

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ МАКСИМА ГРЕКА

М. Н. Громов

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 08-03-00238а

Проблема человека, его происхождения, места в природе и социуме, смысла существования и ряд иных вопросов, с ней связанных, являются одними из основных в философии и культуре¹. Важное место занимают они в истории отечественной мысли, причём с самого раннего периода². Примером тому — творчество Максима Грека, крупнейшего мыслителя русского Средневековья³. Соединивший византийские, возрожденческие, древнерусские традиции, он оставил богатейшее литературное наследие, которое включает более трёхсот переводных и оригинальных сочинений⁴. Переводчик, филолог, богослов, мыслитель, явившийся на Руси во время правления Василия III, он стал почитаемым авторитетом для русских книжников XVI в. и последующих времён. Обратимся к трудам Максима Грека с целью выявить его философско-антропологические идеи и представления, связанные с божественным мироустройством.

Кто не знает рублёвской «Троицы»? Три задумчивых ангела ведут безмолвную беседу о смысле бытия. Круглящаяся композиция линий создаёт абрис самого мироздания, сферичность которого обосновывали ещё древние греки. Отсутствие бытовых подробностей придаёт каждой детали значение глубокого символа. Дерево — не просто дуб мамврийский, под которым праотец Авраам угощал явившихся ему трёх странников, это дерево жизни. Здание — не только архитектурная кулиса, дом Авраама, — это понимание мира как благоустроенного града. Гора — не просто пейзажный фон, но символ восхождения духа к вершинам познания высших тайн бытия. Как пишет Максим, несомненно видевший в бытность свою в Троице-Сергиевом монастыре этот шедевр отечественной живописи, «...потщимся присно горем ума воздвизати»⁵. В центре композиции — чаша искупительной жертвы, напоминающая о нравственном долге каждого человека служить добру и любить людей как братьев своих. Рублёвская «Троица», созданная в «память и похвалу» преподобному Сергию Радонежскому для преодоления «ненавистой розни мира сего», столь же философична, как образ Софии Премудрости Божией; она в художественно-пластической форме без всяких слов, категорий и силлогизмов приоткрывает образ мира и смысл бытия. Это и есть «умозрение в красках», особый вид мудрости, развитый на Руси до высокого уровня совершенства.

Ветхозаветная Троица в пластически зримой форме выражает тринитарную концепцию мироздания: «Фигуры трёх ангелов воспринимались как символ триединого божества...»⁶ В новозаветной традиции они получают вид самостоятельных ипостасей — Отец, Сын, Св. Дух. Троица выступает в качестве онтологического и гносеологического числа во многих мировоззренческих и философских систе-

мах: индийское Тримурти (Брахма, Шива, Вишну); Единое, Ум, Душа у Платона и неоплатоников; трихотомия Канта; триада Гегеля. Число три, используемое более остальных в мышлении, фольклоре, письменности, практической деятельности во всех цивилизациях, связано с представлением об упорядоченности бытия в сознании людей. Оно служит обозначением систематизированной бесконечности мироздания, выражает множественность вообще в виде оптимального множества, поскольку единица выражает единство мира, два — его бинарность, полярность, но не многообразие. И как материальный треножник представляет часто наиболее удобную опору реальных предметов, так, пользуясь древнерусской терминологией, «треножник мысленный» помогает организовывать информацию о мире в виде лаконичного и ёмкого множества. Три как «ключевое слово» часто используется и обыгрывается в древнерусской литературе, например Епифанием Премудрым⁷.

Если пользоваться триадой легко, то познать через неё диалектику единого и множественного весьма непросто. Вольтер в своё время немало поиронизировал над тринитарным принципом бытия, понять же его гораздо труднее. Тысячи умов в рациональной и интуитивной форме, логическим и образным путём, методом аллегории и символа пытались уловить и выразить эту неуловимую и невыразимую диалектику бытия. Пытался по-своему постигнуть для себя и объяснить вопрошающим у него «неизреченную тайну Троицы» и Максим Грек. Все рассуждения у него ведутся, конечно, о Боге, но Бог Средневековья — не только религиозное понятие, но и философское представление о субстанции, обладающей соответствующими атрибутами: вечностью, бесконечностью, абсолютным бытием. Это одновременно и своеобразный идеал — максимум всех человеческих способностей; как пишет Максим, Бог «всепремудр, преблаг, прещедр, всепречист...»⁸. Неудивительно, что подобный синтез в одном сверхпонятии необъятности мироздания и высших человеческих качеств, говоря словами Н. Кузанца, «Абсолютный Максимум» *Maximum Absolutum*⁹, столь почитался в Средние века. Не вдаваясь в дальнейшее обсуждение этой темы, попробуем проследить представления Грека о Боге как субстанции.

«Един Бог трое, а не три бози», — утверждает афонец, в монотеистической форме признавая монистическую концепцию бытия. Как субстанция, Бог «безначален и бесконечен». Мыслитель пытается раскрыть соотношение единого и множественного таким образом: «Яко же глаголем ум, слова и дух — едина душа трое, а не три души, яко же глаголем дискос, свет, луча — едино солнце три сия, а не три солнца, сице и таинство святыя Троицы»¹⁰. Максим сравнивает Троицу также с домом из трёх этажей, с днём, состоящим из утра, полудня и вечера, с «трисолнечным светом». Эти заимствованные из патристической и современной ему литературы сравнения Грек трактует как не более чем доступные для обыденного сознания аналогии. В полемике с Булевым он решительно выступает как против любого уподобления аллегории или символа самому «неизреченному таинству» Бога — субстанции, так и против рационализирующего стремления выразить его суть математическим или другим оригинальным способом, что было модно в просвещённой Европе того времени. Максим называет это идолопоклонством, которое лишь поначалу кажется глубокомысленным размышлением, затем же представляется детской

игрой, а не подлинной философией: «...детскую сию нарицая зело праведне: како бо не играющих паче сицева, ниже философствующих достойна наречет кто»¹¹.

По мысли Августина, «признаки Св. Троицы находятся в человеке»¹². Он подразумевает «тройственность в самих себе»: бытие человека, его ум и волю; жизнь, собственно, и состоит из существования, познания и желания. Три как онтологическое и гносеологическое число бесконечно варьируется у многих мыслителей прошлого. Прибегает к данному приёму и Максим. Человек для него — Отец, производимое им слово — Логос, исходящее от уст вместе с речью дыхание — Дух Святой. Здесь как бы в обратной проекции видится то, что, возможно, послужило основой для новозаветной интерпретации Троицы.

Опираясь на Иоанна Дамаскина, афонец каждой ипостаси приписывает неотделимое и только ей принадлежащее свойство: Отцу присуще «нерождение», Сыну — «рождение», Духу — «исхождение». Подобное разделение введено Григорием Назианзином в IV в., в целом же догмат о триедином божестве представляет результат длительных «изысканий христианского мышления...»¹³. Исхождение Духа от Сына, как считает Максим, нарушает монистическое единство субстанции, вводя дуализм двух источников исхождения. Поэтому он критикует католический догмат о филиокве. И как «наш дух от слова нашего не исходит», так и не может Дух Святой исходить от Логоса, Слова Божьего¹⁴.

Обсуждает Максим и другие богословско-философские проблемы: двеединую природу Христа, таинство евхаристии, существо Богородицы. Католическое представление о деве Марии как розе он не принимает, ибо «родон» имеет кроме благоухания и шипы, а вот лилия, не имеющая подобного недостатка, вместе со своим тонким ароматом «ещё и тремя своими листии, триех богоначальных ипостасей святых Троицы образует»¹⁵. Афонец не собирается следовать лозунгу Тертуллиана «верую, ибо абсурдно», однако он отдаёт отчёт в том, что постигнуть во всей полноте глубинные тайны бытия невозможно. Немыслимо таинство «горнейшей Троицы» уразуметь «хитрословным силогизмом». Лишь безумцы могут пытаться своей дланью объять всю бесконечность мироздания: «... бездну измерити своею горстию потщисяся»¹⁶. В ареопагитическом духе он представляет Божество в виде сверхмощного источника света, видеть который не могут даже серафимы, закрывающие лики свои крыльями, дабы не быть ослеплёнными нестерпимым божественным светом.

У Грека нет попыток исследовать материальный мир, у него нет и описаний природы, хотя он многое повидал на своём веку: несравненную Элладу, прекрасную Италию, тихий Афон, живописный Крым, необъятную Россию. Видел великолепные города, моря, леса, степи. Но всё это чарующее разнообразие внешнего мира, видимо, не тронуло его, оно как бы прошло мимо, не запечатлевшись в его произведениях. Отсутствие интереса к физическому миру объясняется тем, что всё внимание сосредоточено на идеальной первосущности вещей. Подобно Платону, он стремится «мысленным оком» узреть «первообразную красоту» воспринимаемой лишь интеллигибельно духовной субстанции, а также дополняющей её ангельской иерархии, чины которой представляют антропоморфно-символически выраженные идеальные дубликаты вещей и явлений, первообразные идеи античной философии.

Подобный синтез «мудрости Библии и мудрости Афин»¹⁷ характерен не только для средневекового мышления. Современник афонца, итальянский мыслитель Марсилио Фичино в комментарии на «Пир» Платона изображает мироздание таким же образом, считая, что «картина мира» отчётливее всего проступает в ангелах и душах: «В них заключена форма каждой небесной сферы, солнца, луны и прочих светил, стихий, камней, деревьев, каждого из животных. Картины этого рода называются у платоников в ангелах прообразами и идеями, в душах — логосами и понятиями, в материальном мире — формами и образами; ясные в материальном мире, они более ясны в душе и наиболее ясны в уме ангела»¹⁸.

Иерархия, выступающая как идеальная форма устройства всего сущего, помогала упорядочить бытие в сознании средневекового человека, привести мир социальный и мир природный в соответствие с миром первообразным. Она же, по мысли Аквината, внушает идею соподчинения, ибо «совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства»¹⁹. Пугаясь чёрной бездны хаоса, человек стремился упорядочить мир в виде гармонически устроенного мироздания, в центре которого расположена земля людей. Не человек создан для мира, но мир для человека. «Звёзды же вся работны тебе, тебе бо ради создана быша вся», — восклицает Максим²⁰. Средневековые геоцентризм и антропоцентризм имели свой мировоззренческий смысл, утверждая ценность человека в бесконечности мироздания.

В Средние века продолжает своё существование античное учение о стихиях, которые Эмпедокл называл «корнями вещей» и которые понимались как физическая основа бытия — «стойхейон» (στοιχεῖον) — и как натурфилософское первоначало — «архе» (ἀρχή). Классическое учение о четырёх стихиях (воде, земле, огне, воздухе) с добавляемой иногда пятой сущностью — «квинтэссенцией» (эфиром) — часто встречается в восточных, западных, древнерусских источниках. Максим разделяет его, считая, что человек, подобно миру, «сложен есть от земли и огня и воздуха и воды»²¹. В духе медицины того времени, следовавшей Галену и Гиппократу, он считает, что в организме четыре стихии принимают вид особых «мокрот» (крови, флегмы, чёрной и красной желчи), от неблагоприятного сочетания которых происходят телесные недуги, «по некоему злему раствору и неравности сущих в нас четырёх мокрот»²². Вместе с тем Грек, ссылаясь на апостола Павла, порицает тех, кто пытается следовать более широко понимаемым «стихиям мира сего», ибо не они определяют сущность мироздания, являющуюся прерогативой высшей духовной субстанции. Она же определяет ход вещей, вносит гармонию и закономерность в мироздание.

Немало интересных мыслей есть у Максима о человеке, но они рассеяны в его сочинениях. Подобное рассредоточение философских по своей сути идей, отсутствие их формально-логической систематизации отличают многих мыслителей, тяготеющих к форме философствования, близкой литературе, искусству, проповеди. Оно вовсе не является выражением дилетантизма или неумелости, это есть особый приём. Философские мысли и обобщения не разбросаны у Грека в беспорядке; они или предшествуют осмыслению конкретной проблематики, или возникают по ходу

рассуждений, или завершают анализ какого-либо вопроса. То, насколько органично они сочетаются с основным текстом, можно проследить на столь характерном для афонца сочинении, как «Похвальное слово Петру и Павлу»²³.

Манера изложения идей у Грека вообще широка: от серьёзного и возвышенного размышления до страстной полемики и тонкой иронии. Так, в «Слове отвещательном об исправлении книг» наряду с вдумчивым терминологическим анализом некоторых понятий (сущность, свойство, описуемость) он высмеивает тех горемудрецов, которые из-за своего невежества не понимают глубокого смысла читаемых книг, «не навьюкоша бо по сущему тайны священные философии». Буквоедов, «по чернилу» понимающих тексты, он иронично называет «чюдными богословцами», «чюдными философами», вещающими не от высокого духа, а «от своего чрева». Эти «чревовещатели» не заслуживают звания мудрых.

«Центром философского размышления Максима был собственно человек», — считает Д. Хейни²⁴, и с этим можно согласиться. Для человека создан мир, для человека существуют дары природы и дары духа, для научения его праведной жизни существует и сама философия. Но иннок не боготворит (подобно Фейербаху в философии Нового времени) человека как такового; раскрывая сложную диалектику души и тела, он показывает борьбу в нём разных начал, несовместимость стремлений, противостояние высокого и низменного. Человек — это микрокосм, в котором, как в капле, отражается всё мироздание, и потому так трудно в нём разобраться²⁵. Афонец уподобляет человека волнуемому морю, «ветренными дыханием чаще и люте смущаемому»²⁶.

По античной традиции он выделяет в человеке три начала: плотское, душевное и духовное, — соответствующие в определённой степени чувственному, волевому и разумному. Живущий по плоти уподобляется животному; «душевен» человек увлечён своими субъективными желаниями; лишь «духовен» муж несёт в себе истину²⁷. Ум, как словесное, божественное начало, должен доминировать в человеке, он «кормчий души». Максим уподобляет его «коннику», увлекаемому двумя запряжёнными «конями» (подобно возничему несущейся колесницы в платоновском «Федре»), и горе ездоку, если он будет «низвержен» ими. Ум человека «самовластен» — «власть же есть уму нашему и сила»²⁸, но он должен научиться искусству управления душой и телом.

Человек имеет высокое предназначение: «Нашея славы высоту, о душе, познаем и не уподобим без ума себе безсловесным скотом»²⁹. Нельзя ослеплять «словесную часть», всеми силами надо стремиться к её просвещению. Об этом ведёт разговор ум с душой в наиболее философичных диалогах Максима. Нельзя угодить животу своему, иначе уподобимся чревоугодникам, «им же бог чрево есть». Грек часто порицает ненасытную утробу, «утучняя» которую человек опускается до уровня животного: «О чрево безстыдно и николи не насыщаемо... Тебе же повинующийся, раби злы есмы вси тебе и из тебе ражаемым страстем, и безсловесным скотом уподобляемся»³⁰. Тема «чрева» как источника пороков и слабостей человеческих, делающего человека рабом тела своего, хорошо развита у Рабле³¹. Воздержание понимается Греком как «основа всех добродетелей».

Вместо обжорства плодами земными Максим указывает на необходимость духовного насыщения. Подобно Платону (в диалоге «Пир»), он изображает процесс познания как подлинный пир души, как истинную, достойную человека «трапезу», где подносят ему «златую чашу», полную «нектара небесного»³². На «мысленный сей пир» приглашает он братьев своих, увлекающихся часто мирскими благами, и это звучит как философский призыв к людям обрести достойный их образ бытия.

По-философски Максим обсуждает и такой, казалось бы, обыденный вопрос, как ношение бороды. Он пишет специальное послание Ивану Грозному о брадобритии³³, где рассуждает о целесообразности и красоте всех частей человеческого тела: «Ус же и брада предобрейше умышлена быша премудрейшим хитрецом Богом, не точию к разнанию женскаго пола и лиц наших». Борода, почитавшаяся у многих народов, уважалась и на Руси; она означала (1) русского, (2) православного и (3) святого³⁴. Лишение бороды считалось бесчестием, особенно потому, что заражённые содомским грехом извращенцы «мужеское свое лице на женское» претворяли, как выражался митрополит Даниил, современник Максима Грека. Латинянам, которые бреют бороды якобы для удаления от «тщеславия суетного», он саркастически замечает, что им по своим грехам надо бы и другие части тела отсечь: «Но не уды телес наших отсеци нам Спас велит, но лукавы похоти душ наших, сими удесы действуемых».

Сложный мир человеческой души отражается в полисемантической образности, которую использует мыслитель, выражая неизмеримую её глубину. Максим Грек уподобляет душу кораблю, плывущему по бурным волнам житейского моря к гавани «небесного пристанища»³⁵; сравнивает её с воском, умягчающимся от теплоты духовной; с землёй, плодоносящей или засыхающей по вышней воле³⁶. Охотно прибегает он к названию души зеркалом, весьма распространённому в средневековой литературе. Душу, омрачённую страстями, иноки изображают как «зерцало, изоржавшее толстою грязью» (раньше зеркала изготовляли из полированного металла, который, если он не был благородным, мог заржаветь). Прибегает афонец и к такому сравнению: унижить свою душу всё равно что на златом образе медь навести, т. е. покрыть немеркнувшее золото души окисляющейся медью низменных плотских страстей³⁷.

Если митрополит Никифор, одним из первых на Руси излагавший в XII в. учение Платона о «тричастной душе», называет чувства «слугами» и «воеводами», подчинёнными душе-князю³⁸, то Максим прибегает к образу «пяточисленных дверей», через которые в дом души проникают звуки, запахи, свет, вся информация о внешнем мире. Через «двери наша, сиречь чюствию» душа видит и таинственный мрак мироздания, и нестерпимый божественный свет, коим для сохранения души нельзя приобщаться в полной степени, ибо мрак может поглотить, а свет — ослепить. Здесь должен помочь разум, который не только «внутреннего человека» украшает «мудростию, кротостию и всякою правдою», но и органы чувств «предобрейше устроить может»: и «очеса», и «слух», и «язык», и «руце»³⁹.

Ум человеческий тоже не столп каменный. Его Грек сравнивает по древней традиции, идущей скорее всего от Платона (см. «Теэтет», 191с–195а), с воском и бумагой, принимающими разные письмена от более мудрых: «Яко же бо на тех якова

же писмена хошет кто начертает; тем же образом и человеческий ум»⁴⁰. Максим не принимает концепцию врожденности идей, в частности нравственных. Несобранный ум афонец уподобляет необъезженному жеребцу и тростнику, колеблемому ветром: «Ум бо, иже не сице соблюдаем бывает, ничим же разликует жребяти необузданного, и трости, всякими ветренными веянии колеблемая»⁴¹. Он призывает просвещать разум и душу, постепенно восходя по лестнице нравственного и духовного самосовершенствования.

Человек связан с внешним миром неразрывными узами, он всматривается в него и узнаёт то, о чём повествуют книги, в книгах же обнаруживает то, что окружает его в мире. Библейская Книга Бытия выступает как выражение в слове самого бытия, а Вселенная подобна раскрытой книге, полной мерцающих символов, которые могут истолковывать мудрые люди, именуемые философами. «Для средневекового человека природа была “великим резервуаром символов”»⁴². Наиболее зримо связь микрокосма и макрокосма виделась в знамениях, особых знаках причастности человека мирозданию. С трепетом пишет летописец: «В си же времена бысть знаменье на западе, звезда превелика, луче имущи акы кровавы, въсходящи с вечера по заходе солнечнемь, и пребысть за 7 дний. Се же проявляше не на добро, посемь бо быша усобице многы и нашествие поганых на Русьскую землю, си бо звезда бе акы кровава, проявляющи крови пролить»⁴³.

Максим, ссылаясь на Дамаскина, признаёт знамения, предшествующие «дождю и бездождию, студенству же и теплоте, мокроте и сухоте и ветром»⁴⁴. Они могут быть знаками социальных бедствий: голода, мора, эпидемий, войн. Однако знамения сообщают лишь о внешних событиях, да и то «не всегда бо истинствуют, наипаче же согрешают»; мир души человека, считает Грек, его свободная воля, его дела не подвластны знамениям: «...мы же самовластны бывшее (созданы) Содетелем, властели есме своих дел». Святогорец в этом отношении поднимается не только над средневековыми представлениями, но и над астрологическими предсказаниями многих современников эпохи Возрождения. Человек связан с мирозданием, но не подчинён ему фатально; обладая разумом и свободной волей, он имеет возможность выбора, активного участия в своей судьбе, самосозидания своего бытия.

Познание Максим считает неотделимым от нравственного начала. В «Слове на латинов» он пишет, ссылаясь на известное выражение из Книги Притч Соломоновых, одной из наиболее философичных книг древности: «Но в злохитренную душу, глаголет премудрейший Соломон, премудрость не входит»⁴⁵. Эта общечеловеческая мысль созвучна справедливой во все времена идее Пушкина, выраженной им в трагедии «Моцарт и Сальери»: «А гений и злодейство — две вещи несовместные». Разум, не имеющий опоры в морали, может превратиться в злую, жестокую, бесчеловечную силу. С этим нельзя не согласиться.

Использует мыслитель и другую установку, также почерпнутую из Библии: «Начало убо премудрости страх Господень»⁴⁶. Эта мысль, неоднократно встречаемая в Священном Писании (в Книге Притч Соломоновых, в Псалтири, в Книге Иисуса сына Сирахова), современному человеку представляется неожиданной, неслепой и даже вредной, недаром её часто осмеивали в Новое время. Разве может

страх способствовать познанию? Но семантика средневековых понятий не идентична современной, её нельзя вырывать из контекста мировоззрения того времени. В данном случае речь идёт не о страхе как боязни чего-то дурного, отталкивающего, враждебного человеку, а о потрясающем душу удивлении перед бездной мироздания, перед величием Божества, перед неумолимостью нравственного закона, не трепетать перед которыми могут лишь тупые и неодоухотворённые создания вроде животных, безмятежно жующих свою жвачку в любых условиях, лишь бы чрево было довольно. «Со страхом же многым» приступает Максим к самым сокровенным истинам. «О ужасайтесь, концы вселенныя», — восклицает он, описывая падение Рима⁴⁷.

Знакомо Греку и чувство удивления, с которого нередко начинается процесс познания. Его, как и других мыслителей, поражает тот факт, что евангельское учение открылось во всей своей нравственной глубине не мудрым фарисеям и книжникам, но простым рыбакам, мытарям, женщинам и даже детям, не знающим жизни, но чистым сердцем. Разве не удивительно, что Христос, «гоним от всех, бежа, умирая и осужаем с двенадцать мужи безкнижными, ничто же ино, ведае, точию лов рыбный, не един язык, ни два, но елику землю обтекает огнеобразное солнце и океян окружает, в свет благоверия и дела правды приведе?»⁴⁸. Воистину «чудо предивное» — история возвышения христианства от гонимой в иудаизме ереси до самой влиятельной мировой религии.

Как трезвомыслящий философ и филолог, Максим не принимает на веру любую идею и любое слово. Он критикует апокриф о «рукописании греховнем», в котором недугующие «последним неведением и неискусством» анонимные авторы утверждают, «яко первозданный Адам дал на себе прельстившему его дьяволу рукописания вечныя работы». Афонек призывает, ссылаясь на «тайноглагольника» Иоанна Богослова, испытывать мысль: «Не всякому духу веруйте, яже есть различным учением, но искушати их...»⁴⁹. Не стоит верить любому письменному слову. При всём уважении к книге следует понимать, что есть среди них и ложные; подобает потому «со многим опаством и трезвенным разумом искушати ... от неких писуемая книги»⁵⁰. Так же критически относится Максим к печатному слову. Он часто использует гносеологический принцип сомнения, который является у Августина и Декарта «предварительной ступенью познания»⁵¹.

Само познание возможно различным путём. Максим вовсе не отрицает методов «окружных наук», он признаёт пользу логики, пытается классифицировать термины и понятия; но высшим (не косвенным, а прямым) видом познания он считает непосредственное приобщение к истине, ощущение её не одним лишь рассудком и даже разумом, а всем существом человека. Жить в истине, думать в истине, творить в истине, слиться с ней в одно целое — такова, по Греку, высшая цель мыслящего существа, но не всякому человеку она доступна, не спокойным созерцанием и комфортным житием она достигается. «Мысль от плоти обуздати» можно лишь ценой великого духовного напряжения, путём тяжких испытаний души и тела.

Со всей силой испытал это Максим в пору своего заточения в Иосифо-Волоколамском монастыре. Брошенный в тёмную келью, которую скорее можно назвать

одиночной камерой, он в слезах и муках находит единственное утешение — Истину, ради которой можно перенести всё. Углем на стене он пишет канон Параклиту, духу истины и утешителю (от Παράκλητος; «греческим языком параклит, словенским же призыватель или утешитель наречется») ⁵². Не часто можно найти в философской и околофилософской литературе столь возвышенный и искренний гимн Истине, подобный гимнографическому творению Максима ⁵³.

«Иже свыше крепостию, изнемогше печалию, утверди сердце мое и возбуди мысли моя», — вызывает узник. «Прииди един ко единому, зане един есть яко же видиши», — умоляет страдающий в одиночестве инок, надеющийся на поддержку Истины, ради которой он пострадал и которая приходит не в шумных сборищах, но является жаждущим её наедине. Общение с Истиной — глубоко интимный и сокровенный процесс. Грек наделяет Параклита возвышенными эпитетами: «премудрый, премощный, всесильный, неизменный, непреложный, неописанный, непостижимый, неведомый, неизследимый, неисчетно даровитый, преблагий ... сам мудрость и источник мудрости». От него все блага познания: «...от тебе есть нам сматряти доброту небесную, солнечное течение, лунный круг, звездам украшение, и еже всих благосогласие и различное движение ... от тебе есть нам разумети часовом изменении, пременение времен, пременения ветром, летом обхождения ... ты подаеши нам земледелия, питания, художества, законы, обычая, добродетели, жительства ... премудрости же и силе премногая бездна, неисчетная и непостижимая, жизни же и безсмертию безмерная и неописанная пучина, разуму и смыслу неистощимое и неумалемое сокровище, благодати и милосердия всемирное и неистощаемое и неизнуряемое хранилище». Вдохновенно-поэтическим красноречием веет от этого панегирика, построенного по образцу гимнографических сочинений византийских «сладкопевцев». Это не просто изощрённое «плетение словес», но красочные мазки вдохновенного художника слова, вырисовывающего неописуемый образ Истины, неизмеримость которой нельзя выразить всем богатством развитой человеческой речи даже самого утончённого греческого и богатого оттенками славянского языков ⁵⁴.

Параклит нужен всем, считает Грек: в юности от губительных страстей избавляет, в зрелом возрасте ладью жизни по бурным волнам бытия направляет, в старости утешением служит. Он пророков, гонимых и побиваемых, вдохновлял стоять за Истину. Он Святым Духом сошёл на апостолов и воодушевил их. Он помогает всем ищущим его, но приходит лишь к добрым сердцем и чистым душой. Во многих сочинениях афонец обращается к Параклиту, который выступает как «своеобразный вдохновитель и покровитель творчества Максима Грека» ⁵⁵. Кроме канона Параклиту, воспеваемому «трезвенным умом», Максим написал молитву Ему, помещаемую обычно вслед за каноном. В ней Параклит призывается сначала очистить душу от всего, что мешает ей приобщиться к истине, а затем наполнить её своей благодатью, даровать «разум же и художество духовное», просветить ум и сердце.

Сам канон, как пишется в сказаниях о Максиме, создан им «по извещению и наставлению» Параклита. По силе своего воздействия он напоминает «Miserere» Савонаролы, написанное им в темнице перед казнью. Канон вместе с молитвой включён автором в самое раннее прижизненное собрание его сочинений ⁵⁶. Являясь

завершающим текстом Иоасафского сборника, он несёт особую смысловую нагрузку. Как справедливо отмечает Н. В. Синицына, прижизненные, правленные афонцем как составителем и автором собрания сочинений имеют продуманную логическую систему и глубокое нравственно-философское содержание, это подлинные средневековые суммы. С одной стороны, в них систематически излагаются взгляды Максима по догматическим, философским, политическим проблемам, с другой — доказывается несправедливость выдвинутых против него обвинений. «Картина авторского мировоззрения постепенно раввёртывается перед читателем; здесь — единый, именно как *Summa* задуманный и выполненный комплекс»⁵⁷.

В средневековой литературе часто употребляется слово **сердце** в гносеологическом плане. «Собирая мысли благие в сердце своем», «вложи Бог мысль в сердце», «омрачил дьявол сердце», «злую мысль в сердце смыслив», «просветив сердце свое» — эти почерпнутые из древнерусских текстов выражения показывают особое представление о процессе познания, в котором эмоциональному началу отводится значительная, если не доминирующая по сравнению с рассудком, роль. Эта концепция, малоисследованная в нашей философской литературе, имеет немалое значение для понимания особой линии в гносеологии, считает В. Бистерфельд⁵⁸. В Новое время её яркими представителями являются Паскаль и Фейербах.

Просвещение сердца Параклитом афонец считает необходимым условием познания. «Тяжкосердии», «высокоумные сердцем» не способны приобщиться к добру и истине, они навсегда останутся «неразумнии и коснии мыслью». Сколь жаль этих омрачённых людей, ибо «сердце их суетно», им «вмещается в сердце враг и ослепляет душевные очи»⁵⁹. Сердце нуждается не только в просветлении истиной, но и в умягчении милосердием, отзывчивостью, добронравием. «Жестокосердые», не способные к состраданию люди не могут понять себе подобных, их чуждается сама истина, тесно связанная с добром. «Убоимся, восплачем, своя злобы удалимся, дела истинного покаяния покажем», — увещевает Максим, призывая душу и сердце «теплыми слезами себе измывай всегда»⁶⁰.

От сердца неотделима **любовь**, их гносеологическая связь состоит в том, что любовь очищает сердце, а сердце просветляет разум. Как говорит Августин, «мы познаём в той мере, в какой любим». А для Паскаля «любовь» («сердце») прокладывает разуму дорогу к вещам и людям⁶¹. Объединяющая мир «любовь» Эмпедокла, вдохновляющий на познание «эрос» Платона, «сердце» Фейербаха, как средоточие человеческой сущности, выражают то уважение к эмоциональному содержанию процесса познания и жизнедеятельности человека, которое порою забывается в более поздних рассудочных концепциях. Максим ставит любовь «превыше всего», часто упоминает о ней, считает, что подлинное совершенство, в том числе в познании, возможно не «хитрословным высокоумием», но «нелицемерно ко всем человеком любовию»⁶². Он уподобляет сердце «сладкогласным гусям», на которые ум, как «добрый хитрец», слагает прекрасную песнь — образ, подсказанный Максиму Греку библейским текстом, в частности, сладкозвучной Псалтирью.

Нельзя обойти вниманием и то, что познание связывается Греком с Христом, осмысленным в патристической литературе как воплощённое Слово, как столь по-

лисемантично толкуемый в греческом языке Логос. Максим говорит, что это «не прост некто мудрец мира сего, но ... иже есть ипостасная Бога и Отца премудрость»⁶³. Истина как бы сошла на землю, шествовала между людьми, исцеляла от болезней, освобождала от тяжкого гнёта социальной несправедливости. По словам евангелиста Иоанна, «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан. 8: 32). Это был сознательный уход в духовную сферу, который не делал людей счастливей в материальном отношении, но помогал переносить тяжесть существования в «безмерно горьком мире» (Данте).

В этих условиях получает особый гносеологический и социальный смысл **безмолвие**. Афонец пишет, что нужно «молчание любить», «сокрывать в мысли своей» самые заветные думы, но «делом всегда исполняеши та прилежно»⁶⁴. Средневековое безмолвие имеет свой глубокий смысл, ибо оно, по тем представлениям, лучше всего приобщает к истине, отвлекая от суетного многоречия и трескотни словесной: «Сего ради бегай собраний миромудренных, молчание же удобнее соединяющеся Богу, возлюби всегда»⁶⁵.

Признавая непосредственное переживание субстанционально понимаемой истины высшим видом познания, Максим не отрицает других способов освоения мира. В его творчестве можно выделить успешно им применяемые научный, художественный и символический методы познания и выражения идей. Проводя тщательный текстологический анализ источников, обосновывая принципы перевода книг, указуя на связь мышления и текста, Грек выступает как учёный. Работая в различных литературных жанрах, умело используя выразительные возможности греческого и русского языков, создавая поэтические сочинения, он подобен писателю и поэту. Но наибольшую выразительность его манера изложения приобретает тогда, когда он пользуется философско-символическим методом: таковы образы Василии как терзаемого царства, души как «зеркала» или корабля, философии как кипариса.

Символизация, весьма присущая средневековому сознанию, выступает как своеобразный заменитель научно-теоретического мышления, ею широко пользуются для глубокомысленной интерпретации эмпирических фактов. Символ выступает не просто знаком каких-либо объектов, но как «идеальная конструкция вещи» (А. Ф. Лосев), содержащая всё её разнообразие и создающая «перспективу для её бесконечного развёртывания в мысли, перехода от обобщённо-смысловой характеристики предмета к его отдельным конкретным единичностям»⁶⁶. Символизировалось всё: прошлое, настоящее, будущее, вещи, явления, слова, жесты, камни, цветы, поступки, мысли. Известно, например, что библейские события и реалии истолковывались в четырёх смыслах: буквальном (историческом), зашифрованном (аллегорическом), нравоучительном (тропологическом), сакральном (анагогическом). «Иерусалим в буквальном значении — земной город; в аллегорическом — церковь; в тропологическом — праведная душа; в анагогическом — небесная родина»⁶⁷. Максим указывает, что нужно не «телесно» понимать Библию, «да уразумеем ли, какова пропасть гибели отворена есть истолкующим невнимательнее» Священное Писание⁶⁸. Хотя он не выделяет 4-кратную шкалу византийских и западных бо-

гословов, он часто прибегает к символической интерпретации почитаемых текстов, особенно Псалтири, оправдывая тем средневековое понятие о философе как мудром истолкователе эзотерической литературы⁶⁹.

Используя различные методы, черпая знания из разных источников, но не без разбора, афонец сравнивает себя с трудолюбивой пчелой, собирающей нектар многих цветов: «...хотех и аз пчелам поревновати, летающим убо всяким цветом, но не от всех събирающим мёд»⁷⁰. Образ «делолюбивый пчель», чрезвычайно популярный в древности, ассоциировался на Руси с имевшим широкое хождение сборником сентенций древних и средневековых авторов, преимущественно греческих, получившим аналогичное название. Сам же образ пчелы приписывался Исократу: «Яко же пчелу видим по всем садом и зельем летающе, от кождо их полезная приемлюще, такоже и уноши учащиеся философии и на высоту мудростью хотяще възити и от-всюду лучшая сбирають»⁷¹. Сборники подобного рода, кроме краткого имеющего и пространное название: «Речи мудрости от еуаγγελья и от апостола и от святых мужь и разум внешних философ», были весьма распространены в Средние века. Они отражают особый путь развития философского знания — афористический.

Что касается Грека, то он, собирая нектар мыслей, более всего ценит из древних философов Сократа, Платона и Аристотеля («мнящиеся честнейшии и истиннолюбнейшии еллинских философ»⁷²; из средневековых — Августина («муж философ изящен во всех, и книги его нарочитейшии, и мудрости и пользы духовныя исполнены») и Иоанна Дамаскина [«(иже) всякия философии и богословья верх достиже»]⁷³; из современных ему — Савонаролу («преполон всякия премудрости и разума»⁷⁴).

Каждый человек, считает Максим, должен найти своё жизненное предназначение. Обрести его можно просвещением собственного разума. Главное, что почерпнул Грек из чтения мудрых книг, — это понимание источника своего призвания. Нужно, полагает мыслитель, понять, в чём состоит даруемое свыше «даяние благо» и «дар совершен» (1 Кор. 12: 1–11). «Даяние благо» суть душевные добродетели, сиречь смысл, мужество, правда, целомудрие, кротость...»⁷⁵. «Дар совершен» — это «слово премудрости», «слово разума», дар пророчества, исцеления, толкования языков⁷⁶. Многие обладают душевными добродетелями, но мало кто имеет совершенный дар быть искусным в духовной деятельности. Различны дары духа, происходящие от Параклита, но смысл их один — просвещать человечество, что является высшим призванием таланта и гения.

Не будет ошибкой сказать, что Максим наряду с «даянием благим», чисто человеческими добродетелями, имел и «дар совершен» — талант богослова, мыслителя, проповедника, который он всецело посвятил людям во имя истины и добра. Он не подобен глупцу из евангельской притчи, зарывшему свой талант в землю; не подобен он придворному писаке, променявшему служение истине на служение сильным мира сего; не служил он золотому тельцу и собственному тщеславию. В меру сил и способностей Грек боролся против лжи и несправедливости, что явствует из его слов: «...к разорению лжи себе составляя, огнем ревности, яже о истине, разга-раем»⁷⁷. Максим Грек честно служил истине и видел в этом призвание мыслителя.

Таковы вкратце воззрения Максима Грека на человека, его природу и призвание, на смысл существования. Они показывают нам, насколько была обращена к человеку древнерусская культура и философия. Эта интенция сохранится в Новое время, что особенно ярко проявится в классической русской литературе и тесно связанной с ней философской мысли⁷⁸.

¹ Немесий Эмесский. О природе человека. СПб., 1994; *Тейяр де Шарден*. Феномен человека. М., 1987; Проблема человека в западной философии. М., 1988; *Стёпин В. С.* Философия науки и философская антропология. М., 1992. *Koreth E.* Was ist der Mensch? Innsbruck, 1984, etc.

² *Шпидлик Томаш*. Русская идея: иное видение человека / Пер. с франц. В. К. Зелинского и Н. Н. Костомаровой. СПб., 2006.

³ *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977; *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983; *Кабанков Ю. Н.* Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек. Владивосток, 2006.

⁴ *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969; *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1987; *Haney J. V.* From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. München, 1973.

⁵ *Максим Грек*. Сочинения. Казань, 1860. Ч. 2. С. 6.

⁶ *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 294.

⁷ *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3 изд.-е. М., 1979. С. 118–119.

⁸ *Максим Грек*. Сочинения. Казань, 1859. Ч. 1. С. 69.

⁹ *Nikolaus Cusanus.* De ducta ignorantia, I, 2.

¹⁰ *Максим Грек*. Сочинения. Казань, 1859. Ч. 1. С. 160.

¹¹ Там же. С. 299.

¹² *Августин Иппонийский*. Исповедь / Пер. с лат. М., 1914. С. 397.

¹³ *Бычков В. В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977. С. 32.

¹⁴ *Максим Грек*. Сочинения. Ч. 1. С. 336–337.

¹⁵ Там же. С. 507.

¹⁶ Там же. С. 337.

¹⁷ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 41.

¹⁸ *Абрамсон М. Л.* От Данте к Альберти. М., 1979. С. 148.

¹⁹ *Боргош Ю.* Фома Аквинский / Пер. с польск. Изд. 2-е. М., 1975. С. 156.

²⁰ *Максим Грек*. Сочинения. Ч. 2. С. 87.

²¹ *Максим Грек*. Сочинения. Ч. 3. С. 37.

²² *Максим Грек*. Сочинения. Ч. 1. С. 435.

²³ Там же. С. 180–212.

²⁴ *Haney J. V.* From Italy to Muscovy. P. 146.

²⁵ The Encyclopedia of Philosophy / Ed. P. Edwards. New York; London, 1967. Vol. 5. P. 121–125.

²⁶ *Максим Грек*. Сочинения. Ч. 2. С. 66.

²⁷ *Максима Грека сочинения* (Румянцевское собрание). Рукопись сер. XVI в. РГБ, ф. 256. Румянц. 264. Л. 305.

²⁸ *Максим Грек*. Сочинения. Ч. 1. С. 391.

²⁹ *Максим Грек*. Сочинения. Ч. 2. С. 6.

³⁰ Там же. С. 153–154.

³¹ *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 138.

-
- ³² *Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 46–47.*
- ³³ *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения // Чтения в Обществе истории и древностей российских. Кн. 1–2. М., 1881. Прил. С. 81–89.
- ³⁴ *Преображенский И.* Нравственное состояние русского общества в XVI веке по сочинениям Максима Грека и современным ему памятникам. М., 1881. С. 39.
- ³⁵ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 23.*
- ³⁶ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 323.*
- ³⁷ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 11.*
- ³⁸ Творения митрополита Никифора / Изд-е подг. С. М. Полянским. М., 2006.
- ³⁹ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 158.*
- ⁴⁰ Там же. С. 165.
- ⁴¹ Там же. С. 224.
- ⁴² *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 52.
- ⁴³ Полное собрание русских летописей. СПб., Л.; М., 1841. Т. 1. Стлб. 164.
- ⁴⁴ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 387.*
- ⁴⁵ Там же. С. 265.
- ⁴⁶ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 67.*
- ⁴⁷ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 211.*
- ⁴⁸ Там же. С. 48–49.
- ⁴⁹ Там же. С. 533.
- ⁵⁰ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 3. С. 125–126.*
- ⁵¹ *Философский словарь / Сост. Г. Шмидт / Пер. с нем. М., 1961. С. 543.*
- ⁵² *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1897. Т. II. Стлб. 879.
- ⁵³ *Максима Грека сочинения (Большаковское собрание). Рукопись 1862 г. ГИМ. Хлуд. 75. Л. 701–711.*
- ⁵⁴ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 221–249.
- ⁵⁵ *Позднякова Н. И.* Максим Грек — автор «Канона Параклиту» // Литература Древней Руси. М., 1978. Вып. 2. С. 58.
- ⁵⁶ *Максима Грека сочинения (Иоасафское собрание). Рукопись сер. XVI в. РГБ, ф. 173, МДА Фунд. 42. Л. 408 об. – 416.*
- ⁵⁷ *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 175.
- ⁵⁸ *Historisches Wörterbuch der Philosophie / Her. von J. Ritter und K. Grunder. Basel; Stuttgart, 1975. B. 3. Kol. 1100–1112.*
- ⁵⁹ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 492–493.*
- ⁶⁰ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 247.*
- ⁶¹ *Философский словарь / Сост. Г. Шмидт / Пер. с нем. М., 1961. С. 341.*
- ⁶² *Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 77.*
- ⁶³ Там же. С. 110.
- ⁶⁴ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. С. 18.*
- ⁶⁵ Там же. С. 48.
- ⁶⁶ *Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 10.*
- ⁶⁷ *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 76.
- ⁶⁸ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 285–286.*
- ⁶⁹ *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 9–14.
- ⁷⁰ *Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 236.*

⁷¹ Семёнов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893. С. 167.

⁷² Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 417.

⁷³ Максим Грек. Сочинения. Ч. 3. С. 66.

⁷⁴ Там же. С. 195.

⁷⁵ Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 377.

⁷⁶ Максим Грек. Сочинения. Ч. 3. С. 88.

⁷⁷ Максим Грек. Сочинения. Ч. 1. С. 399.

⁷⁸ Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 198–205.