку, а не къ смертному человекомъ взирающемъ», — пишет Максим, по-видимому, дословно цитируя Максима Исповедника либо Макария Египетского, кого точно мы атрибутировать пока не можем [1, с. 276].

О чем идет речь в процитированных словах Максима, нам поясняют следующие наблюдения. Характерно то, что ветхозаветное понимание познания, как приобщения и обладания, несет в себе личностное отношение. Антропология и гносеология Нового Завета построена на личностном отношении человека и Абсолюта⁹⁵. При чем христианская кериγμα, подчеркивает всю значимость концепта Бога как Личности, выраженной в виде догмата теофании — итоге многовековой тринитарной полемики. Благодаря событию, что Иисус есть совершенный человек и Бог, гносис перешел из категории потенциального в актуальное. Бог открылся человеку как Лич-

⁹⁵ «...Византийская мистика обязательной своей предпосылкой мыслила отношение с Богом по принципу "я-Ты" — стало быть, в связи с Богом византийцы видели и искали не только знание, но и любовь» [204, с. 34].

ность в естестве человека. Открылось личностное общение с Первопричиной в ипостаси Иисуса Христа [300, с. 71]. В познании Бога «речь идет не об опыте удостоверения объекта, а об опыте личного отношения как факта встречи личностной познавательной энергии человека (его соотносительной рациональности) с личностным логосом божественных Энергий» [279, с.65]. Однако даже с теофанией сущность Бога так и остается абсолютно трансцендентной.

Отсюда метод гносеологии Максима Грека, а также исихазма в целом, может быть определен как *апофатизм отношения*⁹⁶. Он апофатичен в силу трансцендентности Объекта познания. По мысли Х. Яннараса, апофатизм предполагает познание как опытное отношение: «...Мы подразумеваем присущую человеческому субъекту способность познавать действительность с помощью универсальной способности схватывать, то есть познавать ее через взаимодействие большого количества факторов, обуславливающих факт познания (например, ощущения, мышления, суждения, воображения, воображения, абстрагирования, редукции, эмоций, эмоциональной и интеллектуальной интуиции и т. д.). Такое познавательное отношение, будучи действительно выполнено, сохраняет не только многосторонность познавательных способностей субъекта, но также инаковость каждого субъективного подхода к познанию и свободу этого подхода, исключающую в отношении его любую заданность» [301, с. 51–52]. Главный вывод, который скрыт за покровом мифа, заключается ***в отказе от собственной воли, от каких-либо гарантий, от полагания на самого себя, а также в принятии решения в пользу Бога, но не мира***⁹⁷. В обрамлении ортодок-

⁹⁶ Более подробно апофатизм отношения рассматривается нами в § 2 гл. 2.

⁹⁷ «Апофатизм греческого Востока не ограничивается голыми отрицаниями, но предполагает как естественное катафатическое знание, так и его одновременное отрицание. Другими словами, он подразумевает отречение от любых претензий удостоверить и опредметить истину в интеллектуальных определениях. Апофатическая позиция — не очередной, пусть даже самый эффективный, метод естественного познания Бога, но такое использование методов теоретического познания, которое отрицает абсолютизацию эффективности их семантики», — пишет Х. Яннарас [301, с. 51]. «Апофатический путь (или апофатическая позиция) в принципе предполагает, что мы принимаем метод отрицаний) в качестве возможности всякого потенциального знания. Акцентирование именно потенциальности знания отличает апофатизм от любой другой разновидности позитивизма познания, то есть от любой формы абсолютизации правил изложения знания или

сальной концепции синергии на первое место выходит волевой аспект. «Таким образом, — приходит к выводу греческий ученый, — апофатизм как решительное отречение от попыток удостоверить знание с помощью рассудочных определений есть такая теоретико-познавательная позиция, которая ведет к онтологии личности, то есть к осмыслению субъекта и объекта как полностью независимых от какой бы то ни было априорной необходимости» [301, с. 52].

В исихазме апофаза личностного участия тесным образом связана с доктриной об энергиях. Апофатика позволяет исихазму иначе интерпретировать некоторые важные вопросы. Именно благодаря ей, а также благодаря доктрине теофании, происходит реабилитация тела и соматического в христианской религиозной философии, именно она решительным образом борется с антропоморфизмом в понимании Божества⁹⁸.

Максим, как и некоторые аскетические писатели, следует античному принципу, что подобное излечивается подобным. Познание есть познание опытное. Познание предполагает стяжание добродетелей. Добродетели считаются необходимыми для подготовки ума к созерцанию. Афонец, вслед за придерживающимся в данном вопросе античной традиции Григорием Нисским, выделяет несколько этапов, которые начинаются с *самопознания*: подвижничество (ασκησις) и созерцание (θεωρία).

Познание самого себя. Духовная жизнь христианина начинается с обращения — со склонности воли, обращающейся к Богу и отказывающейся от мира [130, с. 151]. Это предполагает акт *познания самого себя*: «Скоро убо, о душе, познай себя и своего создания достойна да мудрствуем» [2, с. 11]; «вспрянем от глубокого сна неразумия нашего! И познай себя...» [127, с. 152]. «Познайте себе, трекокаянии, — обращается Максим Афонец к монахам-гомосексуалистам, — познайте, яко по образу Божию и по-

предпосылок его практической верификации» [301, с. 42–43].

⁹⁸ Например, в раннехристианской традиции под «славой» Христа, о которой говорится в Евангелии (Мф. 6:29; Лк. 12:27), понимается «одежда славы», «одежда святости», то есть священническая одежда. «Слава Господня в Преображении была "одеждой славы" сего нового храмоздателя, обещавшего, подобно Соломону, *воздвигнуть церковь сию* (Мф. 26:61)» [189, с. 48]. Ясно, что первоначальный евангельский текст не имеет никакого отношения к «нетварным энергиям», вопреки позднейшим метафизическим спекуляциям византийских исихастов.

добию създани бывше на добрая дела, яко да Сътворивый вас прославляется вами, и вы от него такожде въспрославляетеся духовными дарованиями» [127, с. 166].

Познавая самого себя, осознавая собственную ошибочную ситуацию, человек приходит в *раскаяние*. *Познание самого себя* и *раскаяние* неразрывно связаны между собой и потому мыслятся Максимом Греком как две части единого акта.

Выражение «познай самого себя» (γνώθι σεαυτόν, nosce te ipsum), получившее свое начало от семи древнегреческих мудрецов VII–VI вв. до н.э. (Фалеса, Питтака, Бианта, Солона, Клеобула, Мисона и Хилона) и проходящее лейтмотивом через всю античную философию, в христианской аскетике приобрела иной, чем в философии античности смысл. «Познай самого себя» — обратиться к своему Я, узри свое Я. К этому призывали также многие уважаемые каббалисты, такие как Авраам Абулафия (1240–1291) [293, с. 190]. Тема познания самого себя присутствует в различных вариациях гносиса [311, pp. 140–141]. Российский ориенталист А.Л. Хосроев говорит, что призыв к познанию самого себя только в Александрийской богословской школе «впервые становится исходным пунктом богословия» [285, с. 289]. Для Филона «познание самого себя» есть первый шаг на пути к познанию Бога, необходимо «сначала познать себя и собственную сущность, ибо как может тот, кто не знает себя, постичь высочайшее и силу Бога, все превосходящую?» [285, с. 302]. Эту же мысль неоднократно высказывают Климент Александрийский, Ориген, Дидим Слепец, Григорий Нисский, а также анонимные авторы трактатов «Изречения Секста» (180–210) и «Почтения Силуана» (сер. II — сер. III вв.). Авве Евагрию некоторые редакции Апофтегм приписывают такие слова: «Начало спасения — познание своего падшего состояния. Поэтому увидеть свое истинное состояние и познать зло в себе есть первый шаг к самопознанию» [38, с. 14].

Как можно с позиции философии понимать слова Максима Грека о «познании самого себя»? Прежде всего, это вопрос об *актуализации собственной природы человека*. Предполагается актуализация человеческой природы и ее анамнезис. Необходимо открыть человеку глаза, дать ему спасительный гносис. «Таким образом, — делает вывод патролог А.И. Сидоров, — два сущностных и определяющих момента всего человеческого мышления (позна-

ние Бога и познание себя) взаимопроникают друг в друга. Однако за первым остается приоритет, ибо познание Бога является "формообразующим принципом" мышления человека: "Созерцая Бога, ты узришь и самого себя. Созерцая Бога, ты соделаешь мыслящее начало в себе таковым, Каков есть Бог"» [74, с. 300]. Тем не менее это гностический взгляд, ибо знание о подлинности человека уже дает власть над природой.

Покаяние (греч. μετανοια — умоперемена, poenitentia, resipisientia) [см.: 297, pp. 855–858]. Заметим, что «греческим словам μετανοαειν и μετανοια, обозначающим акт покаяния и сокрушения о грехах, тождественны глаголу μετανοαεω и существительному μεταμεταμεια. Так, Дидим Слепец (ок. 313 — ок. 398), толкуя Пс. 29:13, замечает: "Сокрушение (умиление) часто обозначает некое раскаяние. Поэтому когда раскаялся Ахаам, <о нем было сказано>: *Видишь, как сокрушался Ахаам* (свободная цитата 3 Цар. 20:27–29 по тексту Септуагинты). И также сказано: *напоил их <Господь> духом сокрушения* (также свободная цитата из Ис. 29:10), то есть духом покаяния". Синонимом понятия "покаяние" является термин κατανικσις, традиционно переводимый на русский язык как "умиление". В древнерусском языке данное слово имело богатый спектр оттенков: "сетование, горесть, уныние, смирение, благочестивое настроение, ласковость"» [74, с. 238 прим. 52]. Максим одновременно использует и это понятие [4, с. 74].

В католической теологии понимание покаяния как экстравертного акта связано с не совсем адекватным переводом Вульгаты: греческое слово μετανοειτε на латыни звучит penitentiam agite — «покайтесь в душе» или «творите покаяние (то есть исполняйте наложенную на вас церковную епитимию)». Разный перевод, разная герменевтика, разная культовая практика. Будучи неплохим филологом, Эразм Роттердамский (1466–1536) предложил более точный перевод греческого слова: resipiscite — «одумайтесь, подумайте по-новому», который оказывается близок восточно-ортодоксальному пониманию харизматической природы покаяния. «Центр тяжести оказался сдвинут из сферы соборной, церковной, то есть общественной, в личную; важнейший элемент веры — покаяние превращался из внешнего, строго регламентированного действия в дело совести каждого. Уже один этот сдвиг сыграл чрезвычайно важную роль в подготовке Реформации» [210, с. 254].

Покаяние есть пробуждение от спячки греховной лености, закоснелости в грехе, греховной стагнации: «Восстанем убо и сами от сна премногия лености нашае и вседушно потрудимся во оставшемъ кратокомъ житии нашемъ, да течемъ невозвратно къ почести вышняго звания, идеже жителство наше есть, однодоже и *Спаса ждемъ Господа нашего Иисуса Христа (Фил. 3 14:20)*», — пишет Максим Афонский. Как метко замечает О. Клеман (1924–2009), «аскеза — пробуждение от сомнамбулизма обыденности» [168, с. 127].

Покаяние мыслится Максимом как важный элемент процесса катарсиса (κάθαρσις) [6, с. 11]. «Именно "покаянием", — объясняет этот феномен С.М. Зарин (1875–1936), — начинается религиозно-нравственная жизнь человека. Чтобы начать новую, благодатную жизнь, нужно покинуть прежнюю, греховную; нельзя полюбить добро, устремиться к нему, не возненавидеть предварительно — или одновременно зла, не отказавшись, не отвернувшись от него. "Покаяние" есть фундаментальный акт нравственного воссоздания человека, — необходимая переходная ступень из состояния невозрожденности и греховности к жизни нравственной и богоугодной, и в этом отношении и с этой стороны является первым, основным общехристианским аскетическим средством» [130, с. 646–547]. П.А. Флоренский (1882–1937) понимает «покаяние» как акт сознания: «При всяком грехе требуемое им действие необходимо ставит грешника в определенные отношения к внешнему бытию, с его объективными свойствами и законами; и, ударяясь, в своем стремлении нарушить строй Божьего творения, о природу и о человечество, обыкновенный грешник тем самым имеет опорные точки одуматься и принести покаяние; каяться — мет — и значит — изменить образ мыслей, глубинной мысли нашего чувства» [275, с. 432].

Покаяние предполагает аскезу (ασκεσις)⁹⁹ [см.: 320, р. 243], а также *память* о содеянном грехе: «Се воссершенно и неложно и Богу благоприятно покаяние... еже не во едином воздержании отъ

⁹⁹ Аскезу Максим Грек адресует не только монахам, но и мирянам (λαϊκός). Известен случай, когда Афонец убеждает некоего мирянина, возжелавшего ради аскетических подвигов, оставив жену и детей, уйти в монастырь, не покидать семью, но предаваться аскезе и феории, будучи в миру [3, с. 147–153]. Ориентированность аскезы как для монахов, так и для лаиков сближает Максима с исихастом Николаем Кавасилой (Νικόλαος Καβάσιλας) (1322–1397).

брашенъ упование спасения своего оставляетъ точию, но къ симъ и слезами теплыми всегда себе обливаетъ и стенании непрестанными и печалию, но къ симъ и слезами теплыми всегда себе обливаетъ и стенании непрестанными и печалию сердечною себе томить... » [3, с. 15]. Поэтому для Максима каяться означает не только перемену в сознании, но также практическое исполнение божественных «святыхъ заповедей, да не когда прогневается Господь на нас и погибнем *от пути праведного* (Пс. 2:12), который есть общение и небесное житие со спасаемыми» [4, с. 78].

Покаяние, настаивает Максим Грек, должно быть истинным и полным. Только таким покаянием «очищается греховность души в настоящей жизни, а не будущим очистительным огнем (имеется в виду доктрина Римской-Католической Церкви о чистилище. — К.К.)» [3, с. 94]. Поэтому даже монашеская ряса (греч. *ράσον*, *ρακω* от *ράζω*, *ρασσω* — поношенная, ветхая одежда), согласно Афонцу, есть символ, изображение плача и умерщвления плоти [3, с. 94]. Сравните с Ефремом Сирийским (ок. 306–373), символически понимающего рясу как одежду смирения и покаяния (Толкование на Ис. 20).

Покаяние некоторыми авторами аскетических произведений понимается как второе *крещение*, так как многие, следуя традиции, крестившись ранее, не сохранили в себе харизмы таинства крещения (греч. *βάπτισμα*). Так, Иоанн Дамаскин среди восьми видов крещения шестым называет покаяние и слезы, истинно трудное [40, с. 211], ставя акцент на свободном волеизъявлении самого человека.

Таким образом, уже сам факт пробуждения следует рассматривать как преддверие аскезы.

Теплые слезы. От смиренномудрия рождается плач духовный [3, с. 81]. Максим упоминает неоднократно «теплые слезы», или дар слезный (*χαρίσματων δακρυν*), духовный плач (*κλαυφος*), что является одной из самых известных и характерных особенностей восточно-христианской аскезы. Духовный плач является неотъемлемым элементом духовного процесса, как зрелый плод углубленного покаяния. Максим Грек, толкуя заповедь блаженства *блажени плачущии, яко тии утешатся* (Мф. 5:4), называет «плач духовный» плодом «преподобнаго смиренномудрия», «иже отъ презельнаго умиления и божественныя любве во смиренномудренном сердце ражается» [2, с. 128]. «Теплые слезы» есть плач о грехах, без такого

плача невозможно стяжание благодати и обретение духовной радости: «...Быша слезы моа мне хлебъ день и ночь, сиречь, якоже алчень человекъ съ зельнымъ желаниемъ хлеба желаетъ (*Пс. 41:2–4*), сице и азъ, рече, съ непрестаннымъ желаниемъ, слезами себе обливаю, яко да сподоблюся получитьи сладчайшаго зрѣнія Бога моего и насладитесь божественныя его красоты...» [2, с. 428–429].

«Теплые слезы», дар слезный служит основным проявлением сокрушения (πένθος), определяемое у отцов-аскетов как печаль «по Богу», «болезнующее сердце», «воздыхания и сетования», «глубокая скорбь и уныние» [74, с. 113].

Молитва. Акт покаяния, как видим, происходит в молитве. В молитве, говорит Максим Грек, «теми бо всеми исповедаемь всехъ Владыце предъ дерзнутыя нами грехи и отпущения ихъ просимъ себе и прѣстатие въ прочее сиречь укрепитися намъ прочее во страсе Господни, творящимъ благоугодное и благое предъ Нимъ, по святыхъ Его заповѣдехъ, такожде и силу и просвѣщения разума божественнаго получитьи просятъ елицы совершени достигоша въ меру возраста Спаса Христа (*Евр. 4:13*)... » [2, с. 213].

«Молитва есть личное отношение человека к Богу», — утверждает В.Н. Лосский. «Молитвенное обращение к Богу — первичная реакция верующего сознания, которое себя осознает в бытии не просто оначальном, но сотворенном: видит свою бытийственную ситуацию как данную и созданную Богом и, следовательно, являющую собой некоторое обращение Бога к нему, сознанию. Ибо творение "тварного сознающего" есть ipso facto обращение к сему последнему коль скоро оно творится осознающим, толкующим собственную ситуацию. Как часто говорят, молитва есть ответ сознания на присутствие или же волю Божию — конечно, такого сознания, для которого его ситуация запечатлена присутствием и этой волей» [185, с. 53]. Молитвой является уже сама обращенность к Богу. В этой связи Максим, как истинный исихаст, настаивает на без-образности совершения молитвы как гарантии от имажинативной конструкции, именуемой на языке аскетике *прелестью*.

Святогорец приходит к выводу, что на первом этапе новоначальному аскету необходимо приобрести молитву «практическую», которая заключается в том, «еже отступить прочее всюю душею отъ всякаго преступлення святыхъ его заповѣдей, и крепитися прочее во страсе его, делающе всяку правду, съ радостію духовною и любо-

вию нелицемерною» [2, с. 214]. Ортодоксия, по мысли Максима, неотделима от ортопраксии, необходима кардинальная перемена образа мысли и образа действия: «Основе бо злате, душе, уподобилася есть вера, а дела добрая всяческимъ прекраснымъ утокомъ. Якоже убо, донележе о причине и о себе сия пребываютъ, ниже быти ниже глаголатися можетъ красна камка: такожде и вера кроме добрыхъ делъ, и дела пкаи благая кроме веры непорочныя мертва суть и обоя (*Иак. 2:17*) » [2, с. 25]. Молитва диалектически связана с покаянием, ибо в молитве падший человек просит примирения с Богом.

Поэтому Максим Афонский, порицая религиозный формализм, считает, «яко дондеже пребываемъ во гресе, еже есть въ преступлении божественныхъ заповедей Христа Бога, аще и вся молитвы преподобныхъ и тропари, и кондаки и молебныя каноны глаголемъ по вся дни и часы, ничтоже отнюдь исправляемъ» [2, с. 213–214].

Агатология. Согласно правилам аскетики, каждой страсти противоположна добродетель (ἀρετή)¹⁰⁰: «подобаетъ тебе повергши за себя елика по смерти не последуютъ богатство, похоть, пищу, блудное питие и славу погибающую, леность, гордость же и дерзость жития сего окаяннаго молвы сея, а воспримиши сопротивная темъ добродетели, страхомъ Божиимъ нелестнымъ наставникомъ и теплейшимъ рачениемъ и всегда трезвящимся помысломъ, во следъ ходити божественнаго первообразия твоего» [2, с. 8–9]. Если ветхозаветный Декалог Моисея наказывал «только сами действия греха», то евангельский Закон осуждает «сами причины греха» и потому он более совершенен, чем первый [5, с. 41].

Каждая заповедь воспитывает в душе определенную добродетель. Каждая добродетель направлена на определенное начало человеческой души: разумное, желательное и раздражительное. Цель приобретения добродетелей есть катарсис души и тела.

¹⁰⁰ «Ибо врач душ есть Христос, Который все знает и против каждой страсти подает приличное врачество: так против тщеславия дал Он заповеди о смиреномудрии, против сластолюбия — заповеди о воздержании, против сребролюбия — заповеди о милостыне, и одним словом, каждая страсть имеет врачеством соответствующую ей заповедь» [37, с. 133].

Максим предлагает классификацию добродетелей, из которых особо выделяет добродетели *веры* («правая вера в Бога»), *чистоты*, *правды*, *милосердия* и *кротости* [4, с. 107]. В другом месте он также выделяет «*смысль прямъ, правда, мужество..., целомудрие* (Прем. Сол. 8:7), соблюдающее насъ во всякой святыне и преподобстве, и самемъ святымъ ангеломъ соединяюе нас; такожде и въ прочихъ отродахъ сихъ, благая деяния: *воздержание, кротость, смиренномудрие, веру, надежу, любовь*, яже есть исполнение всему закону» [1, с. 116–117]. Как Нил Сорский и Вассиан Патрикеев (ок. 1470 — после 1531), Максим Святогорец особо развивает тему *нестяжания* (*акτινωια*), всячески подчеркивая ее социальный аспект и неоднократно поднимая вопрос социальной справедливости. Здесь Максим выступает как настоящий византийский исихаст или как ученик Савонаролы, обильно привлекающий для аргументации античных и христианских авторов, рассматривая социальную тематику сквозь призму аскетической практики [4, с. 77]. «Аще бо воспомянули быхомъ, яко подобне вси удержими есмы юзами неведения и забвения, кротчайше убо пребыли быхомъ всяко и не якоже дивнии зверие, другъ на друга, душе, наскакали», — пишет афонский монах [2, с. 56].

Решение социальных проблем и межличностной конфликтности, афонский монах видит, не во внешнем репрессивном подавлении активности человека, но в напряженной внутренней работе, «мысленной брани». «Ярость да будет ти на единого змия, — наставляет Григорий Исихаст (XIV в.), — его же ради отпал еси... Желательное же да начальствует» [196, с. 148]. Только когда человек будет гневаться на невидимых своих врагов — бесов и страсти, только тогда он в состоянии возлюбить Бога всей душой и *ближнего своего, как самого себя* (Матф. 22:39) [224, с. 148]. Объединить отдельные личности и этносы может только «взаимный друг с другом мир по Богу» [4, с. 77]. Божественный покой есть залог политической и социальной стабильности государства.

Итак, три генеральные добродетели: вера, надежда и любовь [4, с. 28, 92].

вера — надежда — любовь

разум

Остановимся на них подробнее.

Вера есть наиважнейший гносеологический принцип. Вера верифицируется практикой. «...Вера основание есть всемъ вкупе добродетелемъ; вера страха ражаетъ, сей же паки делания заповедей, имже умъ совокупляется божественной любви», — пишет Максим [2, с. 152]. В другом месте он парафразирует «Слова подвижнические» (Слово 1) Исаака Сирина, говоря: «Благихъ же всехъ перва есть вера, яже въ Бога истиннаго, а злыхъ всехъ последнее зло, неверие есть...» [2, с. 62].

Максиму глубоко чужда методология Аристотеля, а также курс схоластической теологии: «...Латынское ухищрение, паче суесловие, нежели богословие вчерась и предъ малымъ временемъ почало мужми изобретено, внешнею мудростию и хитрословии аристотельскими хвалящимися, а не Святымъ Духомъ свыше возглашаемымъ» [1, с. 274–275]. Поэтому его больше интересуют вопросы этики и, если еще глубже, экзистенциальная проблематика, нежели вопросы логики. В этом Афонец более близок восточным отцам Церкви, а также гуманистам Ренессанса, которых, помимо политики и поэтики, также волновала этика. В университетах средневековой Европы господствовал Аристотель, на этот факт указывает сам Максим и это вызывает у него отторжение. Ватопедскому монаху ближе опыт неграмотных апостолов, пошедших вслед за Иисусом, и отцов Церкви, которые «оплевали языческие науки»¹⁰¹, а из «внешних философов» ему симпатичен Платон. Афонский мыслитель предпочитает не рассуждать о Боге, не вдаваться в бессмысленные, на его взгляд, теологические схоластические дискуссии, не исследовать природу Первоначала, но жить Богом, жить в Боге: «Добро, зело добро, о мужие, еже умудрится всякимъ разумомъ и ведениемъ и священною премудростию; но подобаетъ къ симъ обогатети и правою верою и украшатися честнoleпными нравы не ко угождению человекомъ, ниже хвалы ради и тщия славы и желанія стяжаний, якова ухищаютъ неции злонравнии и худомысленнии, раби суще чреву своему и суетныя славы, но за ту самую присноживу славу и ненасыщаемое веселие неизреченныя Боже-

¹⁰¹ «Петр ветийствует, и Платон умолча: учит Павел, Пифагор постыдеся: таже апостольский богословящий собор еллинское мертвое вещание погребает и совоставляет мир к служению Христову», — пишет Феодор Студит (759–826) (Триодион. Триписец, песнь 9, четверток 3-й седмицы Великого поста).

ственные доброты. Сие воистину совершенство рачительно священные премудрости, еже съединитися самому крайнешему желае-мыхъ, а не разумением басней блядивых и гнилыхъ и академейскимъ хитрословнымъ высокоумиємъ, но прилежнымъ хранениемъ Божественныхъ заповедей...» [1, с. 62]. «Лучший богослов не тот, чье представление обширнее, а кто образовал в себе более полное подобие или оттенок Истины. Говорить о Боге — великое дело, но гораздо больше — очищать себя для Бога» (Григорий Назианзин. Сл. 32, 12–13), — повторяет слова Григория Богослова Максим. Поэтому литературное наследие древнерусского мыслителя представлено не длинными теологическими рассуждениями в изобилии присутствующими в схоластических трактатах, но нравственными поучениями, словами, содержащими попытку ответа на конкретные вопросы существования человека. В этом Афонек также схож с Эразмом Роттердамским.

Поэтому в ответе на вопрос «Иже ни своего естества разуме-ти не можем, коим чиномъ, сиречь, разумное чювственному смешено есть, или кое есть съвокупление и съюз ихъ? » [15, с. 187], Максим Грек приходит к выводу, что лучше узнавать «как зачинается в душах наших страх Божий, а не то как совершается во чреве рождающих нас животное наше зачатие, что нисколько не полезно для спасения» [6, с. 132]¹⁰². Вероятно, в словах Максима имплицитно присутствует критика главы 56 «Каким образом мыслящая субстанция может соединяться с телом» трактата «Сумма против язычников» Фомы Аквинского [78, с. 257–265]. До него многие отцы Церкви задавались вопросом о соединении души с телом, бессмертного со смертным, что позволяло, в частности, Григорию Назианзину, Василию Великому, Иоанну Хризостому, Максиму Исповеднику и авве Дорофею называть человека «животным разумным» [74, с. 158]. Для Григория Нисского, Григория Назианзина и Немезия Эмесского вопрос о соединении души с телом служит

¹⁰² Ср. с мнением Иоанна Кантакузина: «Мы знаем, что это наше тело, будучи создано Богом из земли, было бездыханным, безжизненным и неподвижным, а когда с ним соединилась данная ему Богом умная и словесная душа, оно оказалось одушевленным, живым и движущимся, знаем, что сошлись телесная и душевная природы, способ же, каким нематериальное с материальным обретает плоть, бессмертное по природе со смертным по природе, — этого никто никогда еще не постиг...» [46, с. 114–115].

предпосылкой для христологических размышлений. Так, Григорий Назианзин, считая непостижимым образ соединения души с телом, прибегает «к аналогии неслитного и тесного соединения в человеке души и тела во всех почти своих рассуждениях о соединении двух естеств во Христе» [74, с. 158]. Именно благодаря этому ипостасному соединению в Иисусе Христе двух природ стало возможным спасение человека и достижение им феосиса.

Разум, но не *voûs*, в силу своей испорченности не может претендовать на адекватное познание Истины. Ему остается созерцать лишь материальную природу. Потому так резко Максим Грек критикует католическую схоластику за несанкционированное, как он полагает, использование рассудка в познании трансцендентных «таинств веры» и отдает приоритет опытному богопознанию [5, с. 142]. В своей критике Максим частично близок антиомисту Каллисту Ангеликуду, автору трактата «Против Фомы Аквината».

Особенно вопрос о познании, о степени достоверности чувственного и рационального познания, о соотношении веры и знания всколыхнул умы интеллектуалов европейского Ренессанса. Так, знаменитый оккультист Генрих Корнелий Агриппа фон Неттесгеймский (1486–1535), современник Максима, вызвавший много едких насмешек у Франсуа Рабле (ок. 1494 — ок. 1553), в работе «О сомнительности и тщетности наук и искусств» (1526) высказывает мысль о том, что не науки и искусства, но только вера приводит человека к спасению¹⁰³.

Вера, пишет в другом месте Максим Грек, служит основанием добродетелей и чистоты жизни. За этим следует пришествие Святого Параклита и озарение «присносущного света», который вводит Царство Божие [3, с. 94–95]. Вера непосредственно связана с разумом, но не основывается на нем [3, с. 40], поэтому она выступает как важный гносеологический принцип: «Вера, яже по насъ,... но откровение божественныхъ тайнь» [2, с. 436]. Если рассудком познается эмпирический мир, то верой познается трансцендентное, «божественные таинства (мистерии. — К.К.)». Поэтому таинства веры «превосходить всякия крепости худоногихъ мудрецовъ таин-

¹⁰³ Подробнее см. работу ученой Фрэнсис А. Йейтс (1899–1981) «Джордано Бруно и герметическая традиция» (М., 2000. С. 128 сл.).

ства чинь и нерешимыми печатми конечного неведения¹⁰⁴, оградися крепко всюду, якоже бо сходя, ногу закрывше мракомъ неведомо, сице являя свое схожение, такожде паки возшедь отъ земли на высоту небесную, тму, рече, *положи закровь свой (Пс. 17:12)*» [1, с. 436].

Согласно Максиму Греку, *вера открывает путь к апофазе, благодаря ей становится возможным личностное отношение субъектов познания. Абсолют начинает пониматься и переживаться мистиком не как интеллектуальная конструкция*¹⁰⁵. Как утверждает афонский монах, это становится возможным благодаря тому, что догматически вера привязана к христологии, а именно к теофании Христа: «Ниже бо на человецехъ, ниже на аггелех вера наша утверждена есть, но на самом Спасе Христе» [15, с. 137]. Подобное понимание сближает исихазм, пусть даже и деформированный неоплатонизмом, с христианством первых веков. «В покорности веры, соответствующей интенции вести, достигается то участие в ее жизни, в котором слушатель (как ей соразмерный слушатель) призван и способен понять эту весть через понимание самого себя. Сколь бы тщательно ни изучали Новый Завет как историческую и филологическую память, его понимание есть экзистенциальный акт. Это единственная форма, в какой может осуществиться подлинное понимание новозаветного текста», — объясняет эту ситуацию Р. Бультман [93, с. 665].

¹⁰⁴ Заметим, что Максим пользуется терминологией Ареопагитик: «полное неведение», «мрак неведения». Хотя «мрак» у Святогорца ассоциируется также с «мраком» греха, ибо именно во «тьме» последних времен должен родиться антихрист.

¹⁰⁵ В апофатике принятие веры, как ведущего гносеологического принципа, позволяет избежать приписывания предикатов сущего Абсолютному бытию [301, с. 42]. Поэтому «...вера есть не принятие силлогических умозаключений и мифологических символов, то есть заключений по аналогии, но готовность к освобождению от любой абсолютизации рациональных выводов, нигилизм в отношении умственных идолов, принятие незнания в качестве единственной категории "знания"», — говорит Х. Яннарас [301, с. 55]. «Рациональный метод создает рациональную зависимость от силлогической необходимости. Религиозный опыт действует в человеке прямо, создавая основу для встречи с Божественным вне силлогизмов», — пишет другой современный греческий ученый Г. Пападимитриу [221, с. 41].

Распространенное в научной литературе определение концепта «апофатизм» не передает его глубокий смысл. Однако, как кажется, этот вопрос удачно раскрывается Х. Яннарасом: «апофатизм личности означает следующее: мы исходим из того факта, что наше существование и обретенное нами знание (способ бытия и способ познания) суть оригинальные события отношений. При чем отношение не исчерпывается констатациями ума, но представляет собой универсальное экзистенциальное событие, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия, а именно: в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания» [301, с. 17]. Ортодоксальное понимание веры, как попытки преодоления субъективизма и обусловленности, противоположно западному схоластическому пониманию апофатизма сущности, берущему свои истоки от философии Аристотеля.

Таким образом, *«вера» есть фундаментальный сущностный элемент апофатического познания.* Однако существует опасность того, что отрицание объективированного знания и познание Первоначала только через веру может привести к абсолютизированной вере протестантизма. «Вера абсолютизируется как строго субъективная возможность "познать Бога"; конкретнее — как психологическое эмоциональное участие в таинстве Креста и страстей» [301, с. 18]. Этого возможно избежать в процедуре *соотнесения персонального опыта с соборным опытом Церкви и в последующей его верификации.* В качестве примера обратим внимание на предлагаемые Афонцем критерии аутентичности нарративных источников.

Страх Божий — нуминозное состояние, на котором базируются остальные добродетели. «Едину звезду неблазненну веждь, душе, правящу тя къ преподобныхъ добродетелей деланию, божественна и всегда чистаго *страха*, имже всякий уклоняется злобы, по божественному глаголу (*Притч. 15:27*). Того всегда держися крепко, праве плавающи къ небесному невдаемому пристанищу» [2, с. 86]. В понимании *важности* концепта «страх Божий» Максим Грек более близок из древнерусских мыслителей Нилу Сорскому, нежели Иосифу Волоцкому.

Максим Грек различает два вида страха, соответствующих ступеням духовного возрастания: 1) «страх рабский», или «страх плотской»; 2) «истинный страх», или «страх сыновий» [3, с. 159,

209]. «Страх рабский» присутствует у новоначальных аскетов из страха перед адскими наказаниями: «Страх мучений отводит... от зла» [4, с. 7]. Со стяжанием добродетелей, а именно с приобретением наиважнейшей добродетели — любви, «страх рабский» трансформируется в «страх сыновий»: *«Страха несть в любви, съвършенна бо любовь вон мечет страха (1Ин. 4:18)*, сиречь раболепного, а не сынолепного. Егда бо человекъ съвършится // в любви Сътвошаго его прилежнымъ деланиемъ всехъ святыхъ Его заповеди, ихже перва и обдержителна прочихъ заповедей есть глаголюще: *възлюбиши Господа Бога твоего от всея души твоя (Матф. 22:37)*, тогда истинною работаетъ Сътворшему его въ страхе, сиречь въ исполнении святыхъ Его заповедей, якоже сынъ неин своему отцу въ всехъ послушая его съ всякою радостію и благодарением...» [127, с. 34–35].

«Сыновий страх» сопровождается переживанием состояния «радости духовной», делая ссылку на пророка Аввакума (*Авв. 3:18–19*), утверждает Максим Грек. «Радость духовная» противоположна «радости плотской» [4, с. 210]. Вместе с тем, полагает Максим, «радость с трепетом» приложима и культовым праздникам, выполняющим помимо сакральной функции, компенсаторную [4, с. 210]. Таким образом, спасение и служение Богу проходит одновременно в, казалось бы, противоположных друг другу состояниях «веселия», «радости» и «страха» [4, с. 54, 55, 76]. Одновременно Максим в «Слове против скоморохов», как и Исидор Пелусиот, осуждает смех и скоморошество: «научени быша от самех богоборныхъ бесов сатанинскому промыслу, по нему же имъ убо изобилие брашен и одеянии добываютъ человекоубийцы беси, а веселящимся о бесовскихъ играниихъ душевную пагубу и муку вечную приготовить» [18, с. 105].

Итак, страх Божий как нуминозное состояние переживается аскетом практически, в стяжании добродетелей. По этому случаю Максим Афонский повторяет слова Григория Назианзина (Слово, 39): «Идеже бо страхъ Господень..., ту и соблюдение заповедей Его; а идеже соблюдение заповедей, ту уму очищение; а идеже уму очищение, ту премудрость и разумъ и Святаго Духа пришествіе и просвещение» [2, с. 169].

Любовь есть вершина всех добродетелей и там, где присутствует любовь изгоняется страх: «Ничтоже ино непщуй, душе, от-

нюдь честнее, ниже веселее, паче божественныя любви. Та бо своего божественнаго рачителя вестъ домъ совершати всего божества и страшна и непобедима и крепкаго борца того показа до конца своимъ противобороцомъ» [2, с. 19–20]. Любовь есть большая добродетель из трех (веры, надежды, любви): «Большую же сихъ (любве зде разумей) потщися теплейшими желании стяжати ю» [2, с. 47]. «Божественная любовь» — «сиречь вере тверде и непоступне и любви чисте и нелицемерне и надежи непостыдне, ихже отроды любви божественна, горящи и насытна, ненавидящи всегда всюю душею всякое земное стяжание и пристрастие...» [2, с. 91]. «Божественной любви» противоположна «страстная любовь» [4, с. 285].

«...Понятие любви, — пишет В.В. Бычков, — выступает в христианско-патристической традиции практически центральной философско-мировоззренческой категорией, связывающей воедино сферы онтологии (бытийственный аспект), гносеологии (познавательный аспект), этики (нравственно-социальный аспект) и эстетики (аспект духовного наслаждения). С его помощью святоотеческая мысль пыталась проникнуть в "святая святых" жизни и бытия в целом, описать сложнейшие космические и социальные процессы, приведшие к возникновению разумной жизни, и не только описать, но и попытаться управлять этими процессами, во всяком случае на уровне социума» [94, с. 102]. Впервые об Эросе в гносеологическом ключе заговорил Платон, у которого, тем не менее, остается рациональная основа даже в иррациональном методе познания, но нет места личностному началу. В дальнейшем, *в силу признания и разработки догмата о теофании христианская религиозная философия впервые в истории пришла к выводу об участии личности в эротическом познании*¹⁰⁶.

В любви преодолевается дистанция между субъектом и объектом, субъектом и субъектом. Здесь это уже не проигрывается, но преодолевается в любовном единении, стремлении, порыве слиться своей личностью с другой личностью [3, с. 107]. Поэтому любовь по своей природе иррациональна, но не в смысле отрицания разума. Любовь предполагает личностное отношение между субъектами. Она способна выразить то, что гасю выразить не в силе, и он вы-

¹⁰⁶ См. обстоятельное исследование ученой Катерины Осборн (Catherine Osborne) «Eros Unveiled: Plato and the God of Love» (Oxford, 1994. 246 p.).

нужден умолкнуть. Любовь может выразить всю палитру ощущений, понимания объекта любви, однако он до конца остается неразгаданным [116, с. 10].

Мужество. Хотя даруемая Святым Параклитом добродетель любви и несет целый спектр переживаний веселия и радости, наивысшее свое выражение божественный Эрос находит в мужестве и терпении в борьбе с видимыми и невидимыми врагами, в противостоянии жизненным невзгодам.

Максим Грек так определяет мужество: «Мужество — не еже телеса низлагаетъ и стены градскыя разоряетъ, но душевное сильное и терпеливо противу наводимыхъ намъ отъ бесовъ и лукавыхъ человекъ, различныхъ напаствований и обстояний» [1, с. 117]. Жизненные испытания экзистенциально воспринимаются как Божии испытания, только еще более закаляющие и укрепляющие подвижника. Даже страдая, аскет испытывает чувство «веселия» [4, с. 7–8, 29, 287].

Страх Божий есть основание мужества: «Сему же всельшуся въ тебе, и исполняется душа твоя веры и мужества духовнаго и Божия любви» [2, с. 224]. Мужество служит источником терпения и дерзновения [4, с. 142]. Божественная добродетель мужества выше мужества воинского [4, с. 99]. Мужество сопряжено со страданием. Это страдание не есть страдание падшего, духовно нездорового существа, но напротив это проявление духовного здоровья, твердости и ревности, это проявление себя в бытии эмпирическом при факте причастности к бытию иному [4, с. 22]. Поэтому в добродетели мужества вырабатывается еще одна добродетель — «терпение»: «Стяжи терпение, столпъ душамъ непоколебимый противу находящихъ ти напастей» [2, с. 24].

Апогея мужество достигает в мученичестве ради Христа, в добровольном принятии смерти, когда аскет «своими удесы» прославляет Христа, ради Которого он «вся вкупе красная жития сего плюнуль» [2, с. 451]. Слова Афонца находятся в полном согласии с древнейшей мартирологией, суть которой, по наблюдению О. Клемана, заключается в свидетельстве о Христе вплоть до смерти. Мученичество есть первый трансперсональный опыт, известный в истории Церкви [168, с. 253].

Апатия. Термин «апатия» (*απάθεια*) берет начало в древнегреческой философии, где он означал «безучастность», «бесчув-

ствие», «свободу от страданий», в противоположность *πάθος* — «страсти», «страданию» [320, pp. 170–171]. В стоицизме термин отражал идеал бесстрастности, покоя, отсутствия эмоций, что считалось качествами истинного мудреца, философа. Главным образом из стоицизма этот термин перешел и в патристическую письменность [74, с. 121].

С помощью добродетели аскет подготавливает, очищает¹⁰⁷ свое сознание от мира субъективации и достигает состояния *απαθίας* — преодоления расщепленности сознания. Этот процесс представляется аскетическими писателями, в частности, Иоанном Синайским, в виде лестницы, имеющей определенные этапы движения. У Максима Исповедника, духовного учителя Максима Грека, различаются четыре ступени апатии: 1) неподвижность тела на греховные дела; 2) полное отвержение душой всякой страстной мысли; 3) полная невозмутимость желательной части души и неподвластность ее страстям; 4) полное отвержение всякого чувственного образа страстей. Максим (Триволис) в данном вопросе прибегает к библейскому образу восхождения пророка Моисей на гору Синай, на которой тот узревает Бога.

Как утверждает Максим Грек, в результате «непрестанной Божественной любви» и «прилежного трезвения ума и сердца» аскет достигает состояния апатии. У достигшего состояния «невозмутимости» мужа «ниже сице возможе священнаго его ума уклонити или преложити отъ священнаго молитвеннаго поучения» [2, с. 447]. Аскет «безбоязненъ» пребывает в «неволнуеме тишине наслаждаясь умне, имъ же совокупися, светомъ» [2, с. 447]. Апатия как господство над страстями и стяжание всех добродетелей включает смирение и любовь.

Итак, главная цель праксиса есть достижение апатии, являющейся условием для приступания к феории и экстазу; это граница, за которой начинается гносис.

¹⁰⁷ В аскетике понятие «очищение» относится не только к душе, но и к телу. Тело, как мы это уже могли заметить на примере у Максима Грека уподобления тела музыкальному инструменту, также синергийно со-участвует в спасении, ведь и телу надлежит воскреснуть во время всеобщего воскресения из мертвых.

В попытке осмыслить вышеизложенное можно прийти к следующим выводам, которые скорее станут постановкой вопросов. Во-первых, мы обнаруживаем странную непоследовательность во взглядах Афонца, а за ним — в целом и исихазма. Человек отказывается от всяческих гарантий, от полагания на себя, от своего эгоизма в акте покаяния. Но зачем тогда акт самопознания? Или это дань неоплатоническому наследию в христианской теологии? Во-вторых, человек осознает свою наличную ситуацию как несоответствующую настоящей жизни, то, что на языке мифологии названо несоответствием образу и подобию Божию. Этот процесс выражен актом самопознания и покаяния. Но вот зачем тогда аскеза? Зачем все эти многочисленные и изощренные аскетические практики? Разве для спасения благоразумного разбойника, согласно Евангелию (*Лк. 23:41–43*), не было достаточно его покаяния и милости Божией?

§ 3. Экстаз как трансперсональное состояние

Предельным выражением, апогеем трансперсонального опыта, сопутствующего процессу познания, является сакральный экстаз.

Экстаз (греч. *ἐκστασις* — «выход, исход, перемещение, изумление, восхищение, восторг, исступление») в современном религиоведении определяется как «состояние аффекта, выражающегося в сильном эмоциональном возбуждении»; как «состояние измененного сознания, сопровождающееся: потерей человеком ощущения времени, восторгом, предельным позитивным эмоциональным упоением, нередко зрительными и слуховыми галлюцинациями; род транса, сопряженный с анестезией, снижением активности дыхания и кровообращения». «Экстаз — то состояние, в котором человек достигает самых окраин своих возможностей, тех пределов, где он соприкасается с неисследуемыми тайнами мира и собственного существования в единстве дорефлексивного, или, как говорил М. Мерло-Понти, дообъективного бытия. Для достижения такого состояния требуется даже не просто усилие, а "драматизация существования вообще", по словам Жоржа Батая, видевшего в экстазе суть внутреннего опыта и единственный путь, ведущий к трансцендентному. Поэтому в экстазе, осуществляющемся в горизонте жизненного мира повседневности, человек напрягает все возможности

своей экзистенции, для того, чтобы, преодолевая свою субъективность, раствориться в просвете бытия», — пишет современный исследователь Д.Ю. Дорофеев [116, с. 1].

Для экстаза характерна большая, даже чрезмерная, сконцентрированная интенсивность. Экстаз переживается мистиком как миг, как мгновение. Мы не можем согласиться с утверждением, что «в эротической любви, в любви любовного экстаза, человеку удается пережить редкую по интенсивности полноту бытия (и в этом смысле здесь уже не принципиально, счастливая ли это любовь или несчастная), а это в свою очередь уже означает и оправдание своего бытия, которого каждый может и должен добиваться на отведенном ему пути» [116, с. 13]. Такой экстаз пограничен, имеет свою дефиницию, так как в данном экстазе сталкиваются две конечных, смертных природы, два человека, которые перманентно переживают различные трансформации. Как конечны в экстазе два его субъекта, так и этот экстаз преходящ, непостоянен, конечен. Если человек имеет нужду в подлинной укорененности в бытии, ему в экстазе необходим вечный, непреходящий Субъект.

В патристике понятие «экстаз» используется в нескольких значениях: 1) негативное определение. Экстаз — *«иступление»*, *«утрата разума»* (ἐκστασις λογισμοῦ), *«сумасшествие»*, *«безумие»*, вызванное разными причинами, в особенности грехами и бесами. (Примеры такого понимания можно встретить у Оригена Александрийского и Евагрия Понтийского); 2) позитивное определение. Экстаз как *«изумление»*, *«удивление»*. Для Максима экстаз есть «небесное и ангельское зрение» [3, с. 21].

Позаимствовав у Филона Александрийского (ок. 25 — ок. 50) аллегорическую интерпретацию Моисея как мистика, патристика часто использует этот библейский образ, а также реже Авраама, для описания феномена экстаза [120, с. 134]. Образ пророка Моисея-мистика («таинника»), а также аллегорическое описание феномена экстаза неоднократно встречаются в сочинениях Афонца: «А еже къ блаженному Моисею явление, схождение же и пришествие Владыкы всехъ, каково и коль страшно? Воистину страшно есть и превосходяще всякого слова и мысли: Богъ сам собою въ видении огня, освещающа убо, а не опаляющаго купину, зовый по имени божественаго оного мужа, и Бога себе исповедая Отцемъ его, Авраама и Исака и Иякова... И да не, вся, яже тогда тамо выше естества чю-

додеяна, исчитая, стужитель явлюся, ведущимъ та поведая, конец глаголемыхъ, на самомъ синайския горы версе сошедь, истее же глаголати, объявив себе, ему, якоже мощно есть человечестей немощи прияти Божие явление, и глаголавъ съ нимъ, якоже некий другъ глаголетъ ко другу своему, даль есть ему законъ написанъ въ скрижалехъ камени сапфирнаго... » [1, с. 65–66]. У Максима Ватопедского встречается семантика апостолов, находящихся «при ногах Фаворския горы» (*Лк. 9:34–35*)¹⁰⁸ и неспособных «аки разума дебелостию не суще вместибельны боголепных видении просветителя Иисуса, ихъ же едини сподобляются высотой добродетелей просиявшей, якоже священнаа песнь глаголетъ (Кондак Преображению)» [15, с. 162], а также апостола Павла, который «предивне восхищенъ бывъ до третияго небеси (*2 Кор. 12:1–5*), и тамо изучився разумъ неизреченныхъ, чаша явился еси всезлатая, исполнь нектара божественнаго, сиречь Святаго Духа, исполняя всю вселенную божественнаго пьянства» [1, с. 158]¹⁰⁹. В сочинениях древнерусского мыслителя реже можно встретить образ «божественного мужа» Авраама, который как и Моисей, «зрением доброты и благочиния видимых» дошел «в познание Зижителя и веровавших Ему и благодатеи сподобившихся от Него и даровании велиих» [15, с. 223].

Мы обратим внимание на другой текст: «Но ниже неомовеннами ризами да приступитъ кто божественной горе, — пишет Максим (Триволис), — аще ли же ни, да каменiemъ побиень бываетъ. Страхомъ же многымъ, воздержаниемъ же зельнымъ **предистнившу плотное сие обложение** (здесь и далее выделено нами. — *К.К.*), и всему вне бывшу **пяточисленныхъ дверей** (чувств. — *К.К.*), сие

¹⁰⁸ См. также мнение Максима о том, что, многие святые «въ приобщении внешних наказаний быша юнеиши еще суще и горнейшая премудрости, ею же прочее мощно Богу совокупитися и богоявлению сподобитися, не у достигше, но такоже рещи, под *горюю еще Фаворскою со девятьми оставлени* (*Лк. 9:34–35*), аки свершенейших зрениа не у суще вместиельни, аки еще млека, а не твердешия пищи требующе, якоже Павелъ рече коринфяном (*1 Кор 3:1–2*)» [15, с. 313]. Срв. со «Словом на свяую Пятидесятницу» Григория Назианзина.

¹⁰⁹ Ср.: Григорий Назианзин «предпочел жизнь Моисея и Илии, и Иоанна, которая деланием заповедей Господних и зрением сокровенных в священных Божиих книгах тайн соединяет с Богом и рачителей сего зрениа делает друзьями Божьими» [5, с. 209].

внити въ **таинственный мракъ**. Вшедшу же в онъ не испытovati дерзостне, ниже, елико мысль лакомуетъ, невоздержно взыскovati всякого ума превосходящая, но покровенна бывша рукою Божественною, сиречь **Божимъ светомъ озарена**, скважнею отъ камени сматряти **Божия задняя**, сиречь, твердостью заповедей прѣочищенну, **слова** тварей видимыхъ и невидимыхъ сущихъ щадне разсматряти, — сия бо таинственнее разуметися могутъ **Божия задняя**, аки после бывшая, — на лице же Божие не возрети безстудно, сиречь, **какоже есть Богъ**, не испытovati, радоватися, удовляему открытыми отъ божественныхъ мужей, а выше ихъ не испытovati, но соглашати ихъ священнословіемъ, ниже гордетися уповаюшу на свою мудрость; жестоко бо, жестоко, негде рече божественное писание, *противу острий остень прати безумными ногами (Деян. 26:14); никтоже бо, рече, видевъ лице мое, Моисею таиннику древле отвещая, и живъ будетъ (Исх. 33:20)*, сими отвращая мыслей смеющихъ дерзостью изследovati неизследованная отнюдь, сиречь тайны божественныя сего ради, и яже безъ посредства черплющия божественныхъ просвещений, покрываютъ видения своя двема крылома, ово убо не терпяще **Божественную светлость**, нестерпиму сущую, ово же и **боговидению уставы подписующе нижнейшимъ чиномъ**» [1, с. 161–162].

Данный оригинальный текст афонского монаха весьма колоритен. В нем Максим, проявляя глубокое знание и понимание византийской философии, воспользовался, как мы видим, терминологией и парафразами, известных ему «2-го слова о богословии» (Слово 28, 3) Григория Назианзина [26, с. 392—393], «О жизни Моисея» Григория Нисского [27, с. 298—299], «О небесной иерархии» и «О мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. Основная часть материала заимствована Максимом главным образом из Григория Назианзина. Выражение «таинственный мрак» взято, более чем вероятно, из «Мистического богословия» и «Письма к Гаю терапевту» Псевдо-Дионисия Ареопагита, хотя это выражение встречается и у Григория Нисского [32, с. 298]. Подобное сочетание различных источников при описании экстаза пророка Моисея мы встретили также в очень популярном среди исихастов сочинении «О духовной брани» Каллиста Ангеликуда [68, с. 107]. Но было ли известно последнее произведение Максиму Греку? И воспользо-

вался ли он им? — на эти вопросы мы пока ответить не можем. Необходимы дальнейшие изыскания.

Хотя текстуально вышеприведенный отрывок в переложении Максима Грека текстуально почти совпадает со «2-м словом о богословии» Григория Назианзина, тем не менее, в своей аллегорической интерпретации Афонец близок *Григорию Нисскому (преимущественно), Псевдо-Дионисию Ареопагиту и Каллисту Ангеликуду*. Терминологически Максим описывает экстаз на языке *Corpus Ateoragiticum*, поэтому будет справедливым, обратившись к традиции корпуса, сказать, что для Псевдо-Ареопагита экстаз есть бытийная самоотдача, вытекающая из самого опыта апофатического познания [278, с. 80]. «В этой самоотдаче любящие принадлежат не себе, но возлюбленным» (Псевдо-Ареопагит).

Отметим также, что вышеназванным метод достижения экстаза не исчерпывается. Максим говорит и об ином методе. Так, благодаря анагогической экзегезе¹¹⁰, заключающейся в переведенной с греческого Максимом, Толковой Псалтыри можно «светосианием же въводителъным на пренебеснаа же и премирнаа зрениа опасна въсходити и осияниа же оттуду облистатися» [15, с. 155].

Как мы видим, в вышеприведенном отрывке Максим Афонский описывает в порядке возрастания следующие этапы мистического пути, что, в целом, совпадает с видением данного вопроса *Григорием Нисским*:

1) **катарсис** как главная цель аскетики, в результате которого достигается состояние **бесстрастия** (*απάθεια*). Одной ортодоксии мало, необходима ортопраксия. В связи с этим Максим Афонский любит повторять слова Григория Назианзина: «Говорить о Боге — великое дело, но гораздо больше — очищать себя для Бога, потому что *в лукавую душу не войдет премудрость* (Прем. 1:4)» (Слово 32). Катарсис касается в первую очередь **ума** (*νοῦς*) как гносеологически доминирующей части сознания, антропологически способной к феории. Термин «апатия», берущий начало в древнегреческой философии, на языке православной аскетики означает господство над

¹¹⁰ Анагогия (греч. ἀνάγειν — вести вверх, возводить) — один из методов ортодоксальной теологии, предполагающий синтетическое (рационально-интуитивное, философско-художественное) познание, исходящее из цели рассматриваемого предмета и синергетических намерений мыслящего субъекта.

страстями (πάθος) и стяжание добродетелей. Максим Грек вслед за Григорием Назианзином не раз представляет апатию в «образе тихого пристанища», подножия у горы Синай, а также называет бесстрастие «покоем», «исихией». «Уединясь, ты шатер у Синайской горы свой раскинешь, // то есть на якоре встать в пристани сможешь святой // многовоспетого и излиющего миро бесстрастия (ἡσυχία), // любит ведь больше всего оное Дух Пресвятой», — пишет Афонец в сохранившихся на греческом языке «Героико-эллигических стихах, побуждающих к раскаянию» [20, с. 233].

2) *онтологическое (естественное, природное) видение*, или созерцание *логосов* (λόγος — слово; разум, разумное основание, причина) *творения*. Если для Григория Назианзина созерцание Бога «сзади» (*ὀπίσθεν* — *сзади, позади*) и покрытый «скалой» (*πέτρα*) означает созерцание Его антропоморфно в виде воплотившегося Слова, то Григорий Нисский и Псевдо-Дионисий Ареопагит сзади понимают как возможность созерцания логосов видимого творения, или теофаний [145, с. 378–379]. «Идеи, соответственно которым Божественные Силы многообразно явствуют в мире, суть основания теофаний; в этом смысле они "высшее из всего видимого и умозримого", "нечто у Бога, что существует и познается". Отрешившись и от них, Моисей вступает во мрак незнания" и достигает "соединения, которое превыше разума", со сверхсущностным Лучом» [31, с. 109]. Слегка корректируя неоплатоническую иерархическую космологию Ареопагитик, наивысочайшей теофанией Максим Грек считает парусию Иисуса Христа, с Которого настал «невечерний светлейший светъ неблазненного богоразумия, восиявшему разумному солнцу правды (Мал. 4:2), просыпая во всю вселенную и просветил есть ее» [1, с. 116]; «Симъ бо и познахомъ и научими есме всегда всякимъ разумомъ неизглаголаннѣхъ Божиихъ сиречь святую и живоначальную и поклоняемую Троицу... Такожде и прочее неистошное сокровище учений тайнаго богословия, имъ же тайне учими бываемъ евангельскими его различными притчми и игадании» [2, с. 197].

Как мы уже отметили выше (§ 2 гл. 2), начиная с Оригена выражение Солнце правды приобрело устойчивое соотношение с Иисусом Христом и нашло свое продолжение в сочинениях более поздних авторов: Климента Александрийского, Евагрия, Симеона Нового Богослова, Каллиста Ангеликуда и Николая Кавасилы. Со-

относя образ Солнца Правды с Иисусом Христом, Максим Грек придерживается терминологии Псевдо-Дионисия Ареопагита.

3) *метафизическое видение*, или *Боговидение*. Максим Афонский, как мы видели выше, подчеркивает антиномию: Бог абсолютно трансцендентен, пребывает в «таинственном мраке» неведения, «вполне покрыт непостижимостью» [5, с. 203], познать Его сущность (οὐσία) невозможно (что даже серафимы покрывают «зрительную силу»)¹¹¹; Бог имманентен миру в своих энергиях, «силах», «светоявлениях» и в них человеку возможно Его познать. (Хотя, нами уже было сказано, Максим предпочитает не касаться темы божественных энергий¹¹²). «Поэтому в нашем стремлении познать Бога мы "выходим из себя", наш разум уже не нужен нам, мы оставляем его позади и выходим "вовне"» [30, с. 230]. Экстаз собственно и есть путь апофатической теологии. «Отрицательное богословие не есть познание: всякое знание относится к сущему, Бог же — не сущее и может быть постигнут лишь незнанием» [185, с. 106].

Как мы обнаружили, Максим Грек, вслед за Псевдо-Дионисием Ареопагитом, Григорием Нисским, Григорием Назианзином и Максимом Исповедником, выделяет в экстазе как трансперсональном состоянии ряд следующих феноменов: а) *выход ума из «телесного помышления», но не из тела*¹¹³; б) «изумление»

¹¹¹ См. также: «Невозможно быти отнюдь всякому созданному естеству, аще и ближайше будеть, превзятаго безконечне божественаго и блаженнаго естества разумети» [15, с. 233].

¹¹² Надо отметить то, что воззрения Максима Афонца о «светоявлениях» тесным образом связано с пневматологией, именно поэтому он в цикле произведений против латинян так жестко критикует католическое учение о filioque, которое есть «источник злых и основание все новина еже о Дусе Святемь, яже и прочая злая вкупе введе. И не дивно есть... не бо ктому вьможно есть богословити праве и правила съставляти тем, Пораклитова вдухновения лишенымь» [15, с. 176–177]. С помощью пневматологии корректируется неоплатонизм *Corpus Areopagiticum*, в котором нет места доктрине о Святом Духе.

¹¹³ Выводить же «ум не из телесного помышления, а из самого тела, за пределами которого он якобы улучшает умные созерцания, есть злейшее эллинское обобщение, корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение, наука, порождающая безумие и порожденная недоумием... Мы, наоборот, вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого», — замечает Григорий Палама [30, с. 45].

(ἐκπλήξεις); в) «*восхищение*»; г) созерцание «*светоявлений*» (φωτισμός), озарение «*светодаяниями*» (φωτοδοσία).

А) Как мы уже заметили выше, в понимании Максима Грека экстаз — это *выход, иступление из пяти чувств* (αἰσθησις): зрения, слуха, обаяния, вкуса и осязания. Что схоже с Псевдо-Дионисием Ареопагитом и Григорием Синаитом («Экстаз представляет не только восхищение к небу, но и совершенное иступление самих чувств» [31, с. 24]), но ни в коей мере с Григорием Паламой.

Б) Для «изумления» характерны *остановка психической активности и прекращение дискурсивного мышления*, или так называемое «опустошенное» сознание, что схоже в некотором роде с *самадхи* «Йога-сутры Патанджали». Для передачи этого специфического состояния исихасты часто прибегают к образу «*чистой доски*» (*tabula rasa*), известному еще с философии стоиков [262, с. 78]. Этот образ оказался любим в патристике и встречается в произведениях таких авторов-исихастов, как Макария Египетского, Марка Подвижника, Петра Дамаскина, Каллиста Ангеликуда, Григория Синаита и многих других. Воспользовался этим образом в своем «Слове к Николаю Латинянину об исхождении Святого Духа» и Максим Грек, дословно цитируя без указания на источник, но как нам удалось атрибутировать, — «Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия» Максима Исповедника: «*Солнце правде есть Бог, якоже писано есть (Мал. 4:2), всем просто сияя луча благодатныя; душа же кождо единого от человек, или яко воск боголюбива, или яко кал любовещна, солнцем изсыхает, тако и всяка душа любовещна и любومیрна Богом наказуема и якоже кал, по изволению, не приемлюще знамения печати, жесток бывая, и себе поревает на погубление. Всяка же душа боголюбива, яко воск, умягчается и образ знамения божественных разум приемлюще, бывает Божие жилище духом*» [1, с. 258–259; русск. пер.: 5, с. 191].

Этот текст из сочинения Максима Исповедника в переложении Максима (Триволиса) мало подвергался дискурсу отечественных исследователей древнерусской духовности. Так, А.И. Клибанов (1910–1994), копируя текст и не атрибутируя его Максиму Исповеднику, а главное, не обнаруживая в нем дескрипции трансперсонального опыта, тем не менее считает, что в этом отрывке «для самовластия души места в ней нет. Душа представлена как страдательное начало, либо она "воск" и тогда в нее "впечатывается" бла-

годатная сила Божия (принимает "знамения печати"), либо — "кал", не столько "душа", сколько "иссыхающая" душа» [169, с. 175]. Понятно, что маститый ученый понимает данный текст исключительно в контексте полемики между протестантскими теологами (Мартинусом Лютером) и гуманистами (Эразмом Роттердамским) о свободе воли человека и предопределения, которая возникнув в Западной Европе, не обошла стороной Московскую Русь. Однако чтобы понять объективно цитату из сочинения Максима Исповедника в передаче Максима Афонского, целесообразно привести оригинальный текст целиком: «Нет разумной души, которая по сущности была бы более ценной, чем <другая> разумная душа. Ибо Бог, будучи благим, созидает всякую душу по образу Самого Себя и приводит ее в бытие самодвижущейся. И каждая <душа> по своей воле избирает либо честь, либо через дела свои добровольно принимает бесчестье. Бог есть, как написано, *«Солнце правды»* (Мал. 4:2) и Он просто озаряет всех лучами <Своей> Благости. Душе присуще по свободной воле становиться либо, как боголюбивой, воском, либо, как испытывающей склонность к материи, грязи. Ведь подобно тому, как грязь естественным образом высушивается солнцем, а воск смягчается под лучами его, так и всякая душа, тяготеющая к материи и добровольно подражающая грязи, наказывается Богом, ожесточается и, подобно *фараону* (Исх. 7:13), толкает себя к гибели. А всякая боголюбивая душа размягчается, как воск, на ней запечатлеваются божественные образы и изображения, и она становится в *Духе обителищем Бога»* (Еф. 2:22)» [57, с. 216–217]. Еще одно место из того же сочинения Максима Исповедника: «Соделавший <свое> сердце чистым не только познает логосы <всего> того, что ниже и после Бога, но узрит в себе после прохождения всего наивысшую цель благ. В таком сердце рождается Бог, и на этом сердце словно на неких скрижалях Моисеевых, Он удостоивает начертать посредством <Святого> Духа собственные письмены настолько, насколько оно возростило самое себя согласно заповеди, таинственно повелевающей: *Умножайся* (Быт. 35:11). Чистым называется то сердце, в котором отсутствует всякое естественное движение к чему-либо <плотскому>. Благодаря высочайшей простоте, в таком сердце рождается Бог и начертывает на нем, словно на гладкой дощечке, Свои законы. Чистое сердце есть то сердце, которое представляет Богу <свою> память совершенно безвидной и

бесформенной, и она готова быть запечатленной только теми образами Его, через которые <Богу> присуще являться» [57, с. 251].

Ясно, что в тексте речь идет не столько о свободе воли («самовластье»), сколько о *синергии* божественной и человеческой воли в трансперсональном опыте¹¹⁴.

Описанное выше эротическое познание посредством экстаза, на первый взгляд, кажется аналогичным как в платонизме, так и в христианстве. Однако есть весьма важное отличие. Если «в платонизме опыт познания предполагает некоторым образом эротическую причастность познаваемому, но динамика этой причастности всегда сводится ко всеобщности "идей". То окончательное знание, к которому приводит деятельное продвижение по ступеням "эротического восхождения", оказывается причастностью к *безличному благу* (выделено нами. — К.К.), лишенному личностной неповторимости» [278, с. 80–81]. В исихазме экстаз есть *исступление в любви, но уже не в неоплатонической интерпретации. Экстаз понимается исихазмом как экстатическое отношение, которое возможно там, где встречаются личности* [300, с. 59]. Следовательно, экстаз в понимании Максима Ватопедского, как и всей исихастской традиции в целом, *не есть экстаз неоплатоников и Corpus Areopagiticum, ибо в нем присутствует личностное отношение, соотнесенное с практикой*. «Исихазм уже не столь созерцателен, как положения Ареопагитиков, значение постепенно, практически осуществляемого пути совершенствования на пути к мистическому созерцанию занимает в нем намного более значительное место» [116, с. 6]. Концепт экстаза, равно как и ортодоксальную концепцию о синергии божественной и человеческой воли, необходимо рассматривать как элементы исихастской доктрины.

¹¹⁴ Как верно сказал Г.В. Флоровский, «экстаз есть прямая и непосредственная встреча с Богом, поэтому познание Его по существу. И вместе с тем — обожение ума, преобразование самой стихии мысли... Дух Святой охватывает всю душу и как бы претворяет или "предлагает" ее. Это состояние благодатного усыновления, и душа приводится к единству сокровенного бытия Отца... В чистых сердцах Бог силою Духа начертывает Свои письмена, как писал некогда на скрижалях Моисеевых. В святых вселяется ум Христов... Это высшая и последняя ступень (предел обожения в Воплощении Слова и в том ведении, которым обладал ум человеческий во Христе по силе ипостасного единства)» [277, с. 202].

В связи с этим интересно рассмотреть следующий текст из послания царю Иоанну IV Грозному (1530–1584) Максима Грека «Главы поучительны начальствующим правоверно»: «Ум всяк человеческий, аще *по образу и по подобию создан* глаголется (*Быт. 1:26–27*), обаче ничтоже по **навыканию** (здесь и далее выделено нами. — *К.К.*) различует воска и бумаги. Якоже бо на тех якова же писмена хошет кто начертает; темже образом и человеческий ум: в них же ни буди **привыкнени** его **обычаех и учениих**, или **благих или злых**, в техже до конца пребывает и любезно водворяется. Аще бо убо кто по истине желает богоугодными обычай и наказании украшати его, да слышит внятно **сотнаго божественного псалма**, и **часто да возглашает его в себе**, и делом да совершает, яже в том писана Святым Духом, и всяко воступит на совершение добродетелей [2, с. 165–166]. Очевидно, что здесь с явной реминисценцией на «Тет-а-тет» (191с–195а) Платона во всей патристической традиции речь идет о:

— «навыке» (εἰσῆς) — *приобретаемом упражнением, привычкой изменения природных свойств человека*. «Навык к добру, приобретаемый аскетизмом, называется добродетелью, а навык ко злу — страстью (παῖς), пороком (κακία)» [130, с. 684]. Так, у Григория Назианзина «привычка» определяется как «некоторое постоянное качество», а проявление привычки называется действием (ἐνέργεια). Соответственно этому, добродетелью называется "навык к доброму", и, наоборот, "навык к худому <называется> болезнью, противоположной добродетели". Так как всякий навык вырабатывается чрез свободное упражнение, то Бог, создавши человека и "почтив его свободою", дал ему "и Закон (заповедь в раю) для упражнения свободы"» [104, с. 396]. Человек может закоснеть в своем грехе, страсти. От силы действующей страсти и от долгого времени, считает Максим Грек, возникает худой навык к плотским страстям; беззаконные помышления закрепляются в душе и в худом навыке находят для себя удобную почву, когда рождаются из него.

— о «*внимании себе*», «*непрестанном трезвении*», «*сокровенном делании ума*» как предельно критичной организации высшей части сознания, «кормчего души» — ума (νοῦς). «Трезвение», как указывали византийские исихасты, достигается путем «сведения ума» в «тайную клеть сердца» — в психо-соматический центр человека, в центр его личности. Для чего в качестве *краткословной*,

монологичной «непрестанной чистой молитвы» рекомендуется повторение 100 псалма и сосредоточение ума в сакральном тексте, что уже само по себе любопытно, так как для поствизантийского исихазма была традиционна так называемая «Иисусова молитва», известная с VII в., но в то же время, как замечает В.М. Лурье, с момента возникновения практики монологичной молитвы, монахи практиковали поучения в Библии, или внимательное «заключение ума» в слова Священного Писания [186].

В) Для «восхищения» характерно нуминозное переживание состояния духовной радости, которое Максим Афонский вслед за Григорием Нисским и Псевдо-Дионисием Ареопагитом называет «*божественным веселием*» [10, с. 28—29], «*трезвым*» или «*духовным опьянением*» божественным Эросом. Эрос («божественная ревность») у Максима Грека, видимо, не без влияния знакомых ему «Глав о любви» Максима Исповедника [57, с. 96], является важным гносеологическим фактором, любовь всегда личностна, она сопровождается наслаждением и радостью, и именно в ней трансформируется нуминозное чувство страха и трепета, которое первоначально присутствует при столкновении с Иным: «*Страхъ несть въ любви, съвършена бо любовь вонъ мечеть страха (1Ин. 4:18)*, сиречь раболепнаго, а не сынолепнаго. Егда бо человекъ съвършится // въ любви Сътворшаго его прилежнымъ деланиемъ всехъ святыхъ Его заповеди, ихже перва и обдержителна прочихъ заповедей есть глаголюще: *вълюбиши Господа Бога твоего от всея души твоея (Матф. 22:37)*, тогда истинною работаетъ Сътворшему его въ страхе, сиречь въ испльнении святыхъ Его заповедей, якоже сынъ некий своему отцу въ всехъ послушая его съ всякою радостію и благодарениемъ; тогда радуется съ трепетомъ, сиречь радости испльняется и радования духовнаго, а не плотскаго» [127, с. 34—35].

Г) У Псевдо-Дионисия Ареопагита (затем в особенности у Григория Паламы и Марка Эфесского) — чьи идеи проговаривает Максим Грек — *фотодосия* является важнейшим посредником между трансцендентным и имманентным уровнями бытия. Бог непознаваем по Своей природе, сущности, но Его возможно познать через Его «светодаяния», «действования», «огнь умный невещественный разогревая сердце», энергии [18, с. 105]. Благодаря светодаяниям как энергиям Бога становится открытым личностное ведение (γνώσις) Первоначала и «обожение» (θεώσις) человека. Смеем

также утверждать, что доктрина Григория Паламы об энергиях нигде не встречается у Максима в непосредственном виде, а также не оказало на него сколько-нибудь заметного влияния. Идейно и терминологически в этом вопросе Максим более близок Псевдо-Ареопажиту и Каллисту Ангеликуду.

Таким образом, в созерцании «божественного света» эксталично снимаются субъект-объектные отношения, и Абсолют познается человеком, как выражались мистики, не иначе как через эротическое со-единение, которое есть личностное отношение. Созерцание «нетварного света», как пишет В.Н. Лосский, есть «сама реальность мистического опыта...; он — осязаемая благодать, в которой Бог дает Себя познать тем, кто перейдя границы тварного бытия, входят с Ним в единение... Если энергии именуются светом, то это не только по аналогии со светом материальным..., но потому, что они являются созерцанию некой неизреченной реальностью, которой больше всего соответствует наименование *свет*» [185, с. 444]. «...Через осияние нетварным светом, божественной энергией, человек может, считали исихасты, возвысившись над "вещественной двойственностью", достичь "мысленного рая", обожиться, не только душой, умом, но и телом стать богом по благодати и постичь весь мир изнутри — как единство, а не как множественность, ибо только благодаря этой энергии един столь дробный и множественный в своих формах земной мир» [234, с. 58].

Использование такой замысловатой символики в описании экстаза призвано передать всю трансцендентность феномена веры и любви. Если мы обратимся к новозаветному тексту, то увидим, что «при описании чуда Пятидесятницы, евангелист Лука подчеркивает надприродность знамений вихря и огня. Он говорит о шуме с неба, как бы от ветра (*Деян. 2: И внезапно сделался шум с неба, как бы от сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились*), и о языках, как бы огненных (*ст. 3*). Тем не менее и вихрь, и языки были доступны опыту внешних чувств апостолов...» [164, с. 177]. По нашему наблюдению, буквально все произведения древнерусского мыслителя насыщены темой радостного созерцания фотодосии («божественного света»¹¹⁵, «светоявлений», «света Парак-

¹¹⁵ «Хвалить же благоверныхъ и всякия добродетели рачителей, и наипаче при-
кланяющихся слезамъ убогихъ, ихъже за добродетели ихъ воздаруя, по смерти

лита»), а если он прямо не упоминает о «свете», то пишет о «Святом Параклите», «Божественном Огне». И это неспроста. Говоря усиленно о «свете Пресвятого Параклита», Максим (Триволис), как мы убеждены, пытается преодолеть бинитаристские тенденции, возобладавшие в византийской теологии в связи с рецепцией идей неоплатонизма в лице Псевдо-Дионисия Ареопагита, суть которых заключается в приписывании «энергии» ко всей Пресвятой Троице, но не к ипостаси Пресвятого Духа¹¹⁶. Трансперсональное учение Максима Грека пневматологично. Пресвятому Параклиту Афонец посвятил не одну страницу своих произведений.

Итак, *экстаз как специфичное трансперсональное состояние занимает в гносеологических воззрениях Максима Грека важное место. Все мистические восторги, экстатические состояния уравниваются такими феноменами, как вера и любовь. Без веры это представляло бы собой сплошной гностицизм и неоплатонизм. Именно в исихазме, в противовес доктрине Corpus Areopagiticum, уделяется столь пристальное внимание пневматологии* [см.: 204, с. 178]. Это можно назвать попыткой возвращения к духу раннего христианства¹¹⁷.

являеть ихъ своя небесныя гражданы, светомъ божественнымъ присно освещае-
мыхъ велелепно и неизреченныхъ Его благъ ихъ насыщаемыхъ...» [1, с. 56–57].

¹¹⁶ Впрочем, сравнение Первопринципа со светом можно встретить в гностическом «Апокрифе Иоанна» [88, с. 172].

¹¹⁷ Как мы помним, с поисков аутентичного христианства началось реформационное движение в Европе [198].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В нашем исследовании рассмотрена проблема антропологических и гносеологических воззрений Максима Грека, которые даны в сравнительно-историческом контексте философско-теологического наследия истории Античности, Византии и Западной Европы, если взять уже, — традиции исихазма.

Специфика философско-религиозного наследия Максима Святогорца обусловлена генетической связью с афонской школой исихазма, для которой характерно: холистичность антропологии, попытка минимизации субъективации в процессе познания, апофатизм, экзистенциальная напряженность, обращенность к традиции, критицизм, эсхатологический оптимизм и религиозная толерантность.

В антропологических воззрениях Максим, исходя из библейской мифологемы о сотворении по образу и подобию Божию, говорит о человеке как неавтономном существе. Как у существа теоцентрического природа его иконична, потому и познание обусловлено этой иконичностью. Человек рассматривается динамически: он не был сотворен совершенным и завершенным. Это несовершенство, незавершенность, промежуточность предполагает свободное синергичное соучастие человека. С другой стороны, человечество в лице Адама претерпело метафизическое падение, однако оно было искуплено, спасено Иисусом и призвано к синергичному соучастию в собственном спасении. Последнее предполагает собой специфическую трансперсональную практику, основательно и глубоко осмысленную до мельчайших психологических нюансов в исихазме. Смысл человеческого существования, согласно Максиму Ватопедскому, объясняется его соотнесенностью с трансцендентным Первоначалом. Поэтому вопрос познания есть, в первую очередь, вопрос гносиса Абсолюта, Первосубстанции.

В обнаружении в человеке образа и подобия Божия Максим придерживается трихотомии, которая, вероятно, заимствована им из

Григория Нисского. Идея богоподобия позволяет афонскому монаху заявить о человеке как венце природы и конечном смысле космогонии. Гуманистически космополитично звучит мысль о холизме человечества вне зависимости гендерной, расовой или конфессиональной принадлежности благодаря присутствию в каждом человеческом индивиду образа Божия. Человек выражает собой космическую гармонию, он есть микрокосм, соединяющий в себе мир интеллигибельный и сенситивный. К каждому из миров человек принадлежит по природе и каждый из них охватывает своими энергиями — умом и чувством. Учение о микрокосме, унаследованное из античной философии, приобретает в воззрениях Максима, как и во всей христианской философии, новое значение в связи с разработанной концепцией ипостаси, получившей в Средневековье, как и концепция богоподобия, важное идеологическое и социальное значение, ибо с ипостасью тесным образом связана свобода воли человека.

В дифференциации Максимом понятий «ум» и «рассудок» можно сделать наблюдение того, что в концепте «ум», в понимании его как субстанции, способной к трансцензусу и к познанию трансцендентного, очень четко выражена мысль о том, что быть человеком — значит быть Я, являющимся субъектом своей воли и действия. Поэтому тема свободы воли человека, поднятая Афонцем в антиастрологической полемике, является ключевой, связующей в его антропологических воззрениях. Во-первых, самовластие, согласно Максиму, есть атрибут ума. Во-вторых, воля человека, по мысли Афонца, может свободно ориентироваться как на доброе, так на злое. Самое интересное наблюдение, сделанное исихастами, а вслед за ними — и Максимом, — то, что воля может осуществляться бессознательно, не проникая в сферу сознания, и невозможно избежать всех помыслов, приходящих в сознание извне. Здесь-то и должен проявить себя ум как высшая духовная субстанция в человеке. В-третьих, Афонца настаивает на синергизме божественной (божественной благодати) и человеческой воли, в котором воля божественная асимметрична (первична) по отношению к человеческой.

Человек понимается исихазмом холистически. Он есть единство души и тела. Тело, как то следует из сочинений Максима, не есть нечто внешнее, примыкающее к собственной душе человека,

некая темница души. Исихазм, обращаясь к Новому Завету (*Флп. 3:20–21*), совершает революционный поворот в понимании человеческого тела и вытесняет представление о теле как темнице души. Подобный взгляд в исихазме на проблему соматического, который И.Ф. Мейендорф справедливо характеризует как христианский материализм, мы вправе назвать реабилитацией тела.

В связи с холизмом возникает понятие «сердца» с вытекающей из него концепцией кардиогносии, которая занимает центральное место в антропологических и гносеологических воззрениях Максима Ватопедского. Термин «сердце» неоднократно встречается в сочинениях Афонца фрагментарно и без какого-либо намека на схоластическую систематичность. В связи с обнаружением умного начала в душе для философии становится важным вопрос о его локализации. Как мы полагаем, исихазм, а вслед за ним — и Максим Грек, решил вопрос о том, какую роль выполняет сердце в трансперсональном опыте человека. С этой целью исихазм соединил воедино пневматологию и эсхатологию в доктрине кардиогносии и нозтической молитвы.

С концептом кардиогносии неразрывно связано фундаментальное антропологическое понятие совести. Термин «совесть» включает в себя две стороны: как гносеологическую в плане самопознания, так и нравственно-этическую. В греческом, как и во многих европейских языках, понятия «сознание» и «совесть» выражаются одним и тем же словом, потому там, где Максим Афонский говорит — «познаем самих себя» и подобное, это следует понимать как о-сознаем себя, то есть как сознание. Совесть — это и есть сознание. Совесть есть субъективное знание индивида о своем собственном поведении и отношении к нему. Выражаясь словами Р. Бульмана, это знание «не только включает интенцию..., но знание, которое, рефлексировав и вынося суждение, акцентирует внимание на этой интенции собственного ума» [93, с. 81]. Совесть есть знание о собственном поведении по отношению к существующему этическому императиву. Императив базируется в трансцендентном, которое понимается Максимом, как и всяким глубоко религиозным человеком, аксиоматично. «Я» индивида, поясняет Р. Бульман, — это «всегда как мое "Я", которое становится "Я" в результате того, что "Я" каждый раз беру на себя ответственность», независимо от

суждения окружающего социума, за свою жизнь, имеющую своим началом трансцендентный Источник [93, с. 83].

В исследовании антропологических воззрений Максима особенно важно понимание его ключевых эсхатологических концептов. В истории христианской мысли принято выделять две трактовки рая: символическую (Александрия) и материалистическую (Антиохия). Исихазм предлагает синтезирующую или нейтральную трактовку рая, которая оригинальна и в то же время учитывает опыт предшествующей традиции. Связано это с тем, что для исихастов, как и для христиан начала XX в., парусия Иисуса есть наступившая реальность. Подобное понимание сближает раннехристианскую эсхатологию с эсхатологией исихазма. Исихазм пронес в своих недрах радостное эсхатологическое настроение первых христиан, внеся, благодаря доктрине о нетварных энергиях, герменевтически новое понимание Царства Божия как уже свершившегося события.

Максим Грек придерживается синтезирующей экзегезы рая и склонен к эсхатологическому оптимизму исихазма. Данное утверждение подтверждается на анализе эсхатологической ситуации конца XV — начала XVI вв. на территории Руси и Западной Европы, характеризующейся как «век тревоги». Поэтому мы видим в Максимовой «книжной справе», помимо собственно филологического смысла, смысл философский. Максим обозначает иное понимание темпоральности: Царство Божие уже наступило и длится в настоящем; благодаря фотодосии человек причастен славе будущего века. Эсхатологическое деяние уже совершается в судьбе отдельного человека. В поисках гипотетических источников переводческой практики Максима Грека и его критического отношения к тексту можно выделить два, последний из которых более вероятен: 1) переводческая практика итальянского гуманизма, которая была связана у ученым греком Мануилом Хрисолором; 2) афонская школа исихазма, которая одной из первых стала текстологически работать с первоисточниками и критически делать с них списки. Более того, переписывание понималось ими как часть трансперсональной практики и аскезы. В дальнейшем афонский исихазм оказал влияние на «филолого-аскетические школы» Нила Сорского и Паисия Величковского, а также Тырновскую (Болгария) и Ресавскую (Сербия) школы.

В описании генезиса феномена зла Максим Грек следует библейской мифологии, а также соглашается с мнением Максима Исповедника о том, что зло не обладает онтологическим статусом, оно не субстанционально. Как событие грех стал возможным благодаря наличию у человека свободы воли. Зло в первую очередь коснулось познавательных способностей человека и тесно с ними связанной с ними воли. Таким образом, проблема греха в первую очередь касается проблемы сознания, гносиса и свободы воли человека. С этими константами работают средневековые экзегеты, в том числе и Святогорец.

В понимании первородного греха человека как личного события Максим следует восточной ортодоксальной традиции, предпочитая выделять волевой аспект в данном вопросе. В сочинениях афонского монаха мы не встречаем такой подробной дескрипции генезиса страсти в душе. В отличие от Нила Сорского, у Триволиса встречаются лишь упоминания и описания трех основных этапов: «прилога», «страсти» и «навыка», которые в русле доктрины о свободе воли человека приобретают принципиально важное значение, так как именно с введением в оборот исихазмом концепта «прилог» происходит рационализация, а также смещение акцента на волевой аспект.

Метод гносеологии Максима Грека, как и всего исихазма в целом, может быть определен как апофатизм отношения. Он апофатичен в силу трансцендентности Объекта познания, поэтому в гносеологии в обрамлении ортодоксальной концепции синергии волевой аспект получает важный статус. Таким образом, феномен «веры» есть фундаментальный сущностный элемент апофатического познания. Согласно Святогорцу, вера открывает путь к апофазе, благодаря ей становится возможным личностное отношение субъектов познания. Абсолют, по словам Х. Яннараса, начинает пониматься мистиком не как интеллектуальная конструкция. В апофатике принятие веры как ведущего гносеологического принципа позволяет избежать приписывания предикатов сущего Абсолютному бытию. Это становится возможным благодаря тому, что догматически вера привязана к христологии, а именно к теофании Христа. Ортодоксальное понимание веры как отказ от субъективизма и от обусловленности противоположно западноевропейскому схоластическому пониманию апофатизма сущности. Существующую опас-

ность абсолютизированной веры возможно избежать в процедуре соотнесения персонального опыта с соборным опытом Церкви и в последующей его верификации.

Воззрения Максима Грека о сакральном экстазе есть базирующийся на личностном отношении трансперсональный опыт восхождения к Первоначалу. Спиритуализм платонизма, отчетливо видимый в воззрениях об экстазе, аннигилируется догматом о теофании и холизмом человеческой природы, а также связанными с ними феноменами «веры» и «любви». Таким образом, экстаз необходимо понимать также как экстатическое отношение, которое возможно там, где встречаются свободные личности.

В итоге Максим Ватопедский традиционен и одновременно инновационен в собственных антропологических и гносеологических воззрениях, в отличие от многих своих древнерусских коллег, а также гуманистов Ренессанса. Он, мысля в поле традиционной мифологии, используя ее образы и термины¹¹⁸, пытается психистически иначе рассмотреть некоторые антропологические и гносеологические положения ортодоксии. Вместе с тем проблематику Максим задает вне этого поля, выходя за рамки религиозной мифологии: вопрос о свободе воли и о личной ответственности. Кажущуюся противоречивость и непоследовательность в воззрениях Максима Грека можно объяснить синкретизмом средневековой культуры [238, с. 33].

¹¹⁸ Например, Максим безоговорочно признает авторитет Псевдо-Дионисия Ареопагита и его авторство *Corpus Areopagiticum*. Многие деятели эпохи Ренессанса тоже признавали аутентичность сочинений Псевдо-Дионисия. Другой пример, критическое отношение Максима к текстам и его непризнание апокрифов. Тем не менее, в «Слове на армянское зловерие» Максим пересказал не предсказание Пифии (оракулы замолчали на 40 лет до Рождества Христова — Максим здесь ссылается на Плутарха), но «Проречение о Христе в кумирнице эллинского бога Аполлона», известного в списках, восходящих к традиции Афона. Это можно оправдать афонской традицией, последователем которой Максим являлся.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Источники

1. Максим Грек. Сочинения, изданные при Казанской духовной академии (на ц.-слав. яз.) : в 3 ч. — Ч. 1. Догматико-полемические сочинения. — Казань, 1894. — 440 с.

2. Максим Грек. Сочинения, изданные при Казанской духовной академии (на ц.-слав. яз.) : в 3 ч. — Ч. 2. Нравоучительные сочинения. — Казань, б./г. — 460 с.

3. Максим Грек. Сочинения, изданные при Казанской духовной академии (на ц.-слав. яз.) : в 3 ч.. — Ч. 3. Разные сочинения. — Казань, 1897. — 240 с.

4. Максим Грек. Творения : Репринт. воспроизв. изд. — Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе : в 3 ч., 1910–1911. / Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — Ч. 1. Житие прп. Максима Грека. Нравоучительные сочинения. — 50+IV+287 с.

5. Максим Грек. Творения : Репринт. воспроизв. изд. — Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе : в 3 ч., 1910–1911. / Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — Ч. 2. Догматико-полемические сочинения. — 332 с.

6. Максим Грек. Творения : Репринт. воспроизв. изд. — Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе : в 3 ч., 1910–1911. / Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — Ч. 3 : Разные сочинения. — 205 с.

7. Максим Грек. Похвальная словеса блаженные и святые книги Граматики // Древняя русская литература : хрестоматия : учеб. пособие для студентов пед. пед. ин-тов / сост. Н.И. Прокофьев. — 2-е изд., доп. — М. : Просвещение, 1988. — С. 249–251.

8. Приложение. Извлечения из сочинений Максима Грека // Громов М.Н. Максим Грек. — М. : Мысль, 1983. — С. 176–184.

9. Приложение. Письма и сочинения Максима Грека (Михаила Триволиса). Канон Иоанну Крестителю // Клибанов А.И. Духов-

ная культура средневековой Руси. — М. : Аспект Пресс, 1996. — С. 349–364.

10. Максим Грек. Послание царю Ивану IV // Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. — Л. : Наука, Ленинград. отд-е, 1934. — Т. I. — С. 117–119.

11. Толкование именам по алфавиту Максима Грека (две авторские редакции) // Ковтун Л.С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. — Л. : Наука, Ленинг. отд-ние, 1975. — С. 313–349.

12. Сочинения Максима Грека : 1. Послание о фортунах. 2. Повесть о Савонаролле / пер. Д.М. Буланина // ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века. — М. : Худож. лит., 1984. — С. 456–494.

13. Сочинения Максима Грека : О святых иконах // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. : антология / сост., общ. ред. и предисл. Н.К. Гаврюшина. — М. : Прогресс, 1993. — С. 45–49.

14. Сочинения Максима Грека : Послание митрополиту Даниилу // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. — Новосибирск : Наука, Сибирское предприятие РАН; Научно-издательский центр ОИГМ СО РАН, 1998. — С. 30–37.

15. Сочинения Максима Грека. — М. : Индрик, 2008. — Т. 1. — 568 с.

16. Сочинения Максима Грека // Лопарев Хр. ОРИОЛДП. — СПб., 1899. — Ч. III. — С. 186–227.

17. Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. — Т. I. — М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1934. — С. 5–120.

18. Ржига В.Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoslavica. 1935–1936. — Т. 6. — С. 86–109.

19. Щеглова С.А. К истории изучения сочинений преп. Максима Грека // Русский филологический вестник. — Варшава, 1911. — Т. 66. — №3–4. — С. 22–36.

20. Μάξιμος ο Γραικός. Επιστολὴ εἰς τὸν βασιλέα κατὰ τὴν μετάνοιαν и <Слово обличительно на еллинскую прелесть> // ТОДРЛ. — СПб. : Дмитрий Буланин, 1993. — Т. XLVII. — С. 218–228. (на греч. языке).

21. Максим Грек. Слово о покаянии и Слово обличительно на еллинскую прелесть / пер. с греч. Д.М. Буланина // Там же. — С. 229–241.

22. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3. Перевод / вступ. ст. и примеч. И.Д. Рожанского. — М. : Мысль, 1981. — 613 с.

23. Василий Великий. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской : в 7 ч. / Василий Великий : Репринт. воспроизв. изд. — М., 1845. — М. : ИОМП, 1991. — Ч. 1. — 408 с.

24. Василий Великий. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской : в 7 ч. — Репринт. воспроизв. изд. — М., 1846. — М. : ИОМП, 1993. — Ч. 4. — 407 с.

25. Великий патерик, или Великое собрание изречений старцев : Систематическая коллекция / пер. с греч. А.В. Маркова, Д.А. Поспелова. — Издание пустыни Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря Новая Фиваида, 2005. — Т. 1. — 136 с.

26. Григорий Богослов. Собрание творений в 2 т. — Репринт. воспроизвед. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т. 1. — 680 с.

27. Григорий Нисский. Об устройении человека // Восточные отцы и учителя Церкви IV века : антология : в 3 т. / сост., биографические и библиографические статьи иеромон. Илариона (Алфеева). — М. : Изд-во МФТИ, 1999. — Т. 2. — С. 81–149.

28. Григорий Нисский. О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели // Восточные отцы и учителя Церкви IV века : антология : в 3 т. / сост., биографические и библиографические статьи иеромон. Илариона (Алфеева). — С. 257–328.

29. Григорий Нисский. Против учения о судьбе // Восточные отцы и учителя Церкви IV века : антология : в 3 т. / сост., биографические и библиографические статьи иеромон. Илариона (Алфеева). — С. 328–345.

30. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих / пер., послеслов. и комм. В. Вениаминова <В.В. Биbihина>. — М. : Канон, 1995. — 384 с.

31. Григорий Синаит, прп. Творения / пер. с греч., примечания и послесловие еп. Вениамина (Милова). — М. : Новоспасский монастырь, 1999. — 158 с.

32. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Послание к Тимофею / пер. с греч. о. Леонида Лутковского // Мистическое богословие. — Киев : Путь к истине, 1991. — С. 3–11.

33. Дионисий Ареопагит. Божественные имена / пер. с греч. о. Леонида Лутковского // Там же. — С. 12–95.

34. Корпус Ареопагитикум // Восточные отцы и учителя Церкви V века : антология / сост., биографические и библиографические статьи иеромон. Илариона (Алфеева). — М. : Изд-во МФТИ, 2000. — С. 257–416.

35. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / пер. Г.М. Прохорова. — СПб. : Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. — 854 с.

36. Диоптра Филиппа Монотропа : антропологическая энциклопедия православного Средневековья / изд. подгот. Г.М. Прохоров, Х. Миклас, А.Б. Бильдюг; отв. ред. М.Н. Громов. — Ин-т философии РАН; Ин-т русской литературы (Пушкинский дом) РАН ; Государственный исторический музей. — М. : Наука, 2008. — 733 с.

37. Дорофей, авва. Поучения, послания, вопросы, ответы. — Репринт. воспроизв. изд. — Калуга, 1895. — М. : Актис, 1991. — XIII+306 с.

38. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов : пер. с греч. — Репринт. воспроизв. изд. 1855. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — 223 с.

39. Древний патерик, изложенный по главам / пер. с греч. — Репринт. воспроизв. изд. — М., 1899. — М. : ИОМП, 1991. — 428 с.

40. Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / пер. с др.-греч., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. — М. : Мартис, 1994. — 364 с.

41. Ефрем Сирийский. Творения : в 8 т. — М. : ИОМП, 1993. — Т. 2. — 430 с.

42. Иоанн Дамаскин. Источник знания : пер. с древнегреч. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. — М. : Индрик, 2002. — 416 с.

43. Иоанн Златоуст. Творения : в 12 т. — Репринт. воспроизв. изд. — СПб., 1898. — М. : Православная книга, 1991. — Т. 1, кн. 1. — XV+96+399 с.

44. Иоанн Златоуст. Творения : в 12 т. — Репринт. воспроизв. изд. — СПб., 1898. — М. : Православная книга, 1991. — Т. 1, кн. 2. — С. 403–899.
45. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна Божьего слова. — М. : ИОМП, 1993. — Кн. 1. — 463 с.
46. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / вступ. ст., коммент., пер. с греч. Г.М. Прохорова. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. — 288 с.
47. Иоанн Синайский. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. — Репринт. воспроизв. изд. — Сергиев Посад, 1908. — Троице-Сергиева Лавра, 1991. — XII+273+90 с.
48. Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу. — М. : Изобразительное искусство, 1994. — 332 с.
49. Иосиф Волоцкий. Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. — М. : Северный паломник, 2001. — С. 57–158.
50. Иосиф Волоцкий. Краткая редакция Устава прп. Иосифа Волоцкого // Древнерусские иноческие уставы. — С. 187–215.
51. Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / пер. с сирийского, прим., предисл. и послесл. еп. Илариона (Алфеева). — 3-е изд., испр. и доп. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. — 336 с.
52. Исидор Пелусиот, прп. Письма. — М. : Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2000. — Т. 1. — 352 с.
53. Исидор Пелусиот, прп. Письма. — М. : Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2001. — Т. 2. — 576 с.
54. [Курбский А.] Сказания князя Курбского. — Изд. 3-е, испр. и доп. — СПб., 1868. — V+460 с.
55. Лактанций. Божественные установления. Кн. I–VII / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. — 512 с.
56. Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Graec. 694) : предислов., пер., коммент., указатели А.Г. Дунаева. — М. : Индрик, 2002. — 1056 с.

57. Максим Исповедник. Творения / пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. — М. : Мартис, 1993. — Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. — 354 с.
58. Максим Исповедник. Творения / пер. с др.-греч. и коммент. С.Л. Епифановича и А.И. Сидорова. — М. : Мартис, 1994. — Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV. — 347 с.
59. Немезий Эмесский. О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского ; сост., послеслов., общ. ред. М.Л. Хорькова. — М. : Канон+, 1998. — 464 с.
60. Никита Стифат, прп. Творения. Т. 1. Богословские сочинения. — Сергиев Посад : Изд-во МДА, 2011. — 205 с.
61. Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. — М. : Изд-во храма св. муч. Татианы, 2002. — 240 с.
62. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / изд. подг. Г.М. Прохоров. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. — 424 с.
63. Ориген. Творения учителя Церкви Оригена. О молитве. Увещание к мученичеству / пер. Н.Н. Корсунского. — Репринт воспроизв. изд. — СПб., 1897 ; Самара : Изд-во Ра, 1992. — 236 с.
64. Ориген. О началах / пер. Н. Петрова. — Новосибирск, 1993. — 383 с.
65. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / пер. с древнегреч. ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи ; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — 528 с.
66. Платон. Собрание сочинений в 4 т. / пер. с древнегреч. ; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994. — 654 с. — Т. 3.
67. Плотин. Пятая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т.Г. Сидаша. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. — 320 с.
68. Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / сост., общ. ред., предисл. и примеч. А.Г. Дунаева ; пер. с греч. мон. Андроника (А.Ф. Лосева), М.В. Грацианского, А.Г. Дунаева, Н.А. Леонтьева ; пер. с древнерусск. мон. Алипия (Вербицкого). — М. : Изд-во Православного Братства свт. Филарета, Митрополита Московского, 1999. — 173 с.
69. Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны / пер. с греч. иером. Пантелеимона (Успенского) : Репринт. воспро-

изв. изд. / Симеон Новый Богослов, прп. — Сергиев Посад, 1917. — б.м., 1989. — XXXII+280 с.

70. Симеон Новый Богослов. Никита Стифат. Аскетические произведения в новых переводах : сост. и общ. ред. игумена Илариона (Алфеева). — Клин : Фонд Христианская жизнь, 2001. — 222 с.

71. Слова духовно-нравственные преподобных отцов наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова. — М. : Московское подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, Паломник, Правило веры, 1995. — 608 с.

72. Стоглав // Российское законодательство X–XX веков : в 9 т. Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. — М. : Юрид. лит., 1985. — С. 241–498. — 520 с.

73. Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки. [Тексты и исследования]. / изд. подг. Н.Н. Покровский ; под ред. С.О. Шмидта. — М., 1971. — 180 с.

74. Творения древних отцов-подвижников. Серапион Тмуитский, прп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Ипехерий / пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. — М. : Мартис, 1997. — 428 с.

75. Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. с лат. ; общ. ред. и сост. А.А. Столярова. — М. : Издательская группа Прогресс, Культура, 1994. — 448 с.

76. Чаша Гермеса : Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. — М. : Юристь, 1996. — 336 с.

77. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. — М. : ГЛК Ю.А. Шичалина, 2000. — 451 с.

78. Фома Аквинский. Учение о душе / пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. — СПб. : Азбука-классика, 2004. — 480 с.

79. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 2. / пер. и прим. Т.Ю. Бородай. — М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — 584 с.

Литература

80. Алексеев А.А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. — СПб. : Дм. Буланин, 2002. — 250 с.

81. Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. — СПб. : Алетейя, 2002. — 352 с.

82. Алексеев А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. — СПб. : Российская национальная библиотека, 2010. — 390 с.

83. Алексеев А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV — начала XVI в. : стригольники и жидовствующие. — М. : Индрик, 2012. — 560 с.

84. Алипий (Гаманович), иеромон. Грамматика церковнославянского языка. — Репринт. воспроизв. изд. 1964 г. — М. : Художественная литература, 1991. — 271 с.

85. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : в 2 т. / под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова ; сост. Г.И. Беневич. — М. ; СПб. : Никея-РХГА, 2009. — Т. 1. — 672 с.

86. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : в 2 т. / под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова ; сост. Г.И. Беневич. — М., СПб. : Никея-РХГА, 2009. — Т. 2. — 752 с.

87. Афанасий (Евтич), еп. Прологомены к исихастской гносеологии // БТ. — 2005. — Вып. 40. — С. 74–121.

88. Афонасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2002. — 368 с.

89. Биbihин В.В. Энергия. — М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 488 с.

90. Бобров А.Г. Апокрифическое Сказание Афродитиана в литературе и книжности Древней Руси. Исследования и тексты. — СПб. : Наука, 1994. — 167 с.

91. Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Незданные тексты. — Л. : Наука, 1984. — 221 с.

92. Буланин Д.М. Максим Грек // СККДР : отв. ред. Д.С. Лихачев. — Л. : Наука, Ленинград. отд-е, 1989. — Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). — Ч. 2 : Л-Я. — С. 89–98.

93. Бультман Р. Избранное : Вера и понимание. Т. I-II / пер. с нем. — М. : РОССПЭН, 2004. — 752 с.

94. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира // *Философия любви* / под общ. ред. Д.П. Горского ; сост. А.А. Ивин. — М. : Политиздат, 1990. — Ч. 1. — С. 68–110.
95. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. — Киев : Путь к истине, 1991. — 407 с.
96. Бычков В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. — М. : Ладомир, 1995. — 593 с.
97. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica* : в 2 т. — М. — СПб. : Университетская книга, 1999. — 575 с. — Т. 1 : Раннее христианство. Византия.
98. Вайнгрин Д. Введение в текстологию Ветхого Завета. — М. : ББИ св. ап. Андрея, 2002. — 109 с.
99. Василий (Осборн А.), еп. Антропология Дионисия Ареопагита // *ЦиВ*. — 2002. — №1 (18). — С. 13–29.
100. Василиадис Н. Таинство смерти : монография. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. — 579 с.
101. Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. — Троице-Сергиева Лавра, 1900. — 222+XVI с.
102. Верещагин Е.М. Максим Грек и Паисий Величковский о неисправности славяно-русских церковных книг // *Международная научно-богословская конференция Россия — Афон : тысячелетие духовного единства*. Москва. 1–4 октября 2006 г. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2008. — С. 301–314
103. Вилинский С.Г. Послания старца Артемия XVI в. — Одесса, 1906. — 426 с.
104. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // *Немезий Эмесский. О природе человека*. — М. : Канон+, 1998. — С. 396–397.
105. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижний Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2011. — 672 с.
106. Гайденок В.П., Смирнов Г.А. Раннесредневековая концепция человека // *Культура и искусство западноевропейского средневековья. Материалы научной конференции (1980)*. — М. : Советский художник, 1981. — С. 35–52.

107. Гайдук В.[П.] Предисловие // Ченти Т.С. Джироламо Савонарола. Монах, который потряс Флоренцию. Джироламо Савонарола. Молитвы из темницы. — М. : Изд-во ФБМК, 1998. — С. 3–18.
108. Громов М.Н. Максим Грек. — М. : Мысль, 1983. — 199 с.
109. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков : учеб. пособие. — М. : Изд-во МГУ, 1990. — 288 с.
110. Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. — М. : ИФ РАН, 1997. — 289 с.
111. Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб. : РХГИ, 2001. — 960 с.
112. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. — М. : ИФ РАН, 2010. — 190 с.
113. Громов М.Н. Философско-антропологические воззрения Максима Грека // Громов М.Н. Изборник 70. — Тверь : Альфа-пресс, 2013. — 560 с. — С. 396–415.
114. Гудзий Н.К. Максим Грек и его отношение к эпохе итальянского Возрождения : Доклад, читанный в заседании филологического семинара проф. В.Н. Перетца. — Киев, 1911. — 19 с.
115. Данн Джеймс Д. Единство и многообразие в Новом Завете : Исследование природы первоначального христианства. — М. : ББИ, 1997. — 532 с.
116. Дорофеев Д.Ю. Человек в экстазе [Электронный ресурс] // Вестник РХГИ. — 2004. — №5. — С. 1–19.
117. Древнерусская космология / отв. ред. Г.С. Баранкова. — СПб. : Алетейя, 2004. — 480 с.
118. Дунаев А.Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий Макарьевского корпуса первого типа // Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Graec. 694) / предислов., пер., коммент., указатели А.Г. Дунаева. — М. : Индрик, 2002. — С. 12–324.
119. Дунаев Б.И. Преподобный Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке. — М., 1916. — 96 с.
120. Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. — М. : Мартис, 1996. — 220 с.
121. Ефрем (Кутсу), архим. Святой Максим как ватопедский монах // Международная научно-богословская конференция Россия-Афон : тысячелетие духовного единства... — С. 286–295.

122. Ёлкина Н.М. Старославянский язык : учебное пособие для студентов филологических факультетов педагогических институтов и университетов. — М. : ГУП Изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1960. — 224 с.

123. Житие преподобного отца нашего Максима Грека / сост. иеромон. Харалампий // Афонский патерик или жизнеописание святых на святой Афонской горе просиявших : ч. 1, 2. — Репринт. воспроизв. изд. — М., 1897. — М. : Афонское подворье Свято-Пантелеймонова монастыря, 1994. — Ч. 1. — С. 169–200.

124. Житие преподобного Максима Грека // Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра. 6–9 июня 1988 г. — М. : ИОМП, 1988. — С. 63–76.

125. Журова Л.И. Литературное наследие Максима Грека (автор и текст) : дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01. — Новосибирск, 2005. — 533 с.

126. Журова Л.И. Авторский текст Максима Грека : рукописная и литературная традиции : в 2 ч. / науч. ред. Н.Н. Покровский. — Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2008. — Ч. 1. — 494 с.

127. Журова Л.И. Авторский текст Максима Грека : рукописная и литературная традиции : в 2 ч. / науч. ред. Н.Н. Покровский. — Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2011. — Ч. 2. — 303 с.

128. Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы : Очерки древнерусской духовности. — Л. : Лениздат, 1991. — 207 с.

129. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители : Эпоха Средневековья. — СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 1998. — 270 с.

130. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. — Репринт. воспроизв. изд. — СПб., 1907. — М. : Паломник, 1996. — Т. 1, кн. 2. — XXXII+693 с.

131. Зяблицев Г., иер. Богословие преподобного Исаака Сирина // ЖМП. — 1993. — №3. — С. 41–50.

132. Зяблицев Г., иер. Богословие святителя Григория Нисского // ЖМП. — 1993. — №8. — С. 29–37.

133. Зяблицев Г., иер. Платон и святоотеческое наследие // БТ. — М. : ИМП, 1996. — Сб. 32. — С. 235–260.

134. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы // ХЧ. — 2005. — № 25. — С. 67–79.

135. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории : творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. — Барнаул : Изд-во АГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда Алтай. — XXI век, 2006. — 640 с.

136. Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. — Л. : Наука, 1969. — 268 с.

137. Иванов А.И. К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека // ВВ. — М. : Наука, 1969. — Т. 29. — С. 135–147.

138. Иванов А.И. Максим Грек и Савонарола // ТОДРЛ. — Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1968. — Т. XXIII. — С. 217–226.

139. Иванов А.И. Максим Грек и итальянское Возрождение // ВВ. — М. : Наука, 1972. — Т. 33. — С. 140–157.

140. Иванов А.И. Максим Грек и итальянское Возрождение // ВВ. — М. : Наука, 1972. — Т. 34. — С. 112–121.

141. Иванов А.И. Максим Грек и итальянское Возрождение // ВВ. — М. : Наука, 1973. — Т. 35. — С. 119–136.

142. Иванов А.И. О пребывании Максима Грека в доминиканском монастыре св. Марка во Флоренции // Богословские труды. — М., 1973. — Сб. 11. — С. 112–119.

143. Иванов А.И. Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности // Богословские труды. М., 1976. Сб. 16. — С. 142–187.

144. Иконников В.С. Максим Грек и его время. — Киев, 1915. — 641 с.

145. Иларион (Алфеев), иеромон. Жизнь и учение св. Григория Богослова. — М. : Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 1998. — 507 с.

146. Иларион (Алфеев), иеромон. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. — М. : Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 1998. — 675 с.

147. Иларион (Алфеев), иеромон. Священная тайна Церкви : введение в историю и проблематику имяславских споров : в 2 т. — СПб. : Алетейя, 2002. — Т. 1. — 653 с.

148. Иларион (Алфеев), иеромон. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. — Изд. 2-е, испр. и доп. — СПб. : Алетейя, 2005. — 288 с.

149. Иннокентий (Павлов), игум. Введение в историю русской богословской мысли. — М. : Крутицкое патриаршее подворье, 1995. — 151 с.

150. Ионайтис О.Б. Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии : автореф. ... докт. филос. наук. — Екатеринбург : УРГУ, 2003. — 40 с.

151. Ионайтис О.Б. Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии : дис. ... д-ра филос. наук. — Екатеринбург : УРГУ, 2003. — 391 с.

152. История русской философии : учеб. для вузов / редкол. : М.А. Маслин и др. — М. : Республика, 2001. — 639 с.

153. Кабанков Ю.Н. Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания : дис. ... канд. филол. наук. — Владивосток, 2004. — 176 с.

154. Кабанков Ю.Н. Максим Грек у истоков славянского книгопечатания. Вопрос книжной sprawy, переводов и толкования текстов на Руси в XVI столетии // Проблемы теологии. Вып. 3 : Матер. Третьей междунар. богословской науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа (2–3 марта 2006 г.) : в 2 ч. — Екатеринбург : РГППУ, 2006. — Ч. 1. — С. 133–137.

155. Кабанков Ю.Н. Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек. — Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2007. — 131 с.

156. Каллист (Уэр), еп. Молиться телом : исихастский метод и внехристианские параллели // Символ. — 2007. — №52. — С. 13–51.

157. Каллист (Уэр), еп. Действовать в покое : влияние исихазма на византийскую и славянскую цивилизации // Символ. — 2007. — №52. — С. 51–71.

158. Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный : Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. — М. : Языки русской культуры, 1998. — 416 с.

159. Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. — М. : Наука, 1998. — 223 с.

160. Камю А. Сочинения : в 5 т. / пер. с фр. ; художники М. Квитка, О. Квитка. — Харьков : Фолио, 1997. Т. 2. — 527 с.

161. Каннабих Ю.[В.] История психиатрии. — Л. : Государственное медицинское издательство, 1928. — 560 с.
162. Каравашкин А.В. Русская средневековая публицистика : Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. — М. : Прометей, 2000. — 418 с.
163. Карташёв А.В. Собрание сочинений : в 2 т. — М. : Терра, 1992. — Т. 1 : Очерки по истории Русской Церкви. — 686 с.
164. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. — 4-е изд., испр. и доп. — М. : ПСТБИ; Русский путь, 2001. — 560 с.
165. Каштанов С.М. Труды И. Денисова о Максиме Греке и его биографах // ВВ. — М. : Изд-во АН СССР, 1958. — Т. XIV. — С. 284–295.
166. Ким Н., свящ. Рай и человек : Наследие преподобного Никиты Стифата. — СПб. : Алетеия, 2003. — 304 с.
167. Киприан (Кёрн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Париж : YMCA-PRESS, 1950. — М. : Паломник, 1996. — LXXVIII+450 с.
168. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви: Тексты и комментарии / пер. с франц. — М. : Центр по изучению религий, Издательское предприятие Путь, 1994. — 383 с.
169. Клибанов А.И. К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека // ВВ. — М. : Изд-во АН СССР, 1958. — Т. XIV. — С. 148–175.
170. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. — М. : Аспект Пресс, 1996. — 386 с.
171. Климков О.С., свящ. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. — СПб. : Алетеия, 2001. — 285 с.
172. Ковтун Л.С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. — Л. : Наука, Ленинг. отд-ние, 1975. — 351 с.
173. Ковтун Л.С. Древние словари как источник русской исторической лексикологии. — Л. : Наука, Ленинг. отд-ние, 1977. — 111 с.
174. Коновалов К.В. Познание как личностное отношение в философско-гносеологических воззрениях Максима Грека // ВСК. 2011. — Сентябрь. — № 3 (XXI). — С. 29–34.

175. Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. — М. : ИОМП, 1993. — 230 с.

176. Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров. — М. : Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.

177. Кравец Е.В. Книжная справа и переводы Максима Грека как опыт нормализации церковнославянского языка XVI века // *Russian Linguistics*, XV, 1991. — С. 247–279.

178. Крылов Г., прот. Отзыв на автореферат диссертации Н.И. Сазоновой «Изменение богослужебного текста как направление трансформации религиозного сознания : на материале литургической реформы патриарха Никона (Томск, 2009), представленной на соискание ученой степени доктора философских наук». [Электронный ресурс]. — Режим доступа : [http ://www.bogoslov.ru/text/print/470020.html](http://www.bogoslov.ru/text/print/470020.html)

179. Крутецкий В.Ю. Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века : дисс. ... канд. ист. наук. — М., 2006. — 340 с.

180. Ламакина О.Ю. Платонизм в древнерусской религиозно-философской мысли : дис. ... канд. филос. наук. — СПб., 2004. — 172 с.

181. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого : пер. с фр. / общ. ред. С.К. Цатуровой. — М. : Издательская группа Прогресс, 2001. — 440 с.

182. Левинская И.А. Деяния апостолов. Главы I–VIII. Историко-филологический комментарий. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1999. — 307 с.

183. Левитов П.В. Человеческое тело и его судьба в вечности. — М. : Изд-во Отчий дом, 1997. — 47 с.

184. Лёзов С.В. Попытка понимания: Избранные работы. — М. ; СПб. : Университетская книга, 1998. — 575 с.

185. Лосский В.Н. Боговидение / пер. с фр. В.А. Решиковой сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. — М. : ООО Издательство АСТ, 2003. — 759 с.

186. Лурье В.М. Призвание Авраама : идея монашества и ее воплощение в Египте. — СПб. : Алетейя, 2000. — Т. 1. — 252 с.

187. Лурье В.М. Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма (библиография и еще одно замечание по поводу текста молитвы Иисусовой) // Византиновроссика : Труды Санкт-Петербургского Общества византино-славянских исследований. — СПб. : Византиновроссика, 2005. — Т. 3. — С. 250–254.
188. Лурье В.М. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян (3) // Византиновроссика... — СПб. : Византиновроссика, 2005. — Т. 3. — С. 255–260.
189. Лурье В.М. Чаша Соломона и скиния на Сионе. Ч. 1. Надпись на чаше Царя Соломона : текст и контекст // Византиновроссика... — СПб. : Византиновроссика, 2005. — Т. 3. — С. 8–74.
190. Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. — СПб. : Axioma, 2006. — XX+553 с.
191. Лурье В.М. Theophaneia School : Экфрасис Небесного Храма // Scrinium. Т. 3 : The Theophaneia School : Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism / Ed. by B. Lourie and A. Orlov (2007). — СПб. : Византиновроссика; Москва : МЦФ, 2007. — С. IX–XIII.
192. Лурье Я.С. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТО-ДРЛ. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1957. — Т. XIII. — С. 182–213.
193. Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие : в 2 т. — Репринт. воспроизв. изд. 1868. — М., 1993. — Т. 1. — 598+VI с.
194. Макарий (Веретенников), архим. Преподобный Максим Грек. Актовая речь, произнесенная в Московской православной духовной академии 14 октября 2006 года. [Электронный ресурс]. — Режим доступа : http://www.mpda.ru/site_pub/82498.html
195. Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. — М. : Паломник, 1999. — IV+668 с.
196. Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. — 544 с.
197. Макаров Д.И. Проблема человека в паламитском исихазме : Историко-философский анализ : автореф. ... докт. филос. наук. — Екатеринбург, 2006. — 42 с.
198. Макграт А. Богословская мысль Реформации [Электронный ресурс OCR Палек, 1998] / пер. с англ. В.В. Петлюченко. — Одесса : Богомыслие, 1994.

199. Малинин В.[Н.] Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. — Киев, 1901. — 1028 с.

200. Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. — Praha : Univerzita Karlova, 1976. — 145 с.

201. Мейендорф И.Ф., протопрес. Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и в современной истории // Мейендорф И., протопресв. Православие и современный мир : Лекции и статьи. — Мн. : Лучи Софии, 1995. — С. 79–111.

202. Мейендорф И.Ф., протопрес. Жизнь и труды святителя Григория Паламы : Введение в изучение. — СПб. : Византоросика, 1997. — 480 с.

203. Мейендорф И.Ф., протопрес. История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. — М. : Институт ДИ-ДИК, 2000. — 576 с.

204. Мейендорф И.Ф., протопрес. Введение в святоотеческое богословие. — 2-е изд., испр. и доп. — Клин : Фонд Христианская жизнь, 2001. — 447 с.

205. Мейендорф И.Ф., протопрес. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. — М. : Когелет, 2001. — 431 с.

206. Мейчен Дж.Г. Учебник греческого языка Нового Завета. — М. : РБО, 1995.

207. Мецгер Б. Текстология Нового Завета : Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. — 325 с.

208. Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета : Их источники, передача, ограничения / пер. с англ. — 2-е изд. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — 552 с.

209. Мецгер Б. Канон Нового Завета : пер. с англ. — 5-е изд. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 342 с.

210. Мечковская Н.Б. Язык и религия : Лекции по филологии и истории религий. — М. : Фаир, 1998. — 352 с.

211. Мешёрский Н.А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков : учебное пособие / ред. А.Н. Ельчева. — Л. : Изд-во Ленинградского университета, 1978. — 130 с.

212. Миклас Х. Текстология Диоптры Филиппа Монотропа (Пустынника) : современное состояние и перспективы исследования // Диоптра Филиппа Монотропа : антропологическая энциклопедия православного Средневековья / изд. подгот. Г.М. Прохоров, Х. Миклас, А.Б. Бильдюг; отв. ред. М.Н. Громов ; Ин-т философии РАН ; Ин-т русской литературы (Пушкинский дом) РАН ; Государственный исторический музей. — М. : Наука, 2008. — С. 29–51.

213. Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. — СПб. : Изд-во Русского Христианского Гуманитарного института, 1999. — 896 с.

214. Мильков В.В. Определения философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (О Кирилло-Мефодиевском и других идейно-философских направлениях в духовной жизни Древней Руси // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси... — С. 130–174.

215. Митякин А.П. Иероним Саванарола. Характеристика его личности, учения и деятельности // ХЧ. — 1898. — № 12. — С. 854–893.

216. Никитин В.А. Богословские воззрения преподобного Максима Грека // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковная научная конференция Богословие и духовность. Москва, 11–18 мая 1987 года. — М. : ИОМП, 1989. — С. 224–238.

217. Никулин Д.В. Основные понятия и проблемы античной философии // История философии : Запад-Россия-Восток. — М. : Греко-латинский кабинет, 1995. — Кн. 1 : Философия древности и средневековья. — С. 185–232.

218. Новосёлов М.А. Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. — М. : Изд-во Братства свт. Алексия, 1995. — 56 с.

219. Образ рая: от мифа к утопии. — СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. — Вып. 31, Серия Symposium. — 256 с.

220. Омэнн Дж., О.Р. Христианская духовность в католической традиции. — Рим — Люблин : Изд-во Святого Креста, 1994. — 416 с.

221. Пападимитриу Г. Палама и Маймонид о Боге. — М : Путь, 2003. — 120 с.

222. Пеликан Я.[Я.] Христианская традиция. История развития вероучения. — М. : Культурный центр Духовная библиотека,

2007. — Т. 1 : Возникновение кафолической традиции (100–600). — 374 с.

223. Пеликан Я.[Я.] Христианская традиция. История возникновения вероучения. — М. : Культурный центр Духовная библиотека, 2009. — Т. 2. : Дух восточного христианства (600–1700). — 315 с.

224. Пётр (Пиголь), игум. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. — М. : Новоспасский монастырь, 1999. — 205 с.

225. Пиккио Р. История древнерусской литературы. — М. : Кругъ, 2002. — 352 с.

226. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — 240 с.

227. Плетнёва А.А., Кравецкий А.Г. Церковнославянский язык : учебник для общеобразовательных учебных заведений, духовных училищ, гимназий, воскресных школ и самообразования. — М. : Изд-во Древо добра, 2001. — 288 с.

228. Плигузов А.И. Полемика в русской Церкви первой трети XVI столетия. — М. : Индрик, 2002. — 424 с.

229. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.); / пер. А.В. Назаренко ; под ред. К.К. Ацентьева. — Изд. второе, испр. и доп. для русского перевода. — СПб : Византинороссика, 1996. — XX + 572 с.

230. Позов А.[С.] Основы древне-церковной антропологии : Сын человеческий. — Мадрид, 1965. — 421 с.

231. Полянский С.М. Богословско-философские взгляды митрополита Никифора // ДР. — 2001. — №4. — С. 96–105.

232. Протоколы заседаний совета Московской Духовной Академии за 1895 год // БВ. — 1896. — №2, отд. V. — С. 137–139.

233. Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. — Л. : Наука, Ленинг. отд-ние, 1987. — 293 с.

234. Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы : Статьи. — СПб. : Алетейя, 2000. — 287 с.

235. Прохоров Г.М. Древнерусское слово *съвѣсть* и современные русские слова совесть и сознание. (Заметки историка культуры) // ТОДРЛ. — СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. — Т. LV. — С. 523–535.

236. Прохоров Г.М. Так воссияют праведники... Византийская литература XIV в. Древней Руси. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. — 272 с.

237. Прохоров Г.М. Некогда не народ, а ныне народ Божий.... Древняя Русь как историко-культурный феномен. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. — 320 с.

238. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. — М. : Наука, 1979. — 388 с.

239. Радченко К.Ф. К истории философско-религиозного движения в Византии и Болгарии XIV в. — Львов, 1902.

240. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие : пер. с нем. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 662 с.

241. Рансимен С. Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. / пер. с англ. Л.А. Герд. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. — 464 с.

242. Реати Фьорецо Э. Бог в XX веке : человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / пер. с итальянского Ю.А. Ромашева. — СПб. : Европейский Дом, 2002. — 187 с.

243. Риго А. Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит // Символ. — 2007. — №52. — С. 72–117.

244. Рижский М.И. История переводов Библии в России / Рижский М.И. — Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1978. — 208 с.

245. Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества : автореф. ... канд. ист. наук. — М., 1997. — 27 с.

246. Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. — М. : Памятники исторической мысли, 2003. — 255 с.

247. Ромодановская В.А. О названии сочинения Максима Грека «Сказание о птице неясныи» // Международная научно-богословская конференция Россия — Афон : тысячелетие духовного единства... — С. 314–319.

248. Сазонова Н.И. Изменение богослужебного текста как направление трансформации религиозного сознания : на материале литургической реформы патриарха Никона : автореферат дисс. ... докт. филос. наук. — Томск, 2009. — 36 с.

249. Сидоров А.И. Трактат «Метод священной молитвы и внимания» и его место в традиции исихазма // Символ. — 1995. — № 34 (декабрь). — С. 191–217.

250. Сидоров А.И. Курс патрологии : Возникновение церковной письменности : учебное пособие. — М. : Русские огни, 1996. — 349 с.

251. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. Приложение. Казанский П.С. Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках. — М. : Паломник, 1998. — 528 с.

252. Синицина Н.В. Максим Грек в России. — М. : Наука, 1977. — 332 с.

253. Синицина Н.В. Гипербореец из Эллады, или Одиссея Максима Грека // Прометей : Ист.-биограф. альм. сер. ЖЗЛ; сост. Е. Бондарев. — М. : Мол. Гвардия, 1990. — Т. 16 : Тысячелетие русской книжности. — С. 214–237.

254. Синицина Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). — М. : Индрик, 1998. — 416 с.

255. Синицина Н.В. Новые данные о российском периоде жизни прп. Максима Грека (комментарий в аспекте культуры) // ВЦИ. — М. : ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2006. — № 1. — С. 193–199.

256. Синицина Н.В. Новые данные о российском периоде жизни прп. Максима Грека (комментарий в свете веры) // ВЦИ. — М. : ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2006. — № 4. — С. 221–236.

257. Синицина Н.В. Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI–XVII вв.). — М. : Изд-во ПСТГУ, 2006. — 136 с.

258. Синицина Н.В. Максим Грек. — М. : Молодая гвардия, 2008. — 236 с.

259. Синицина Н.В. Учение преподобного Максима Грека о свободе воли [Электронный ресурс] // XX ежегодная богословская конференция ПСТГУ : Режим доступа : http://pstgu.ru/scientific/conference/xx/autumn/chronicle/tradicion_present2/

260. Смольникова Л.Н., Мильков В.В. Апокрифы в религиозной и идейной жизни Руси периода ее христианизации // Переводные памятники философской мысли в Древней Руси : сб. ст. / редкол. : М.Н. Громов (отв. ред.) и др. — М. : ИФ РАН, 1992. — С. 44–77.

261. Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XV–XVII веков. Речь, читанная на годичном акте императорского

С.-Петербургского университета 8 февраля 1892 г. — СПб., 1892. — 944 с.

262. Степанова А.С. Философия Древней Стои. — СПб. : Алетейя, 1995. — 272 с.

263. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории : от Гомера до Лютера. — М. : Греко-Латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 1999. — 208 с.

264. Столяров А.А. Патрология и патристика. — М. : Канон+, 2001. — 120 с.

265. Тахиаос А.-Э. Распространение исихазма в средневековой России // Символ. — 2007. — №52. — С. 138–156.

266. Тиллих П. Мужество быть // Символ. — 1992. — №28. — С. 7–123.

267. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. — М. : ББИ св. ап. Андрея, 2000. — 424 с.

268. Торчинов Е.А. Религии мира : Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. — 2-е изд., испр. — СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. — 384 с.

269. Торчинов Е.А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://etor.h1.ru/mystme1.txt>

270. Уильямс Р. Философские основы паламизма // ЦиВ. — 2001. — №2 (15). — С. 246–276.

271. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V — начало VII века). — М. : Наука, 1989. — 320 с.

272. Управителей А.Ф. Вопрошая очевидное. Исчисление субъективности : монография. — Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 1999. — 96 с.

273. Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. / сост., примеч. С.С. Бычкова. — М. : Мартис, 2000. — Т. 8. Святые Древней Руси. — 268 с.

274. Федотов Г.П. Собрание сочинений : в 12 т. / примеч. С.С. Бычкова. — М. : Мартис, 2001. — Т. 10. Русская религиозность. — Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. — 382 с.

275. Флоренский П.А., свящ. Сочинения : в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубочёва), П.В. Флоренского, М.С. Трубочёва. — М. : Мысль, 1996. — Т. 2. — 877 с.

276. Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. — 3-е изд. ; репринт. воспроизв. YMCA-Press. — Париж, 1983. — Киев : Путь к Истине, 1990. — 600 с.

277. Флоровский Г.В., прот. Восточные отцы IV века. — Репринт. воспроизв. изд. — Париж : YMCA-Press, 1990. — М. : Паломник, 1992. — 240 с.

278. Флоровский Г.В., прот. Восточные отцы V–VIII веков. — Репринт. воспроизв. изд. — Париж : YMCA-Press, 1990. — М. : Паломник, 1992. — 260 с.

279. Хадзопулос А. Между ересью и православием (о значении бесстрастия в традиции патристики) // Символ. — 1995. — №33. — С. 275–293.

280. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.

281. Хоружий С.С. О старом и новом. — СПб. : Алетейя, 2000. — 447 с.

282. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.

283. Хоружий С.С. Русский исихазм : черты облика и проблемы изучения // Исихазм... — С. 550–560.

284. Хоружий С.С. Исихазм // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд. — М. : Мысль, 2010. — С. 157–158.

285. Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. — М. : Присцельс, 1997. — 384 с.

286. Хрущов И.[П.] Исследование о сочинениях Иосифа (Санина), преподобного игумена Волоцкого. — Б/м., 1868. — 321 с.

287. Чернышёва М.И. Выражение идеи подобия в раннеславянских переводах с греческого // Византинороссика. — СПб. : Византинороссика, 2005. — Т. 3. — С. 217–232.

288. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схолярія. — К. : Дух и Літера, 2010. — 568 с.

289. Чумакова Т.В. Роль монастырской культуры в становлении антропологических представлений в древнерусской мысли : Нил Сорский и Максим Грек // Философский век : альманах. — СПб. :

Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. — Вып. 24 : История философии как философия. — Ч. 1. — С. 205–211.

290. Шарапов Вл., свящ. Богословские воззрения преподобного Максима Грека : Канд. дисс. по богословию [Электронный ресурс] / Сергиев Посад, 2002. [рмп.]; — СПб. : Аксион эстин, 2007. — 213 с.

291. Шахнович М.М. Сад Эпикура : Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. — СПб : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. — 284 с.

292. Шичалин Ю.В. Перевод и интерпретация : историко-культурный аспект // Вестник ПСТГУ. I : Богословие. Философия. 2009. Вып. 4 (28). С. 17–26.

293. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Шолем Г. — М. : Мосты культуры; — Иерусалим : Гешарим, 2004. — 510 с.

294. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. — М. : Паолине, 2000. — 493 с.

295. Шпидлик Т. Молитва согласно преданию Восточной Церкви / пер. с итальянского (сверенный с французским оригиналом) Н. Костомаровой под ред. свящ. Владимира Зелинского). — М. : Дарь ; СПб. : Издательство Олега Абышко, 2011. — 576 с.

296. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. — Изд. 5-е. — М. : Оклик, 2008. — 336 с.

297. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево : — Т. 1. Книга Бытия; — Т. 2. Книга Исход; — Т. 3. Книги Левит, Чисел и Второзакония. — Изд. 4-е, испр. — М. : Оклик, 2008. — 1088 с.

298. Юдина М.И. Политико-правовое учение Максима Грека : дис. ... канд. юрид. наук. — СПб., 2004. — 201 с.

299. Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. — М. : МИРОС, 1998. — 447 с.

300. Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие : пер. с новогреч. — М. : Центр по изучению религий, 1992. — 232 с.

301. Яннарас Х. Избранное : Личность и Эрос : пер. с греч. — М. : РОССПЭН, 2005. — 480 с.

302. Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. by Katerina Ierodiakonou. — Oxford : Clarendon Press, 2004. — 309 p.

303. Denissoff E. [D.] *Maxime Le Grec et L'occident. Contribution a L'histoire de la Pensee Religieuse et Philosophique de Michel Trivolis.* — Paris — Louvain, 1943. — 460+XI p.

304. Han J.W. Drijvers. *Hellenistic and Oriental Origins* // Hackel S. *Byzantine Saint.* — N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 2001. — Pp. 25–31.

305. Haney J.V. *From Italy to Muscovy : The Life and Works of Maxim the Greek.* —Munchen : Wilhelm Fink Verlag, 1973. — 198 p.

306. Klostermann R.A. *Maxim Grek in der Legende. Inaugural — Dissertation zur Erlangung der Doktorwurde der Philosophischen Fakultat zu Leipzig.* — Stuttgart : Druck von W. Kihlhammer, 1934. — 229 s.

307. Lilienfeld Fairy von. *Nil Sorskiy und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rubland Ivans III.* — Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1963. — 336 s.

308. MacRobert C.M. *Максим Грек и нормы русского извода церковнославянского языка : тезисы // Сборник од резимеа, XIV меѓународен славистички конгрес, 10–16 септември 2008, ОХРИД.* — С. 241.

309. MacRobert C. M. *Maksim Grek and the Norms of Russian Church Slavonic* // *Papers to be presented at the XIV International Congress of Slavists, Ohrid, 10–16.09.2008.* — Pp. 45–62.

310. Maloney George A., S.J. *The spirituality of Nil Sorskiy.* — The Hague — Paris : Mouton, 1973. — 302 p.

311. Pagels E.[H.] *The Gnostic Gospels* : Vintage Books. — N.-Y., 1989. — 224 p.

312. Podskalsky, Gerhard. *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung (Schriften zur Geistesgeschichte im östlichen Europa, Bd. 25).* — Wiesbaden, 2003. — 101 s.

313. Schulze B. *Maksim Grek als Theologe.* — Roma, 1963. (*Orientalia Christiana Analecta*). — № 167. — 368 s.

314. Ševčenko I. *Society and Intellectual Life in Late Byzantium.* — London : Variorum Reprints, 1981. — 374 p.

315. Sopko Andrew J. *The Struggle for Patristic Theology in the Church of Russia* // *Italia Ortodossa, Anno XXXI-XXXII.* — 2007. — №8.

316. Špidlík T. Joseph de Volokolamsk, un Chapitre De La Spiritualité Russe. — Roma, 1956. (Orientalia Christiana Analecta) — № 146. — 153 s.

Библиографические и справочные издания

317. Индийская философия : энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц ; Ин-т философии РАН. — М. : Вост. лит. ; Академический Проект ; Гаудеамус, 2009. — 950 с.

318. Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С.С. Хоружего. — М. : Издательский Совет РПЦ, 2004. — 912 с.

319. Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. — М. : Сов. Энциклопедия, 1992. — Т. 2. К-Я. — 719 с.

320. A Patristic Greek Lexicon / Ed. Lampe G.W.H. — Oxford : At The Clarendon Press, 1961. — 1616 p.

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

АО — Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России

БВ — Богословский вестник

БТ — Богословские труды

ВВ — Византийский временник

ВРХГИ — Вестник Русского христианского гуманитарного института

ВСК — Вестник славянских культур

ВФ — Вопросы философии

ВЦИ — Вестник церковной истории. Издание Церковно-научного центра «Православная энциклопедия»

ДР — Древняя Русь

ЖМП — Журнал Московской Патриархии

ОРИОЛДП — Описание рукописей императорского Общества любителей древней письменности

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси (Пушкинский Дом)

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси

ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской Академии наук

ХЧ — Христианское чтение: Журнал Санкт-Петербургской православной духовной академии

ЦиВ — Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Антропологические воззрения Максима Грека	13
§ 1. Биография, истоки творчества и круг чтения Михаила Триволиса	13
§ 2. Проблема человека в христианской религиозной традиции	24
§ 3. Кардиогносия в трансперсональном опыте человека	51
§ 4. Частная эсхатология в антропологическом аспекте	56
Глава 2. Гносеологические воззрения Максима Грека	73
§ 1. Проблема генезиса зла и его преодоления	73
§ 2. Апофазис как главный принцип иррациональной гносеологии	92
§ 3. Экстаз как трансперсональное состояние	115
Заключение	129
Библиографический список	135
Список принятых сокращений	161

Научное издание

Константин Владимирович Коновалов

**ВЛИЯНИЕ ИСИХАЗМА НА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ
И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МАКСИМА ГРЕКА
(МИХАИЛА ТРИВОЛИСА)**

Монография

Редактирование и подготовка оригинал-макета:

С.И. Тесленко

Издательская лицензия ЛР 020261 от 14.01.1997 г.

Подписано в печать 15.09.2014.

Формат 60х84 1 / 16. Бумага офсетная. Печать трафаретная.

Усл.-печ. л. 9,5. Тираж 300. Заказ 329.

Типография Алтайского государственного университета:

656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66