



МАКСИМ ГРЕК

МЫСЛИТЕЛИ
ПРОШЛОГО

М. Н. ГРОМОВ

МАКСИМ
ГРЕК

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1983



ББК 87.3(2)
Г 87

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Громов Михаил Николаевич (род. в 1943 г.) — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского государственного педагогического института иностранных языков им. М. Тореза. Специализируется в области философии Древней Руси.

Рецензенты:

канд. филол. наук Д. М. БУЛАНИН,
канд. филос. наук Г. Г. МАЙОРОВ

Изображение на обложке воспроизводит облик Максима Грека с уникальной по своей исторической и художественной ценности иконы начала XVIII в. из собрания Загорского государственного музея (№ 5023 27×24 см), которая является копией более ранней портретной иконы конца XVI в., написанной предположительно живописцем, видевшим мыслителя, и возможно находившейся в часовне над его могилой.

0302010000-012
Г ————— 38-83
004(01)-83

© Издательство «Мысль», 1983

© Сканирование и обработка: glarus63

...ревность к истине, меня вдохновляющая, не дает успокоения: чтоб не смотрелась ложь перед истиной и не хвалилась тьма перед светом...

Максим Грек

...если кто недостаточно и несовершенно научен грамматике и поэтике, риторике и самой философии, тот не может правильно и истинно ни понимать написанное, ни перелазать его на иной язык.

Максим Грек

Был же тот Максим весьма искусен эллинскому, римскому и славянскому научению, и от внешних знаний ничего же от него не утаилось, и к божественной философии неутолимую любовь имел.

Из «Сказания о Максиме философе»

В марте 1553 г. молодой и полный сил царь Иван Васильевич Грозный внезапно заболевает тяжелой «огневой болезнью» (см. 96, 13, 230)*. Казалось, дни его сочтены. Часть бояр присягает на верность царевичу Димитрию, наследнику престола, а князья Старицкие, близкие родственники царя, готовятся к захвату трона в случае смерти Ивана. Наступают тревожные дни, когда у постели тяжело больного государя решается вопрос о власти над великой державой, о возможных изменениях во внутренней и внешней политике России, о судьбах многих начинаний безвременно ушедшего из жизни двадцатидвухлетнего энергичного правителя страны.

Но кризис миновал, царь Иван Васильевич выздоравливает и в благодарность за чудесное избавление от близкой смерти, уже стоявшей у его порога, отправляется вместе с первой любимой своей женой Анастасией и младенцем Димитрием в Кириллов монастырь за сотни верст к северу от Москвы, чтобы поклониться основателю обители

* Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом номер тома, если издание многотомное, и далее страницы источника. (Ред.)

Кириллу Белозерскому за помощь в исцелении души и тела. Царь, давший обет во время болезни, считает себя обязанным исполнить свой долг, несмотря на все тяготы долгого и трудного пути.

По пути царская семья с многочисленной свитой останавливается на три дня в Троице-Сергиевом монастыре. С этой знаменитой обителью тесно связаны все великие князья и цари, ибо она начиная со времен ее основателя Сергия Радонежского, вдохновлявшего Дмитрия Донского на защиту родной земли, служит своеобразным духовным центром, опорой правителей Российской державы. Иван Грозный много раз за свою бурную жизнь побывает здесь. Впервые его привозили сюда вскоре после рождения, где, совершив обряд крещения, приложили к раке Сергия, совершая таким образом глубоко символический акт приобщения будущего «государя всея Руси» к духовному покровительству святого, почитавшегося заступником Московского государства, — «да будет ему наставником и защитником в опасностях жизни» (66, 98).

В один из трех дней пребывания «у Троицы» царь встречается с доживавшим там последние годы своей многотрудной жизни иноком Максимом Греком, пользовавшимся почетом и уважением. «А в том тогда монастырю обитал Максим преподобный, мних святые горы Афонские Ватапеда монастыря, грек родом, муж зело мудрый, и не токмо в риторском искусстве мног, но и философ искусен, и уж в летех превосходные старости умащен...» (78, стлб. 207). Старец советует царю не ездить в далекий путь, «наипаче же со женою и с новорожденным отрочатком», поскольку не видит смысла в этой поездке никакого. А что касается данного царем обета, то «обеты таковые с разумом не согласуют», ибо бог внимает «не по месту обя-

хорошо знавшего характер царя и относившегося с глубоким уважением к мудрому старцу, встреча двух великих мужей той эпохи приобретает глубоко символический и назидательный смысл, ибо здесь столкнулись сила власти, повелевающая миллионами людей, и сила духа, имеющая не меньшее влияние; сошлись в нравственном поединке воля не знающего преград, обуреваемого внешним благочестием монарха и проникнутая духом истины, подчиненная закону любви воля инока. И победили не сила, но истина, не самодержец, а мыслитель.

Быть может, их встреча происходила совсем не так. Не это важно. На умы и сердца людей созданные воображением образы порою оказывают куда большее воздействие, чем скрупулезно воспроизведенные факты действительности, но в том случае, если они обладают обобщающей силой, отвечают заветным чаяниям, показывают драматическое столкновение непримиримых принципов. Ведь образы Гамлета, Фауста, Раскольникова имеют для нас гораздо больший смысл, чем реальные жизнеописания датского принца, немецкого алхимика, русского студента или их прототипов.

Проблема соотношения власти и справедливости, государственности и морали является одной из общечеловеческих философских проблем. Правитель и мудрец редко соединяются в идеальном «философе на троне», о котором грезили просветители многих времен и народов, проблема же разумной власти существует в веках. И от того, насколько разумным будет правление, зависит процветание, устойчивость, самое существование общества, в котором живут и правители, и мудрецы, и все остальные люди. Потому Максим Грек и восхваляет в качестве идеального правителя Александра Македонского, воспитанного не менее вели-

го филолога), Максим толкует это понятие и как способность человека управлять собой, как умение *самому держать себя в руках*. Эта мысль созвучна идее Сократа, считавшего, что «только тот, кто научился управлять собой... может повелевать другими и быть государственным мужем» (122, 542).

Три главные греховные страсти угрожают, по мнению Грека, любому человеку, но правителю они наиболее опасны, ибо он виден всем и от его поведения зависит многое: «сластолюбие, славолюбие и сребролюбие». «Сластолюбие» понимается как «несытное угощение чреву... и подчревным скотоплепным похотем», низводящее человека на уровень животного. «Славолюбие» представляется социальным пороком, когда кто-либо начинает «всяко тштитися творити ко угощению человеком, да славу от них и хваление всегда уловляет». Любящий славу выглядит благодушным, пока его хвалят, если же он видит «осмехаема себе некими», то, «кротость отложив, неудержжно неистовствует» и всеми способами «суровейши мстити тштитися нехвалящему его».

Но самый опасный порок, корнем других являющийся и заражающий все существо человека, — жажда богатства: «А всем убо злым корене сребролюбюю отрасль люта...» Нет конца погоне за золотым тельцом, ради него готов алчный человек на любое преступление, лишь на него уповает в неразумии своем: «...пенасытное желание есть, еже без сытости собирати всяким образом богатство всяческо злата и сребра и велня сокровища себе сокрывати хищением, неправдою, лихоимством, и клеветати и еже обидети, шиколн же сытость примати, и на своя сокровища имеет все упование и надежи своя...» (14, 2, 180). Данте

изображает эти общечеловеческие пороки в виде трех зверей: сластолюбивой рыси, гордого льва и алчной волчицы, препятствующих восхождению на холм спасения (см. Ад, I, 31—60).

Лишь тот, кто преодолел губительные страсти, воистину есть самодержец «себе же и сущим под ним подручником», а покорившийся им рабу подобен, ибо, по евангельскому выражению, «всяк творяй грех раб есть греху». И что может быть зазорнее, нелепее и противозаконнее, чем одержимый страстями и низко падший правитель, так высоко вознесенный в своем положении, считает мыслитель. Чтобы этого не случилось, дабы «умную души доброту стяжати», государю нужно иметь «дивна советника и доброхотна». Общение с мудрыми и высоконравственными наставниками «вразумляет мысли наши», в то время как недобрые советы, «беседа злых», губят человека и способны его «омрачати и развращати до конца». В заключение Максим обращается к авторитету «Менандра философа» (довольно частый для него прием использования античного наследия), с тем чтобы молодой государь, поборов три губительные страсти, обратился к трем спасительным добродетелям: «правде», «целомудрию» и «кротости». Эти добродетели понимаются Грском не только в моральном плане, но и как гражданские достоинства, как своеобразные принципы законности. «Правда» трактуется как правый суд, «ниже не на лице тяжущихся смотрит, ниже мзды приемлет». «Целомудрие» — как «чисто сжительство», законный брак, так попиравшийся потом развратным царем. «Кротость» к подданным должна сочетаться с «устрашением государьским», но не «на погубление», а «на исправление» их (см. 14, 2, 184). В одной из рукописей середины XVI в., текстуально не во всем

совпадающей с печатным изданием, слова «Менандра философа» завершаются многозначительной сентенцией: «Иже теми сими добродетельми правит власть свою, суще въ истину царь есть православлен, образ одушевлен самого царя небеснаго» (4, л. 423).

Идеальное правление, по Максиму Греку, включает в себя как морально-этическое начало, так и социальную справедливость. «Отсюда самодержавие получает два смысла: во-первых, им обозначается соответствие царя нравственному идеалу вообще; а во-вторых, оно указывает, что царь подчиняется началу законности и проводит его в своем управлении государством» (32, 264). Это одна из первых попыток ограничить самодержавную власть в период ее становления.

В первые годы своего царствования, когда молодой государь проводит прогрессивные по тем временам реформы, он вроде бы прислушивается к советам «искусного философа» Максима. Однако искушение неограниченной властью, превратившееся в тяжкий грех самодержавия—тиранию, оказывается сильнее. Иван Грозный постепенно становится деспотом, который не терпит никаких возражений и начинает разорять собственную страну, устраивая кровавые погромы и лютые казни. Он губит себя как личность, доводит до вырождения правящую династию Рюриковичей, и Россия после успехов в первые годы его правления впадает постепенно в тяжелый кризис, едва не приведший к потере независимости в эпоху «Смутного времени».

А помог царю стать тираном иной советник, о котором также говорит Курбский в своей «Истории о великом князе Московском». Во время той же поездки в Кирилло-Белозерский монастырь у

Ивана Грозного была еще одна, не менее знаменательная встреча с другим иноком, чернецом Николо-Песношского на Яхроме монастыря Вассианом Топорковым, иосифлянином, низложенным с поста епископа Коломенского «за лукавство и жестокосердие». Он, по словам Курбского, дает царю такой совет: «И аще хоцещи самодержецъ быти, не держи собе советника ни единого мудрейшаго собя, понеже сам еси всех лутчши; тако будещи тверд на царстве, и всех имети будещи в руках своих. И аще будещи иметь мудрейших близу собя, по нужде будещи послушен им». Иван с восторгом принимает этот «силлогизм сатанинский», глубоко западающий в его душу: «Царь же абие руку его поцеловал и рече: «О, аще и отец был бы ми жив, таковаго глагола полезнаго не поведал бы ми!»» (78, стлб. 212).

Конечно, как остроумно замечают исследователи, тайные речи не затем говорятся, чтобы они кому-то стали известны, и вряд ли Курбский ясно слышал эти слова, если даже он и стоял у дверей кельи, где шла сокровенная беседа. Смысл опять же не в том, какие слова и кем были сказаны молодому государю, а в том, что в душе Ивана победило не мудрое и нравственное начало, но взяли верх жажда неограниченной власти, желание стать выше закона и морали, подчинить своей самодержавной воле всех подданных, сделать их послушными, безвольными, терпеливыми рабами. И это имело трагические последствия как для царя, так и для всей страны, что является уже бесспорным историческим фактом: «...таковую искру безбожную в сердце царя христианского всеял, от нея же во всей Святоторуской земли таков пожар лют возгорелся» (там же, стлб. 216).

Ивана Грозного можно обвинить во многих гре-

ЖИЗНЬ
И ТВОРЧЕСТВО

1. В ИТАЛИИ И НА АФОНЕ

Истинное имя мыслителя — Михаил Триволис. Это удалось установить католическому исследователю И. Денисову в результате многолетних изысканий, сравнительного анализа почерков, сопоставления различных свидетельств, как опубликованных ранее, так и найденных им самим в архивах Франции, Италии, Греции (см. 136). Выяснилось, что живший в Италии гуманист (отнюдь не «второго разряда») Михаил Триволис, монах Ватопедского монастыря на Афоне Максим Триволис и видный русский общественный деятель Максим Грек — одно и то же лицо. По мнению академика Д. С. Лихачева, это научное открытие представляет собой «блестящий пример отождествления трех авторов на основании нескольких разнородных признаков...» (82, 323).

Знатный род Триволисов, из которого происходит Максим, хорошо известен в Греции; он был близок к последней правящей византийской династии Палеологов, один из предков Грека был константинопольским патриархом (см. 136, 119). В русских сказаниях мыслитель называется «сыном воеводским», что говорит о знатном происхождении. Родители его, Мануил и Ирина, характе-

ризуются в них же как благочестивые люди и «философы», что в многозначной семантике этого термина означало «хорошо образованные, просвещенные люди, знавшие толк в мудрых беседах и книгах».

Год рождения Михаила Триволиса не известен. В разных исследованиях он указывается в интервале от 1470 до 1480 г. Но ближе к истине, очевидно, И. Денисов, утверждающий, что Михаил родился около 1470 г. Исследователь подкрепляет свое мнение ссылкой на найденный им документ — бюллетень о баллотировке в состав Большого совета острова Корфу, датированный 1490—1491 гг. Среди неизбранных кандидатов значится имя Михаила Триволиса (см. там же, 84—86, *planches* I—II).

Несомненно, родители дали своему единственному сыну прекрасное образование, насколько это было возможно в завоеванной турками Арте, родине мыслителя. Классическое греческое обучение предполагало хорошую гуманитарную подготовку, особенно в области филологии и философии. Его дядя Димитрий, бывший «другом Фомы Палеолога, брата последнего императора, Константина XI, и тестя Ивана III Московского» (139, 16—17), имел великолепную библиотеку, опись которой составил Иоанн Ласкарис, приехавший из Флоренции в поисках древних манускриптов по поручению Лоренцо Медичи и обследовавший многие греческие книгохранилища, в том числе и на Афоне, откуда он благополучно вывез около 200 рукописей (см. 40, 23).

В библиотеке Димитрия были и философские книги: Платон, Аристотель, Плотин, Плифон и др. Он сам переписывал сочинения Платона (см. 136, 122), изучение которых, особенно на языке под-

не Европы того времени, где он многое воспринял «от достоверных мужей италиянх, у них же живый время довольно, юн еще сый, мирскаго жития держася» (14, 3, 123), как легко снимаемую шелуху, было бы неправомерно. Он многое увидел и понял на Западе, в том числе и то, что начинавшийся капиталистический прогресс имеет свои негативные стороны: торжество золотого тельца, эгоцентризм и аморализм личности, против которых будет так решительно выступать публицист Максим Грек. Италия потрясла его распушенностью нравов, ибо в это время она «становится школой пороков, подобной которой мы с тех пор нигде не встречаем, даже в эпоху Вольтера во Франции» (30, 1, 193). Вместе с тем он видел в подлинниках шедевры живописи, архитектуры, пластики, не мог не слышать прекрасной музыки того времени — он застал наивысший подъем великого искусства Возрождения.

Вся сложность натуры мыслителя, прошедшего через искушение индивидуализма раннебуржуазного сознания, через строгое подвижничество монашеского жития, через тяжкое горнило несправедливых гонений и многолетнего заключения, объясняется тем, что он пережил все эти экстремальные состояния своей чуткой и одаренной душой. Пребывание в несхожей социальной среде, общение с разными типами культуры, острота нравственных коллизий создавали, говоря современным философским языком, экзистенциальное потрясение сознания, которое разрывает ограниченность индивидуального существования в привычных рамках и формируемые им стереотипы мышления. Максима Грека нельзя мерить масштабом заурядного человека, он был одаренной личностью эпохи во всей сложности своего бытия и сознания.

пать таким образом не только потому, что их родина обеднела просвещенными наставниками, спасшимися от турецкого нашествия эмиграцией во многие страны Европы, но и по причине нехватки книг, ибо трудно было обрести «во гречестей стране философскаго учения ради великия скудости книжныя». И до падения Константинополя (1453), и после него многие ценнейшие рукописи, в том числе философские (Платон, Аристотель, Прокл, Михаил Пселл), переправляются в Италию, где они оседают в местных архивах, частью переводятся на латинский язык, частью печатаются и усиленно изучаются гуманистами. Так Запад обогатился за счет разорения наиболее культурной державы средневековья, хранительницы античного наследия — Византии.

Михаил Триволис посещает Падую, Болонью, Феррару, Милан и другие города Северной Италии, слушает лекции видных преподавателей-эмигрантов, присутствует на обсуждениях, диспутах, чтениях, увлекается поэзией и иными радостями жизни. В одном из писем того времени, отличающихся изяществом слога и «солью красноречия», молодой гуманист призывает своего друга Иоанна Григориопулоса: «А ты, друг мой, не унывай и не забывай пользоваться жизнью, помня слова мудреца: «Пользуйся весной, ведь все быстро отцветает»» (70, 166). Михаил ищет прежде всего духовных наслаждений, он совершенствует свои знания, мышление, речь. В этом ему помогают Иоанн Ласкарис и Анджело Полициано. Во время прибывания в Венеции Михаил близко знакомится с известным гуманистом и одним из лучших книгоиздателей эпохи Возрождения — Альдом Мануцием, великолепные издания которого — альдины — были известны всей Европе. Об этом знакомстве,

страницы своей биографии, хотя кое-что и проскальзывает в его сочинениях.

За десять с лишним лет пребывания в Италии наибольшее значение имеет в его судьбе Флоренция, «вторые Афины», центр гуманистического движения всей Европы. «Где Данте? Где Петрарка? Где Боккаччо?» — восклицает патриот города флорентийский канцлер и мыслитель Салютати о своих знаменитых земляках (16, 55). Именно здесь под эгидой Козимо Медичи возникает в середине XV в. Платоновская Академия, «ставшая наиболее реальным центром ренессансного платонизма» (138, 3, 206). Максим вспоминает о своей жизни в этом удивительном городе: «Флоренция град есть прекраснейший и предобрейший сущих в Италии градов, их же сам видех...» (14, 3, 194).

Душой Академии был Марсилио Фичино, один из крупнейших философов Возрождения, чьи переводы на латинский язык Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия «открыли новую эру в истории платонизма» (146, 328). Он интерпретировал неоплатонизм в духе Августина и византийской традиции (см. 138, 3, 197). Платон становится своеобразным антиподом догматизированного Аристотеля, служащим освобождению мышления и раскрепощению духа. Происходит характерная для той эпохи переоценка ценностей, при которой философия «не может быть воплощена в образе одного, сколь угодно великого мыслителя; философия существует во множественности и различии направлений, книг и имен, представших, в частности, в открытых и переведенных на латинский язык «Жизнеописаниях» Диогена Лаэртского» (41, 74).

Такой чуткий человек, как Михаил Триволис, не мог пройти мимо подобных пений. И хотя данных о его знакомстве с главой Академии нет, Ми-

дель Фьоре, откуда гремят его страстные проповеди. Савонарола обличает заискивающего перед ним Лоренцо Медичи, бичует переродившуюся церковь, которая в отличие от первоначальной «имеет сосуды из золота, но зато прелатов из дерева». Его проповеди восхищают Марсилио Фичино, их слушают Рейхлин и Эразм Роттердамский, а Лютер назовет Савонаролу «мучеником Реформации» и «предтечей протестантской доктрины» (33, 2, 170).

Среди огромного скопления народа, затаив вместе со всеми дыхание, слушает гневный голос возставшего пророка Михаил Триволис. Он посвятит Савонароле написанную в России «Повесть страшную и достопамятную». В изложении Максима «иннок Иероним» предстает как «подвижник презелен», наисильнейший духом борец за справедливость, многочасовые проповеди которого «большая часть града возлюбил», но другая часть «враждовала ему и досажала безчестно» (14, 3, 195—198). Триволис видит в нем не древний, но живой, современный ему образец подвижничества и «ревности за благочестие», не по книгам учащего, а из глубины души извлекающего проникновенные слова проповедника.

Своего апогея обличительная деятельность Савонаролы достигает в критике Рима, «блудницы на семи холмах», и восседавшего тогда на папском престоле развратного и честолюбивого Александра VI Борджиа, «иже всяким неправданием и злобою превзыде всякого законопреступника» (там же, 201). Мог ли стерпеть всемогущий папа оскорбительные для всей курии слова: «...о, церковь-блудница, перед всем миром ты обнажила свое безобразие, и зловоние твое достигло небес» (33, 2, 7)? Преследование неистового обличителя за-

ному И. Денисовым документу, 14 июня 1502 г. (см. 136, 247), присутствует бывший секретарь настоятеля. В монастыре особым покровительством пользуются «богословие, философия и мораль» (33, 1, 130), а для теоретических занятий имеется хорошая библиотека, в которую Савонарола вложил купленное им богатое книжное собрание покойного Лоренцо Медичи. Как всюду, любитель книг Михаил и здесь связан с ними — ему везло на хорошие библиотеки. О порядках в монастыре он вспоминает: «Таково у них совершенно братолюбие есть и благопокорство и настоятелем своим: несть у них ничто же свое, но вся обща, нестяжание же любят, аки велие благо духовное, соблюдает бо их в тишине и всякой правде и непоколебании помыслов и вне всякого сребролюбия и лихоимания» (14, 3, 186).

Доминиканский орден был крупнейшим хранителем «итальянской схоластики», основанной на системе Фомы Аквинского (см. 146, 349). И за два года пребывания в Сан Марко Михаил Триволис не мог не познакомиться с трудами идейного вождя доминиканцев (см. 136, 253—260). Используя ряд его идей, что, впрочем, установить с бесспорной очевидностью нелегко, он предпочитает ссылаться на «Фому Аквината Востока» — Иоанна Дамаскина, чьи произведения изучал и крупнейший схоласт Запада. В целом же пребывание Триволиса в католическом монастыре, которое может показаться кульминационным пунктом его латинизации, скорее всего является не отречением от греческого православия, а отказом от возрожденческого «неопаганизма» (см. там же, 276). Будучи воспитан в традициях иной культуры и другой системы ценностей, он не принимает новый тип мировоззрения.

книжную сокровищницу обители свои богатые библиотеки (см. 55, 19). Для православного Востока Благовещенский Ватопедский монастырь был «рассадником высоких церковных должностей» (58, 103), из него вышли многие крупные иерархи православия. В одном из посланий к Ивану Грозному Максим вспоминает о своем десятилетнем пребывании в Ватопеде, принесшем ему душевное и телесное успокоение, «иде же лета 10 потрудились телесне и душевне о уповании» (14, 2, 377).

Афон с его многочисленными монастырями, живописно расположенными на отвесных скалах, круто обрывающихся к морю, на берегах удобных бухт, среди тихих долин в глубине полуострова, является одним из уникальных мест, созданных самой природой для душевного успокоения и несуетного размышления. «Древние греческие врачи признали Афон самым здоровым местом. Некоторые из них советовали философу Платону жить там; но он не послушал их и остался в своей нездоровой академии. Другие же философы любили уединяться на этой горе» (97, 1, 66). После разрушения языческих святилищ и основания первых монастырей Афон начиная примерно с X в. становится «высшей духовной школой» Византии и всего православного мира. Традиции мышления не прерываются — как «прорицательный колодезь» языческой богини Деметры встраивается в алтарь Ватопедской церкви, так и учения античных мыслителей приспособляются к новой идеологии.

Здесь царит совсем другая обстановка, нежели в кипящей страстями Италии. На Святой горе, особенно после исихастов, молчаливая сосредоточенность ума становится образцом духовной жизни: «Муж мудрый безмолвие водит» (97, 3, 135). Не оттого молчит подвижник, что ему нечего ска-

воздержание, но и как сохранение ума, сбережение мудрости, что проявляется в самой этимологии термина «целомудрие», отождествлявшегося с «целоумием» (см. 113, 3, стлб. 1455). Духовная сфера при этом наполняется всей страстностью жизненных переживаний, идеальные образы обретают яркие краски и выразительность, создается свой особый мир колоритных событий и персонажей.

Как протекали в «Ватопеде у Благовещения» годы десятилетнего пребывания пережившего мирские страсти, возмужавшего Михаила Триволиса, нам, наверное, никогда не будет известно, ибо сам образ той жизни не поощрял какую-либо фиксацию своей личности, своего имени, своих идей — самоотречение во имя абсолютной истины от своего субъективного Я должно было быть полным. Поэтому безыменны многие творения средневековья, потому не осталось от тех лет пространных мемуаров, на которые так щедры станут просвещенные потомки столь скромных предков. Однако не следует думать, что от афонского периода ничего не сохранилось.

Совсем недавно греческий исследователь Н. Икономидис опубликовал в «Archives de l'Atlios» (Париж, 1978) документ, который советский специалист по греческой палеографии Б. Л. Фонкич квалифицирует как «первый известный афонский автограф Максима Грека». Речь идет о копии 1512—1513 гг., снятой Максимом с ветхого акта 1047 г. на владение землей по просьбе монахов Кастамонитского монастыря, споривших с монахами соседнего Зографского монастыря. Этот факт свидетельствует о высоком авторитете ватопедского инока, «который был известен на Афоне как книгописец, филолог, издатель текстов и писатель и который мог прочесть и бережно скопировать

вал свой дух не в захудалом монастыре бывшей Византийской империи, а в ее духовном центре, продолжившем свое существование после падения «Второго Рима». Михаил полностью сформировался в прошедшие годы, но еще не раскрыл всех своих дарований, не выразил себя в творчестве, в запечатленном слове, которое переживает века.

2. «МАКСИМ ФИЛОСОФ» В РОССИИ

После падения Византийской империи в середине XV в. афонские монастыри попадают в бедственное положение. Россия по мере возможности оказывает им поддержку, посылая время от времени богатую «милостыню». Со своей стороны русские духовные и светские власти обращаются с просьбами к инокам Святой горы не только молиться за них, но и оказывать некоторые практические услуги. Тесные отношения поддерживаются с лаврой св. Афанасия, с Ватопедом, с русским Пантелеймоновым монастырем и другими обителями «молитвенницы всей вселенной», как называет Афон Максим (14, 2, 366).

В 1515 г. великий князь Василий III отправляет немалые дары на Святую гору и просит афонского прота, главу всех монастырей, отпустить «переводчика книжново на время». Игумен и братья Ватопедского монастыря отправляют в ответ на эту просьбу инока Максима, «аки искусна божественному писанию и пригожа на сказание всяких книг, и церковных и глаголемых елиньских, понеже от младыя юности в сих възрасте и сим наказася добродетелне...» (24, 198). Только через три года после отправления посольства из России «придоша старцы от святыя горы Афонския»

в Москву. Среди них был Максим, которого на Руси, как многих его соотечественников, прозывают Греком. Старцев поселяют в кремлевском Чудовом монастыре, «питая их и доводя» всякими потребностями от царского двора (см. 96, б, 261).

«Афонский монах с необычайной судьбой и широким в силу этого запасом знаний в Москве сразу привлекает внимание современников» (65, 155). Его келья становится притягательным духовным центром, своеобразным «литературным клубом», где собираются любители знания «спираться меж себя о книжном». Среди любознательных собеседников Максима, обсуждающих нередко сложные богословско-философские вопросы, оказываются Вассиан Патрикеев, Иван Токмаков, Василий Тучков, Иван Сабуров, Петр Шуйский, Андрей Холмский, Федор Карпов и другие влиятельные при дворе лица. Максим, возраст которого к этому времени уже приближается к пятидесяти годам, попадает в новую для себя среду с непривычными климатом и традициями, в загадочную для многих европейцев «Московию», о которой ходят самые невероятные слухи и которую все чаще посещают иностранцы, подробно описывая ее самобытные черты. Один из них, немецкий дипломат барон Сигизмунд Герберштейн, создал обстоятельные «Записки о московитских делах». А книгу другого автора, итальянского историка и гуманиста Павла Ювия Новокомского («Посольство Василия Ивановича, великого князя Московского, к папе Клименту VII» — см. 20, 234), его современник Курсий оценил таким образом: «Перечитывая твой тщательный труд о Московии, Ювий, я начал верить в иные миры Демокрита» (37, 251).

Россия в этот период крепнет как мощное централизованное государство, с которым все более

считаются европейские державы. Сбросив ненавистное монголо-татарское иго, она собирает земли раннефеодальной Киевской Руси, считая себя ее законной наследницей. За эти земли приходится вести напряженную борьбу с Литвой и Польшей, с остатками Золотой Орды — Казанским, Астраханским и Крымским ханствами, с Ливонским орденом, Швецией и другими сильными соперниками. Укрепляются династические связи русских государей. Иван III породнился с императорской, правда уже в прошлом, семьей Палеологов. В Кремле воздвигнуты лучшими итальянскими зодчими Успенский и Архангельский соборы. Москва начинает претендовать на роль «Третьего Рима».

Но есть у Русского государства и свои трудности, как внешнеполитические, так и внутренние. Западные державы, особенно Священная Римская империя Габсбургов (также считающая себя наследницей Рима), хотят использовать Россию для борьбы с Турцией, чьи войска доходят до самой Вены. Посредником выступает все тот же Александр VI Борджиа: «Этот двуличный папа одновременно подбивал русских на участие «в совместной борьбе всего христианского мира» против извечного врага — турок и одновременно давал полное отпущение грехов всем, кто боролся против «русских еретиков»» (34, 46). В 1517 г. начинается Реформация, западный мир раскалывается на два враждующих лагеря. И католики, и протестанты настойчиво стремятся перетянуть на свою сторону Россию, усиленно засылая миссионеров и соблазняя различными выгодами своего потенциального союзника с большими людскими и природными ресурсами.

Внутреннее положение страны также выглядит весьма сложным. Утратившие вольность Новгород

и Псков не теряют надежды освободиться из-под власти Москвы. Родовитое боярство не желает уступать привилегий и не дает ходу молодому дворянству, а без него, как служилого сословия, не может быть крепким феодальное государство. В стране время от времени вспыхивают волнения. Идет брожение умов: иосифляне спорят с нестяжателями, еретики обличают официальную церковь, просвещенные вольнодумцы вроде Федора Карпова начинают рассуждать о законности, смея поучать самодержавные власти управлять «законами праведными», а не полагать все на народное «терпение» (см. 61, 180—181).

Максим Грек оказывается в самой гуще событий. Непримируемый враг иосифлян Вассиан Патрикеев обращается к нему с просьбой объяснить ряд соборных правил и толкований по поводу монастырского землевладения. Афонейц пишет «Сказание о жительстве инок Святой горы», вошедшее в составленную Вассианом Кормчую, сборник церковных правил, сделанный на основе византийского Номоканона (см. 63, 62). Василию III в ответ на его просьбу Максим направляет «Послание об устройстве афонских монастырей», упоминая при этом «честный и священный монастырь Ватопед», который от родственников царя Палеологов «благодаания аки реки текуция приемляше» (108, 136). Очевидно, в тот же период Максим создает «Послание о францисканцах и доминиканцах», с похвалой отзываясь об этих пищенских католических орденах, в одном из которых (доминиканском) он состоял в бытность свою во Флоренции.

Очутившись в сложной обстановке, афонский книжник пытается сориентироваться в не совсем ясных для него отношениях. Не сразу он выступает на стороне нестяжателей, не сразу становится об-

личителем «нестроений» русской жизни. Он острожен в незнакомой для него стране, и это понятно. Но постепенно, проникаясь все большим знанием русской действительности, Максим начинает поднимать свой голос против несправедливости, проявляя характерное для него сочувствие к обиженным: «Любя вступаться за гонимых, он тайно принимал их у себя в келье и слушал иногда речи оскорбительные для государя и митрополита» (66, 111). Не обошлось здесь без помощи его новых друзей, особенно Вассиана Патрикеева, беспощадно критиковавшего жестокие порядки.

Свою основную деятельность просвещенный инок видит в переводе греческих книг. Главным трудом является перевод Толковой Псалтыри, одной из наиболее сложных и содержательных книг европейского средневековья. В послании к Василию III, помещаемому обычно в списках с этим памятником, Максим отмечает, что «книга сия древними мужи всяческою премудростию и тяжестию разумении украшенными составлена». И хотя переводчик, следуя средневековому литературному этикету, скромно замечает, что понимание этой мудрой книги не только «превосходит силу» его разума, «но и аще некоему, иже выше мене дана бы была» (12, л. 2 об.), он стремится сделать перевод предельно верным и понятным. В заключение автор благодарит «великаго и преславнаго князя всеа Русии» и просит позволения вернуться в свою обитель, которая, как птенца, далеко улетевшего в чужие края, ждет его в родном гнезде. Тщательно переписанная и переплетенная книга освящается и торжественно преподносится государю, сам же перевод признается образцовым. «Многочисленные списки XVII—XVIII вв. свидетельствуют о большой популярности памятника» (106, 65). Один

из списков конца XVI в., цитированный выше, тонкой работы, украшенный изящными многоцветными заставками, принадлежал патриарху Никону, о чем свидетельствует его собственноручная запись, идущая по первым листам рукописи (см. 12).

Василий III благодарит переводчика, щедро одаряет его, но домой не отпускает: столь искусные специалисты весьма нужны властям. «Иноземцам с умом и с дарованием легче было тогда въехать в Россию, нежели выехать из нее» (66, 115). Максиму поручают сделать перевод новых книг и сверить уже имеющиеся. Исправления афонца вызывают разное отношение. Люди просвещенные, знакомые с греческим языком, отзываются о его работе с похвалой. Те же, кто слепо боготворит каждую букву почитаемых книг, с ужасом и негодованием смотрят на смелую правку ученого грека. Многие начинают роптать, а те, кого великий князь не жалует вниманием, завидуют иноземцу, которого государь оценил и «вельми рад бысть, что такова мужа обрете, виде его зело мудра в философии, изящна рачителя в божественном писании» (24, прил., XIII). И тогда, как повествуется в одном из сказаний о «Максиме философе», дьявол, который всегда стремится разжечь в людях дурные наклонности, «воздвиге некоторых небратолюбцов на неприязненую зависть, яко иноплеменник человек в толику высоту воздвигъся». И, «забыша апостольское слово» о равенстве людей, ибо «несть иудей, ни еллин, несть варвар, ни скиф», эти «небратолюбцы» начинают травлю приезжего афонца.

Дело не только в записи обойденных вниманием государя саповников. Когда в 1525 г. Максим Грек предстает перед судом, новый митро-

полит Даниил, сменивший покровительствовавшего афонцу Варлаама, обвиняет его в таких тяжких грехах: «Да ты же, Максим, великого князя Василья называл гонителем и мучителем нечестивым... святых великих чудотворцов Петра, и Алексия, и Иону, митрополитов всея Руси, и святых преподобных чудотворцов Сергия, Варлаама и Кирилла, Пафнутия и Макария укоряеши и хулиши, а говоришь так: Зане же они держали городы, и волости, и села, и люди и судили и пошлины и оброки, дани имали и многое богатство имели, ино им нельзя быть чудотворцем» (95, 98—99). Святогорец сурово карается и посылается на покаяние в Иосифо-Волоколамский монастырь: «И обыскал князь велики с отцем своим митрополитом з Данилом и с всем собором их вину, и послаша Максима в Осифов монастырь в заточение...» (96, 24, 222). Даниил в грамоте к игумену Нифонту и братии приказывает строго блюсти «богопротивного и мерзостного и лукавамудраго инока Грека Максима». Он дает подробные указания, как следует смирять непокорного мудреца: «И заключену ему быти в некоей келии молчательне... и да не беседует ни с кем же... ниже писанием глаголати или учити кого, или какво мудрование имети, или к неким послати послание... но точию в молчании сидети и каятись о своем безумии и еретичестве» (95, 122).

Неумолимой жестокостью веет от этих строк. Мстительный владыка не мог простить Максиму отказ перевести для него «Церковную историю» Феодорита Киррского, византийского писателя и богослова V в., в которой иосифлянски настроенный иерарх хотел найти обоснование монастырского землевладения. Даниила раздражают также приязнь великого князя к Максиму, независимое

поведение афонца, его обличения иосифлян, за которые он заточен именно в их монастырь. Немалую досаду грузному и тучному «князю церкви» приносят, очевидно, и язвительные выступления аскетического чернца против «чрева безстудного» как источника человеческих слабостей.

О Данииле неслестно отзываются многие исследователи; даже церковные авторы считают, что он, лишь «угождая во всем великому князю», приобрел «великую силу» (49, 25). Однако представлять Даниила лишь ограниченным и злобным человеком было бы неверно. Сам Максим указывает на митрополита как на «изящного разума» богослова, искусного в толковании книг (см. 14, 1, 531). В историю древнерусской литературы Даниил вошел в качестве одного из видных писателей XVI в. «как по количеству произведений и начитанности, так и по общественным вопросам, затронутым в них». Он уважительно относился к философии, ссылаясь на Сократа и Аристотеля (см. 58, 411—412). Им составлен, как установил Б. М. Клосс, «крупнейший памятник историографии XVI в.» — Никоновский летописный свод (см. 72, 7; 88—103). Возможно, Даниила обуревала и глубоко им скрываемая зависть к более талантливому и просвещенному инокземцу. В целом столкновение между ними, так дорого стоившее Максиму, предстает как принципиальный конфликт между облеченным властью иерархом и не подчинившимся ему афонцем, который был хотя и простым, но весьма влиявшим на русское общество иноком. Позднее, когда сам Даниил подвергнется опале, а Максим будет чувствовать себя более уверенно, святогорец напишет письмо к своему противнику с предложением примириться и забыть старые обиды: «...раззори многолетное твое, еже на мя, негодование и покажи

ко мне бедному священную любовь... (14, 2, 373). Опальный митрополит не пойдет на примирение.

Шесть лет заточения в Иосифо-Волоколамском монастыре — самые тяжелые годы в жизни Михаила Триволиса. Выросший в знатной семье, впитавший дух вольности «Италии велицей», окруженный прежде почетом и уважением, он брошен в холодную, мрачную камеру-келью. У него отобраны постоянные спутники жизни — книги, перо и бумага. Он потрясен свершившейся несправедливостью, но не падает духом, хотя и теряет здоровье: «А был от великия тесноты темничныя вельми скорбен очьми и ногами» (24, прил., XVI).

Тяжкие мучения плоти просветляют его дух: «...узы в темницы тело держащей, а душа просвещающей». Его состояние напоминает состояние Достоевского, оказавшегося на каторге в «пограничной ситуации» и, по признанию писателя, именно там обдумавшего свои наиболее сокровенные мысли, те мысли, которые нельзя обрести в комфортной обстановке, но можно лишь выстрадать в тяжелых испытаниях, получить как плату за невероятные страдания души и тела. Быть может, это жестоко, но история показывает, что многие ценные для человечества идеи родились в прошлом в суровых жизненных испытаниях. Максим прошел и через это. Он пишет, по преданию, углем на стене одно из самых страстных и искренних своих творений — канон Параклиту, подлинный гимн истине, ради которой он жил и страдал всю свою нелегкую жизнь.

В 1531 г. созывают новый собор на Максима Грека. Обвинением служат его нежелание признать свою вину и новые, найденные позднее «порчи» в переводимых им книгах. После разбирательства собор постановляет признать старые и новые вины

киноварь». После смерти Елены Глишской, вдовы Василия III (1538), и изложения митрополита Даниила (1539) он начинает открыто заявлять о своей невинности (см. 106, 151).

За опального, известного в греческом мире афонца заступает константинопольский патриарх Дионисий II, который от имени собора 70 митрополитов и иерусалимского патриарха Германа челом бьет Ивану Грозному: «...отпустиши беднаго и убога и странна Максима инока, на старость уже дошедша и близ суца смертных врат...» (5, л. 190 об.). Александрийский патриарх Иоаким более резок в своем послании, прямо указывая царю, что Максим «неправедно связан есть и пойман от царства власти твоя» (там же, л. 192 об.). Новый глава русской церкви, один из наиболее просвещенных ее иерархов, митрополит Макарий, впрочем зависимый, как и прежние, от царя, в ответ на послание Максима с просьбой отпустить его на Афон произносит удивительные слова: «Узы твоя целуем, яко единого от святых, пособити же тебе не можем» (106, 156). Ему постепенно облегчают положение, но в Грецию не отпускают, потому что, как выразился в свое время боярин Берсень-Беклемишев: «а не бывати тебе от нас... человек еси разумной, и ты здесь уведал наше добрая и лихая, и тебе там приход все сказывати» (92, 143), т. е. русские власти, опасаясь, что опальный и слишком много узнавший о российской действительности инок может по возвращении на Афон рассказать об этом, сочли за благо не отпускать его совсем. Максим еще в прежние годы напоминал, что он, не являясь русским подданным, подлежит суду лишь греческих властей: «...грек бо аз и в гречестей земли и родився и воспитан и постригся в иноки» (14, 1, 36). Но все тщетно, и афонец смиряется.

В письме к князю Петру Шуйскому он пишет: «...всем бо и сам, яко таковое мое прошение несть вам любезно, ниже благоприятно» (14, 2, 418).

Примерно в 1547—1548 гг. по ходатайству троицкого игумена Артемия и с разрешения Ивана Грозного Максима переводят в Троице-Сергиев монастырь, где он, освобожденный от уз и обвинений, доживает последние годы своей жизни (см. 106, 151—152). Точная дата его кончины не известна. По некоторым сказаниям, «великий страдалец Максим» скончался в декабре 1555 г., а по дню установленной ему памяти (вместе с Максимом Исповедником — 21 января старого стиля, или 3 февраля нового) его кончину относят к началу 1556 г. Так на подмосковной земле обрел свой вечный покой Михаил Триволис, человек трудной и интересной судьбы, много видевший и испытавший за свою более чем восьмидесятилетнюю жизнь. Максим был погребен возле Духовской церкви, у северной ее стены, но могила его не сохранилась. Внутри же храма сейчас имеется *кенотаф* — пустое захоронение в виде саркофага, сооруженное в знак уважения к подвижнику. Над ним укреплен мраморная доска с высеченным на ней тропарем — молитвенным песнопением, специально составленным в память почившего и в концентрированной образно-поэтической форме выражающим высокий смысл его подвижнической деятельности:

Зарю духа облистасм,
 витийствующих богомудренно сподобился еси
 разумен
 и неведением омраченная сердца человек
 светом благочестия просвещая,
 пресветел явился еси православия светильник,
 Максиме преподобне,
 отнуду же ревности ради всевидящего,

отечества чужд и странен,
 Российским странам был еси пресельник,
 за страдания темниц и заточения
 десницею вышняго венчаешься
 и чудодействуеши преславная.

И о нас ходатай буди,
 чтущих любовью святую память твою.

В кондаке, более кратком песнопении, присоединяемом к тропарю, который содержится в рукописных сказаниях об афонце, с восторженной похвалой добавляется, что почивший «суемудрие обличил», «на стезю истинного познания наставил», и далее следует обращение к нему: «...яко же свирель богогласная услаждая слышащих разумы, непрестанно веселиши, Максиме досточюдне» (24, прил., XLII).

Относительно гимнографических памятников, весьма широко распространенных в Византии и Древней Руси, необходимо заметить, что они мало привлекаются для изучения отечественной культуры, историки же философии ими почти не занимаются. Между тем эти произведения часто не только являют великолепные образцы панегрического красноречия и близкой к поэзии ритмически упорядоченной прозы, восходящей к классической античной традиции (см. 19, 221—236), но и представляют пример художественно-пластического выражения гибкого, антиномичного, диалектического мышления, доведшего виртуозное владение словом до высокой степени эстетического совершенства. Достаточно вспомнить прекрасное в своей поэтической образности и глубокое по философскому содержанию «Слово о законе и благодати» Илариона. И в творчестве Максима прослеживается влияние эллинской поэтики слова, особенно в наиболее ярком его гимнографическом творении — каноне Параклиту.

Можно спорить о том, стала ли Россия, обладавшая, по мнению европейцев, «особой исторической сущностью внутри Европы» (151, 37), новой отчизной для Максима Грека, справедливо ли здесь с ним обошлись, но бесспорно одно: именно в России, проявив свои высокие нравственные качества, он выразил себя как писатель; предыдущая жизнь была «только прелюдией в общей перспективе его существования» (136, 2). Все сколь-нибудь значительные из известных нам сочинений созданы им на Руси и написаны на русском языке (хотя не исключена возможность, что он писал и на греческом, особенно в первые годы). Россия обрекла мыслителя на трудные испытания — «иже zde пострада довольна лета за истину» (10, л. 8 об.). Она же обессмертила его имя, ставшее неотделимым от истории отечественной культуры и обретшее европейскую известность.

3. СУДЬБА НАСЛЕДИЯ

Уже в тверском заточении Максим Грек начинает составлять сборники своих творений, оказавшись «одним из первых русских писателей, чьи сочинения представлены текстами, правленными рукой автора». Установлено, что Максим собственноручно подбирает и группирует первые два сборника своих трудов. Всего же «при жизни автора было составлено три крупных свода его трудов — Иоасафовское, Хлудовское и Румянцевское собрания» (106, 161. См. 3—5). Позднее почитателями афонца составляются Соловецкое, Троицкое и другие собрания (см. 7—11). От раннего собрания, содержащего 25 глав, до более обширных в 151 главу — такова эволюция составления более чем 10 рукописных собраний трудов Грека, про-

касающимися Максима. Что показательно, в сборник входят те сочинения, которые опускались в контролируемых духовной цензурой изданиях, поскольку они укрепляли позиции старообрядцев в их полемике с официальной церковью. Так, в качестве 27-й главы Большаковского собрания помещено слово «Ко смѣющим трижды глаголати аллилуйя», которого нет в чуть раньше опубликованном казанском издании сочинений Грека и подлинность которого оспаривалась многими дореволюционными исследователями.

Между никонианцами и старообрядцами шла напряженная борьба за наследие мыслителя. Несмотря на Максимова грекофильство и решительное исправление им старых рукописных книг, ревнители древнего благочестия за двоеперстие и сугубую аллилуйю причисляют афонского монаха к своим идейным сторонникам. Симеон Полоцкий в «Жезле правления» и Юрий Крижанич в «Обличении на Соловецкую челобитную» объявляют эти сочинения подложными. Более того, некоторые ретивые защитники официальной церкви сами пускаются на подлог. В рукописи сочинений Грека, хранившейся ранее в Троице-Сергиевой лавре (см. 9), в спорных статьях подчищаются и исправляются слова, противоречащие догматике православной церкви. Старообрядческие исследователи в начале XVIII в. разоблачают этот подлог, проведя тщательный анализ текста, что «можно рассматривать как один из первых известных в русской истории опытов палеографического анализа», который, по словам В. Г. Дружинина, «сделал бы честь современному палеографу» (цит. по: 129, 87).

Интенсивная работа старообрядческих книжников приводит к созданию на основе Троицкого и Соловецкого собраний «собственного собрания со-

Это тем более актуально, что известно немало ошибок и неточностей в атрибуции сочинений Максима Грека (см. 55, 73—74. 148, 3—14. 106, 53—60), которые приводят к неадекватным представлениям о его творчестве и мировоззрении. Появление же приписываемых авторству Максима произведений свидетельствует о высоком авторитете афонского книжника, именем которого, как именем Иоанна Златоуста или Иоанна Дамаскина, надписывали не принадлежащие ему творения. Собственноручно написанных сочинений Максима почти нет; есть несколько автографов, преимущественно на греческом языке, отождествленных И. Денисовым, Н. В. Синицыной, Б. Л. Фонкичем и другими исследователями (см. 136, 81—100. 106, 12—19. 124, 15—16; 45—49). Например, в Ленинградской Публичной библиотеке хранятся Псалтырь и Апостол, а в Парижской Национальной библиотеке есть энциклопедический труд «Геопоника», все на греческом языке, переписанные рукой Максима Грека.

Особую ценность для анализа идейного наследия святогорца имеют прижизненные его рукописи, к тому же собственноручно им правленные. Перед нами уникальная возможность: проникнуть в творческий процесс одного из крупнейших русских мыслителей эпохи средневековья, опираясь на изучение его подлинных сочинений. Для специалистов по истории отечественной философии, привыкших иметь дело с рукописными материалами не ранее XVIII в., данный пример является весьма поучительным, ибо он наглядно демонстрирует, какие богатейшие возможности имеются в перспективе углубленного исследования русской философской мысли допетровского периода. А пока эти возможности используются в основном историками и

литературоведами. Так, историк Н. В. Сеницына, опираясь на анализ Иоасафовского и Хлудовского собраний, которые характеризуют «систему мировоззрения, отразившуюся в совокупности сочинений, выбранных самим автором из всей массы написанного им и расположенных в рамках определенной опять-таки им самой логической схемы», поместила в своей монографии специальный параграф «Система мировоззрения» с подробным текстологическим обоснованием взглядов Грека (см. 106, 186—219).

Слава приходит к Максиму уже при жизни. Его единомышленники, последователи, ученики Вассиан Патрикеев, Андрей Курбский, Зиновий Отенский, Герман Казанский, Дмитрий Герасимов, Нил Курлятев, Иона Думин, Дионисий Зобнинский с глубоким уважением и искренней похвалой отзываются о мыслителе. Зиновий, который за преданность своему учителю ссылается после суда над Максимом в Отенский близ Новгорода монастырь, пишет: «Аз же, яко груб сый, премудраго Максима смысла разумети не могу». Будучи сам искушенным книжником, он не всегда понимает глубокий смысл высказываний афонца. Вместе с тем он тонко замечает, что некоторые вещи его учитель писал в состоянии эмоционального увлечения, характерного для Грека: «...яко от раздражения по рвению Максим писа» (53, 894; 909). Некоторые исследователи высказывают, однако, сомнение в том, что Зиновий Отенский был непосредственным учеником подвижника (см. 145, 18—28).

Спустя всего несколько лет после кончины Максима Грека его изображение появляется на стенах паперти Благовещенского собора Московского Кремля, расписанной в 1564 г. Он запечатлен в

виде благообразного старца среди Гомера, Платона, Аристотеля, Анаксагора, Вергилия и других авторитетов античного мира — подобной чести никто не удостоивался ни ранее, ни позднее на Руси. Известно немало число фресок, икон, миниатюр с изображением Максима, которые хранятся в Третьяковской галерее и Историческом музее Москвы, Русском музее Ленинграда, в Софийском соборе Вологды, ярославской церкви Иоанна Предтечи в Толчкове, Загорском музее-заповеднике, рукописных отделах крупнейших книгохранилищ и других местах нашей страны.

Самые ранние миниатюры передают его индивидуальные черты: «...загнутый книзу крючкова-тый нос, резкие складки на щеках, пониже скул, пышно растущую бороду» (23, 302). На изображениях XVI—XVII вв. Максим выглядит как мыслитель, книжник, мудрец, имеющий свой неповторимый облик, а в XVIII—XIX вв. все чаще появляются трафаретные его образы как «преподобного отца нашего», часто с нимбом вокруг головы и далеко ушедшими от оригинала чертами лица. Максим Грек никогда не был канонизирован официальной церковью, возможно, из-за симпатий к нему старообрядцев (см. 143, 190), но его нередко называют святым и преподобным. По «Иконописному подлиннику» 1694 г. «святого Максима» рекомендовалось писать таким образом: «...сед, брада широка и плеча закрыла до персей, в камилавке; риз преподобничеа, книга в руках» (цит. по: 23, 305). В книге или свитке, которые держит инок, имеются весьма характерные для его деятельной натуры слова: «...вера кроме благих дел мертва есть». Порою изображения Максима, как замечает О. А. Белоброва, походят на образы евангелистов, но особенно на библейского царя

Давида, легендарного автора Псалтыри, которую переводил Грек.

Об афонском монахе складываются повести и сказания, в которых он представляется как мудрый старец, «велики хитр еллинскому, римскому и славянскому наказанию и от внешних учений ничто же утаися от него и о божественной философии несытно рачительство имея». С искренним сочувствием изображаются страдания несправедливо осужденного инока, с восхищением описывается стойкость его духа. В посмертной похвале Максим сравнивается с великими пророками и учителями человечества, «воистинну ни чим же хуждши и нижши еси великих оных вселенских учителей». Собравший все письменно зафиксированные свидетельства об афонце С. А. Белокуров насчитал 3 кратких известия, 3 подробных сказания, 2 надписи у гроба и житие (см. 24, 220).

Разумеется, этим источникам нельзя доверять полностью: они содержат интересную, но в большей части оценочную, а не объективную информацию. В них жизнеописание Максима дополняется вымышленными подробностями, отдельные эпизоды приобретают вид иконописных клейм, подлинные детали биографии предстают в неузнаваемом виде, что делалось, конечно, не ради искажения истины, но по этикетным соображениям для придания большего авторитета. Так, «отчеством» Максима называется иногда Палестина; сообщается, что он учился в «предобрейшем граде» Лорентии, или Рорентии, или Флорентии (т. е. Флоренции), и даже «во граде Паризии» (Париже); пишется о «поставлении пр. Максима философа во иерен в Цариграде»; а прожил он, оказывается, «во преподобии и правде истинне 108 лет и 2 месяца и 13 дне».

К житию святогорца, как это полагалось в сочинениях агнографического жанра, добавляются правоучительные «чудеса», призванные подкрепить авторитет «нового радонежского чудотворца», — он как бы и после смерти продолжает служить людям, излечивая больных, наставляя неразумных, карая злодеев и даже помогая донским казакам побеждать неприятеля. Для тех же, кто не верит в подобные чудеса, заготовлено соответствующее «чудо» о пономаре Ерофее, который, поднимаясь на колокольню, «помысли во уме своем: что какие философы проявляются и чудодействуют, и люди глаголют неправо». И упал неразумный пономарь, «и онеме и бысть безгласен» (там же, прил., СХ). Но дело кончается благополучно: поболев 9 месяцев и 2 дня, он, раскаявшись, исцеляется простившим его Максимом. При всей внешней наивности подобные истории представляют попытку ввести в сознание критерий практики как проверку истинности или ложности мыслей, овладевших человеком, причем с быстрым подкреплением результата вознаграждением или наказанием. Подобный морально интерпретированный критерий практики в виде соотнесения, пусть даже порою и вымышленного, с действительностью весьма типичен для средневекового сознания; им часто пользовались, испытывая идеи, предметы, людей, оценка которых вызывала затруднение.

Среди «чудес» Максима есть одно, весьма показательное для утверждения его репутации, — «о спасении великого государя царя Федора Ивановича от злаго замышления свейских немец под Юрьевым Ливонским» (там же, прил. CI—CIII). Автор сказания живописно изображает, как во время осады Тарту шведские пушкарки, нацелив днем пушки на царский шатер, хотели ночью поразить его. И

тогда является спящему царю «инок благообразен и красен лицом, глаголя: восстани, изыди из шатра своего, да не напрасно убиен будеши». За чудесное избавление царь повелевает: отправить богатые дары в Троице-Сергиев монастырь, «изографу царские полаты именем Михаилу Васильевичу Чустову написать образ преподобного отца нашего Максима» для Успенского собора в Кремле; соорудить каменную часовню над могилой подвижника, расположенной у северо-западного угла Духовской церкви. Тогда же по повелению патриарха Иова составляется служба Максиму «месяца января в 21 день». События эти происходят в конце XVI в.

В XVII в. интерес к святогорцу вырастает еще более, особенно после тяжелых испытаний «Смутного времени», вызвавших подъем национального самосознания, когда России приходится вести не только военную, но и идеологическую борьбу с «латинами» и «люторами», т. е. с католической и протестантской Европой. В XVIII в. в связи с переориентацией на Запад престиж афонского книжника уменьшается, хотя и в этот столь противоречивый век издаются сочинения Максима, митрополит Платон приказывает поставить новую каменную палатку над гробом афонца, а Российская Академия наук в 1794 г. при издании новой грамматики постановляет руководствоваться не только трудами Ломоносова, но и сочинениями Максима Грека (см. 55, 91).

Святогорец становится одним из первых авторов, чьи произведения и переводы начинают печататься в России и за ее пределами. Благодаря деятельности Курбского сочинения Грека становятся известными в западнорусских землях. В 1588 г. сотрудник Константина Острожского Василий

Суражский в своем труде «О единой православной вере», направленном против униатов, излагает «Слово на латинов» Максима Грека (см. 109, 264). Это произведение издается отдельно около 1620 г. в Киеве или Почаеве. Актуальное своей антикатолической направленностью, оно помещается в таком официальном сборнике, как «Кириллова книга» 1644 г., изданном московским Печатным двором, причем с интересным указанием на полях: «обличение философьской богословии латинской» (69, л. 364). «Слово на латинов» помещается в различных изданиях XVII—XVIII вв., а Юрий Крижанич переводит его на латинский язык. Этот перевод хранится сейчас в Риме (152, 13), там же он и опубликован, но не полностью, с купюрами (см. 149, 54—79; 379—384).

Печатаются также «Слово похвальное апостолам Петру и Павлу» (в «Зерцале богословия», Почаев, 1618), «Канон Параклиту» (в «Вертограде душевном», Вильно, 1620), «Исповедание веры» (в «Скрижали», Москва, 1656) и другие сочинения Грека. Максим, как один из основоположников филологической науки в России, написал несколько лингвистических сочинений. Его «Беседование о пользе грамматики» помещается в первое московское издание «Граматики» Мелетия Смотрицкого 1648 г. (см. 110), а в 1782 г. выходит отдельным изданием (см. 13). Оно, впрочем, может быть поздней переделкой одного из подлинных сочинений афонца. Печатаются и переводы Максима: «Толкования Иоанна Златоуста на Апостол» (Киев, 1623), «Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна» (Москва, 1665) и др.

В 1859—1862 гг. на основе предварительной публикации в журнале «Православный собеседник» при Казанской духовной академии впервые изда-

ется трехтомное собрание сочинений Максима Грека, включившее 130 оригинальных и переводных его статей (см. 14). В 1895 и в 1897 гг. переиздаются 1-й и 3-й тома, а в 1910—1911 гг. в Троице-Сергиевой лавре печатается русский перевод творений святогорца, причем второй том казанского издания сделан первым лаврского, поскольку содержащиеся в нем правоучительные сочинения были сочтены важнейшими (см. 15). Этими публикациями вынуждены пользоваться до сих пор исследователи, хотя казанское издание не удовлетворяет требованиям современной науки. В нем использованы, как указывают составители (14, 1, 19), четыре сравнительно поздние рукописи: одна конца XVI в. и три XVII в. Н. В. Синицына установила, что три из указанных рукописей датируются в действительности концом XVI в. и составляют выделенное ею Соловецкое собрание (см. 7), к которому относится еще несколько рукописей (см. 106, 265—271). По данным Д. М. Буланина, казанское издание осуществлено лишь по одной рукописи 1660 г. из собрания Соловецкого монастыря, самой поздней и наиболее полной из указанных составителями (см. 8). Тексты в казанском издании даны без разночтений, к ним нет подробного комментария, имеется немало ошибок. Лаврское же издание не отличается адекватным переводом на современный русский язык, тем более что сделан он в начале века. Отдельные сочинения Максима Грека выходили и продолжают выходить в различных изданиях (см. отмеченные звездочкой публикации в библиографии, помещенной в конце данной книги).

В XIX в. наследие Максима, его биография и сказания о нем становятся объектом научного анализа. Одними из первых серьезных исследований

были статьи Г. Терещенко (см. 114) и Филарета Гумилевского (см. 120). Затем появляется масса научных, полунучных и совсем ненаучных изданий. Среди работ первого рода можно выделить фундаментальные исследования С. А. Белокурова (см. 24), Е. Е. Голубинского (см. 38) и В. С. Иконникова (см. 58), не потерявшие во многом своего значения до сего дня.

Из западных ученых наследием Грека интересовались и интересуются И. Денисов, Г. Папамихаил, Р. Клостерман, Б. Шульце, Д. Хейни и др. Некоторые современные исследователи, например американский славист Х. Олмстед, ведут параллельно с советскими специалистами предварительную работу по подготовке научного издания сочинений Максима Грека, отсутствие которого является основным препятствием для дальнейшего исследования творческого наследия афонца (см. 106, 6).

Наиболее весомый вклад в изучение жизни и творчества мыслителя вносится советскими учеными, в основном литературоведами и историками. Кроме монографических исследований Н. В. Сидницыной и А. И. Иванова, специально посвященных Греку, большие о нем разделы помещены в книгах А. А. Зимина, Н. А. Казаковой, Л. С. Ковтун. Обстоятельную текстологическую работу проводит Д. М. Буланин. Отдельные аспекты, связанные с Максимом, рассматриваются в статьях О. А. Белобровой, Б. М. Клосса, Н. Н. Покровского, В. Ф. Ржиги, Б. Л. Фонкича, А. Т. Шашкова, С. О. Шмидта, в рецензиях на книгу И. Денисова, принадлежащих С. М. Каштанову и А. И. Клибанову, и других публикациях, число которых увеличивается с каждым годом. Вышел русский перевод с новогреческого исторического

романа М. Александропулоса «Сцены из жизни Максима Грека» (Москва, 1980).

Интереснейшая личность Михаила Триволиса, его необычная судьба и обширное творческое наследие, к сожалению, пока не заинтересовали философов. Это не означает полного отсутствия попыток философского анализа, но такие попытки принадлежат историкам и филологам. В первом томе «Истории философии в СССР» есть небольшой раздел, написанный Н. А. Казаковой и Я. С. Лурье (см. 61, 214—216); в Философской энциклопедии помещена краткая статья А. И. Клибанова (см. 121, 3, 283); А. И. Иванов попытался рассмотреть «неоплатонизм Максима Грека» (см. 56, 35, 119—122). Ряд соображений, касающихся мировоззрения и философских взглядов мыслителя, имеется в работах В. С. Иконникова, И. Деннисова, Б. Шульце, В. Ф. Ржиги, Н. В. Сеницыной, Д. М. Булангина и других авторов. Наибольшее внимание этой стороне наследия Грека уделил американский исследователь Дж. Хейни. Его книга «Из Италии в Московию», вышедшая в серии «Humanistische Bibliothek» (Мюнхен, 1973), кроме общих замечаний по всему тексту содержит специальную главу «Философское размышление» («Philosophical Speculation»), довольно значительную по объему и интересную по содержанию, хотя и не бесспорную в ряде выводов (139, 113—160). Творческое наследие одного из наиболее философичных писателей в истории отечественной культуры несомненно заслуживает специального историко-философского монографического исследования.

ПРОСВЕЩЕНИЕ
БРАТЬЕВ СВОИХ

1. ПЕРЕВОДЧИК И КОММЕНТАТОР

Максим Грек приглашается в Россию прежде всего как знаток византийской литературы, отдельные творения которой он мог бы правильно перевести и прокомментировать. В те годы широко распространяется молва о ценнейшей библиотеке московских государей, составленной не только из средневековых, но и античных рукописей, которые были привезены Софьей Палеолог. Эта сокровищница византийских императоров якобы доставлена невестой Ивана III в качестве своеобразного приданого. Упорно ходят слухи, что в ней имеются уникальные тексты не только известных произведений Гомера, Аристотеля, Тацита, но и утраченные сочинения Цицерона, Кальвуса, Пиндара и других авторов.

Таинственно исчезнувшей библиотекой интересовались многие ученые XVIII—XIX вв. Споры о ее существовании продолжаются до сих пор. И если С. А. Белокуров в своем капитальном исследовании «О библиотеке московских государей» доказывает, что никакой библиотеки нет и не было, то не менее авторитетные его оппоненты — И. Е. Забелин, Н. П. Лихачев, А. И. Соболевский утверждают, что сокровищница была, но она либо

рассеяна по другим книжным собраниям, либо погибла в одном из бесчисленных московских пожаров, либо до сих пор хранится в кремлевских подземельях. В 30-х годах нашего века создается специальная комиссия для розыска подземного книгохранилища, поиск ведет убежденный энтузиаст Н. Стеллецкий, который, еще будучи студентом, искал не менее знаменитую библиотеку Ярослава Мудрого в киевских пещерах. Работа, вскоре прерванная, не дает результатов, но в 1960 г. академик М. Н. Тихомиров вновь поднимает вопрос о поисках книжных сокровищ. После кумранских и иных находок надежда обрести утраченные рукописи вновь овладевает умами людей (см. 115, 281—291).

В одном из сказаний о Максиме Греке красочно и даже несколько преувеличенно повествуется о том, как великий князь вводит его в свою знаменитую библиотеку и как поражается инок ее богатству: «Егда же узре у великаго князя в царской книгохранительнице греческаго языка книг много и удивися и поведа великому князю, яко ни в Греческой земли толико множество книг не сподобихся видети...» (23, прил., VIII). Разумеется, афонцу дают для перевода не Гомера или Аристотеля, а книгу, потребность в которой была в тех условиях наибольшей. Ему поручают перевести Толковую Псалтырь.

Псалтырь, созданная в традициях древнееврейской гимнографии, стала одной из наиболее распространенных в средние века книг. После Азбуки и Часослова она была следующей обязательной для изучения книгой. Вместе с тем она является не сухим учебником, а глубоко поэтическим произведением: «Псалмы насыщены подлинным поэтическим чувством, сохранным и в их славян-

ском переводе» (88, 43). Кроме богослужебной Псалтыри была и гадательная, по которой, открывая наугад книгу, пытались узнать свою судьбу, символически истолковывая строки одного из 150 псалмов. В средние века возникает значительная по объему и сложная по богословско-философской интерпретации Толковая Псалтырь. Если богослужебная (следованная) Псалтырь переводится на славянский язык еще просветителями Кириллом и Мефодием, гадательной пользуется уже Владимир Мономах, то Толковая Псалтырь в полном объеме не переведена на русский язык даже к началу XVI в., а использовались лишь толкования Афанасия Александрийского и Феодорита (см. 74, 165—166). Только основательно подготовленному в филологическом, теологическом и философском отношении книжнику можно было доверить подобный труд.

Максиму даются в помощь Дмитрий Герасимов и Власий — «опытные посольские толмачи, а также крупные дипломаты того времени, участники посольств в разные страны» (106, 62). Достаточно сказать, что Герасимов во время пребывания в Риме перевел латинскую грамматику Доната, затем в Новгороде принимал участие в переводе некоторых частей Вульгаты, латинской Библии, а позднее — в 1535 г. — перевел Толковую Псалтырь Брунона Вюрцбургского. Не такими уж беспросветными невеждами были русские люди, как это пытаются представить, например, Г. Папамихаил в своей книге «Максим Грек — первый просветитель русских» (см. 156). Афонцев переводит с греческого языка на латынь, его помощники перелагают с латыни на русский, а Селиван и Михаил Медоварцевы тщательно переписывают готовый перевод. Это был коллективный труд, который возгла-

вил Максим. О его научной добросовестности свидетельствует тот факт, что, увидев неисправность списка греческой Псалтыри, с которой делался перевод, он решается пойти на его «цельбу» (см. 73, 50).

Максим Грек называет Толковую Псалтырь «сосудом духовного меда», «вертоградом духовным», «раем мысленным», содержащим «феологическое устройство и догмат пучину неудобь исчерпаемую». Он рассматривает толкования Феодорита, Евсевия, Аполлинария, Дидима и других весьма искушенных в экзегетике умов позднеантичной и раннесредневековой эпохи. Одни из них «просто уложиша» (буквально), другие «иносказательне» (аллегорически), а третьи «изводительне и премирне» (апагогически, в высшем сакральном смысле) толкуют Псалтырь. Особо Максим выделяет Оригена, крупнейшего представителя доникейской патристики, который путем христианизации платонизма «веру в Творца и познание тварей, обращенные философами к нечестию, обратил к благочестию» (91, 3). Он называет Оригена крепким «адамантом» (алмазом), как бы своеобразным оселком, на котором каждый мыслящий человек должен испытать ум свой, ибо Ориген был «муж пресловеснейший, во всяком философском учении до конца научен», как говорится о нем в сказании, переведенном афонцем (см. 5, л. 100). Но авторитет этого знаменитого александрийского философа III в. н. э. признавался только в той части его учения, которая не осуждена Никейским собором, как пишется на полях Псалтыри — «преже ереси».

Полтора года «объят в труде преведения Псалтыри» святогорец со своими помощниками. Работа проделана огромная: когда книгу напечатают в

1896 г., она вместе с сопутствующим материалом займет 1042 листа (см. 55, 40). Например, только на одну начальную строку первого псалма — «Блажен муж иже не иде на совст нечестивых» — следует толкование на более чем полутора десятках страниц рукописи большого формата (см. 12, л. 11—19). И это не пустые слова, а наполненные глубоким смыслом раздумья: Феодорит размышляет о важности первого шага, который может привести в бездну или к спасению; Ориген говорит о нем как о первой ступени лестницы, «еже земли отдаление есть». Это великое начало «отлучения зла» и «всякого дела упражнение». Подобными глубокомысленными рассуждениями наполнены остальные сотни страниц Толковой Псалтыри, памятника, весьма характерного для средневековой литературы.

К Псалтыри Максим обращается неоднократно. В Твери он переписывает канонический греческий текст памятника; в Троице-Сергиевом монастыре, обучая греческому языку Нила Курлятева, переводит Псалтырь на русский; в разное время пишет толкования на отдельные псалмы. Например, в послании к некоему «господину Ивану» мыслитель, обещая наполнить ум своего адресата «премудростию и разумом высоким», символически истолковывает ряд псалмов (см. 14, 3, 5—22). В «Сказании отчасти на 18-й псалом» афонец толкует фразу «В солнцы положи селение своё», а под «людьми эфиопскими», упоминаемыми в 73-м псалме, он подразумевает не только уверовавших эфиопов, «но и всех, иже пезде огнем божественныя любве горящая благоверныя люди, сия бо речь Ефиопия, еллински сущи пословица, толкуется в вашей беседе сожжена страна» (там же, 30).

Максим использует полученные им в Италии навыки филологической критики источников, обоснованно считая, что старые тексты «время повреди или писарей неведение растли». Так, он обнаруживает, что некоторые псалтырные толкования, написанные именем Иоанна Златоуста, не являются таковыми. Критикует афонец неверные переводы в Часослове и Триоди, которые приводят к грубым смысловым ошибкам. К ужасу некоторых переписчиков, он приказывает вымарывать неправильно переведенные слова канонических текстов и заменяет их новыми, считая свою интерпретацию более точной. Но, «руководствуясь исключительно научно-критическими соображениями» (50, 167), ученый грек игнорирует особенности русской действительности и своей смелой критикой порою сильно задевает сложившиеся традиции, за что он поплатится на суде. Впрочем, и сам Максим не считает себя безгрешным, признав впоследствии ряд допущенных неточностей. Считая «еллинский глас», который «в риторской тяжести древних мужей умышленми довольне связан и сокровен есть», трудным для передачи в русской речи, он весьма осторожно обращается с многозначной греческой лексикой. Его правила перевода, «или от книг просветленным, или от себе уразумевшим», таковы: явные ошибки удалять, неточно переведенные слова подправлять, непонятные места оставлять прежними, но ничего от себя не добавлять (см. 14, 2, 312—313).

Кроме псалтырных текстов Грек переводит и впоследствии отчасти комментирует творения Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Максима Исповедника, Симеона Метафраста и многих других почитаемых в то время авторов. Среди этих

переводов есть «Слово о том, яко благочестивый помысл самодержавец есть стражем», принадлежащее Иосифу Флавию, деятельность которого в известной степени сравнима с творчеством Филона Александрийского, давшего, по словам Ф. Энгельса, синтез аллегорически понятых «еврейских преданий с греческой, а именно стоической, философией» (1, 19, 307). Это «философское слово» доказывает «положение о господстве разума над ощущениями физического страдания» (55, 68). Афонский книжник переводит не только с греческого и не только каноническую литературу. Ему принадлежит, например, перевод латинской повести Энея Сильвия «Взятие Константинополя турками», опубликованный по одной из рукописей ГИМ в 1975 г. Б. М. Клоссом (см. 71).

Большой интерес представляют переводы из византийского энциклопедического сборника X в. «Суда» (см. 153), «книги греческия философския глаголемая Суидас», которая является «чем-то средним между толковым, грамматическим, этимологическим словарями» (144, 563). К ним относятся «Повесть об Оригене», «Сказание о сивилах», «Похвала Адаму первоначальному» и другие статьи с лексикографическим, историческим, мифологическим и философским содержанием, выбранные Максимом из первого печатного издания «Суды» (Милан, 1499), которое он привез с собой в Москву. Уникально в этом отношении Румянцевское собрание, не имеющее аналогов в сравнении с другими рукописями сочинений афонца и содержащее наибольшее число его переводов (см. 5, л. 305—315. 106, 58—61). Реминисценции из «Суды», использование почерпнутых оттуда мыслей пронизывают все творчество Грека. Ленинградский исследователь Д. М. Буланин после тщательного

Б. М. Н. Громов

текстологического анализа составил свод переводов и заимствований из этого источника (см. 29, 279—283).

Именно из «Суды», как показывает анализ текстов, почерпнуты содержащиеся в сочинениях Максима представления о философах, об учениях мыслителей прошлого (Эпикура, стоиков). Они, лишь в некоторой степени отражая собственное отношение святогорца к классическому наследию, являются скорее официальной византийской оценкой античной философии. Одним из таких неадекватных, но весьма симптоматичных источников является статья «Платон философ», даваемая в приложении. Очевидно, из «Суды» заимствует Максим и мысль Гераклита о посте, показательную для выборочного отношения средневековых интерпретаторов: «Ираклит философ глаголаше: небрежи отнюдь тело свое подобает... Питати же е худейшими брашнами» (83, 196).

Творчество афонца повлияло на создание подобных «Суде» отечественных толковых словарей энциклопедического характера, объяснявших непонятные слова греческого, латинского, древнееврейского и других языков и содержавших наиболее важные категории абстрактного мышления, в том числе философского характера. «Отвлеченные философские термины с древнейших времен начали уже устанавливаться в нашем языке: будучи чужды разговорному языку, они объяснялись в словарях», — замечает ведущий специалист по древнерусской лексикографии Л. С. Ковтун (74, 257). Задолго до Грека обращались в русской среде «Толк о неразумных словесах», «Речь тонкословия греческого» и другие справочные пособия подобного рода, но только после него складываются столь обширные и систематизированные словари,

какими являются Азбуковники, содержащие не только толкование терминов, нередко с анализом их этимологии, но и целые статьи о философии, извлечения из разных авторов, сведения о великих умах прошлого.

Различные статьи, толкования, ответы Максима широко используются в Азбуковниках, но главным его лексикографическим сочинением является «Толкование именам по алфавиту», содержащее слова, объясненные на основе семантики и синтаксиса греческого языка (см. 73, 193). В опубликованном Л. С. Ковтун «Толковании» Грека объясняется около 300 слов, преимущественно иностранных имен. Например, Максим приводит почти сорок имен, образованных от корня еи (благо), попутно объясняя греческие слова: Евлампий — «добро-светел», Евгений — «благороден», Евстратий — «добр воин», Евграф — «доброписець» и т. д. Есть среди имен и Философ — «мудролюбец», числившийся, кстати, в православных святцах. Из слов-имен философского плана можно выделить: Епистимий — «художество, ведение»; Исихий — «безмолвник, мальчателен, молчалив»; Максим — «римска пословица, а толкуется мегистос, еж есть величанши»; Платон — «широк»; София — «премудрость»; Ипатий — «именоваху еллини великия царя» (там же, 313—349).

Филологическая практика афонца и его теоретические взгляды служат основой составления обширных сводов, предпринятого Макарием в XVI в., и правки книг Никоном в XVII в. Деятельность Максима лежит также у истоков русского книгопечатания. «Тот факт, что первопечатники печатали как раз те книги, которые Максим Грек исправлял (Апостол, Псалтырь, Часослов, Троиць Цветную и т. д.), позволяет установить непосред-

ственную историческую преемственность деятельности Максима Грека с деятельностью Ивана Федорова и его продолжателей» (54, 55). Академик А. С. Орлов и И. В. Новосадский «высокую грамотность» и орфографию Апостола 1564 г., первой русской датированной печатной книги, объясняют большой предварительной работой, в которой «можно усмотреть следы влияния такого грамматика, как Максим Грек».

Энциклопедичность познаний афонского книжника удивительна. Он объясняет термины, дает их этимологию, приводит примеры из прочитанного и увиденного в самых разных областях: что такое греческий «акростих» и латинская «пиета»; кем были «доброочита Паллада» и «многомудренный Одиссей»; как происходили Троянская война и войны Рима с Карфагеном; кто такие пророчицы-сивиллы и т. п. Он растолковывает неправильно понимаемые русскими переводчиками греческие понятия *technikos* (техникос — искусный), *sophos* (софос — мудрый) и *gnōstikos* (гностикос — познавательный).

От Грека узнают впервые русские люди о существовании Кубы и Молуккских островов, известных европейцам после Великих географических открытий. Максим сообщает об испанском порте Кадисе близ Гибралтарского пролива, «столпов Ираклейских», откуда отправляются многие экспедиции: «...нынешнии же люди португальстии, испанстии, со всяким опасством выплывают корабли великими... и нашли островов много, иных убо обитаемых людьми, а иных пустых, и землю величайшу глаголемую Куба...» Обнаружили европейцы и «острови семь Молукиди нарицаемых, в них же родится и корица и гвоздики и иные благовонны ароматы, которыхя дотоле не были ведомы ни единому человеческому

роду, ныне же всеми ведомы» (14, 3, 43—44). Максим описывает, как обратили туземцев в католическую веру, послали семена европейских растений, основали поселения и создали Новый Свет—«и ныне тамо новый мир и ново составление человеческо». Эти любопытные факты заинтересовали, в частности, кубинских читателей (см. 142).

Из сочинений Максима Грека русский читатель узнавал много нового и поучительного, потому столь велик был его авторитет. Но, разумеется, не следует преувеличивать возможности ученого афонца. Будь он самым талантливым из людей, учись он в лучших университетах Европы, все равно он не смог бы вместить в себя всю полноту знаний своей эпохи и дать всегда правильную им оценку. Встречаются у Максима и субъективные трактовки, и недоверие к светской науке, и стремление объяснить эмпирические факты высшим сакральным смыслом, весьма характерное для средневековой системы мировоззрения, когда господствовавшим методом «был дедуктивный, так как она исходила из общих понятий христианского учения спасения, переходя от них к частным явлениям материального мира» (133, 531).

Примером ошибочного толкования является расшифровка эмблемы печатных изданий Альда Мануция, представляющей дельфина, обвинившегося вокруг якоря: «И якорем убо являет утврждение и крепость веры, рыбою же — душу человеку». Но, как честный комментатор, он поясняет субъективность своего толкования: «Толико постиже мысль моя худаа, толико и сказал» (5, л. 99—99 об.). Максим не считает зазорным постоянно учиться, но за позор принимает выставяемое напоказ невежество, мнящееся подлинным знанием: «...несть бо студ, еже вопрошающу учитися от

инех, но срам, еже неведушу мнети ведети» (14, 3, 41). О себе даже в преклонном возрасте он пишет: «...сам жадаю учиться».

Русским людям XVI в., которых он «на стезю истинного познания наставил», афонец представляется человеком невиданных способностей и необъятного знания во многом благодаря отсутствию широкой новоевропейской образованности в их среде, которую, впрочем, не следует абсолютизировать, ибо интересы даже наиболее развитой части феодального русского общества тогда все еще лежали в сфере средневековой, типологически принципиально отличной от ренессансной системы ценностей. И Максим Грек при всей сложности его взглядов и тяготению к средневековому мировоззрению в известной мере способствовал становлению нового взгляда на мир, особенно в области мышления и языка, неразрывно связанных в сознании «как процесс и средство его осуществления» (126, 69).

2. ПОЛЕМИСТ И ОБЛИЧИТЕЛЬ НЕВЕЖЕСТВА

Максим Грек — не бесстрастный толкователь мудрых книг и отрешенный от жизни ученый отшельник. Он предстает в своих сочинениях как страстный полемист и неутомимый обличитель невежества. «Человек блестяще талантливый и высокообразованный в самом строгом смысле этого слова, он имел специальную врожденную склонность к деятельности пророка или публициста-обличителя» (38, перв. пол., 666). Освоившись с русской действительностью, Максим начинает выступать как публицист, откликающийся на самые злободневные вопросы. Полемика по острым со-

циальным, догматическим, философским проблемам ведется им параллельно с переводческой и комментаторской деятельностью, нередко в связи с ней, но порою и совершенно независимо от нее.

Московию давно уже хочет подчинить своему влиянию папский престол, негодующий на «русских схизматиков» за их независимую политику. Предпринимаются попытки навязать отвергнутую Флорентийскую унию, ведется католическая пропаганда как специально посылаемыми под различными предлогами лицами, так и проживающими в России западными специалистами. Среди последних выделяется Николай Булев, который «врачевская ради хитрости» великую честь от Василия III получил. Хорошо образованный медик, астролог и публицист, Булев пользуется немалым влиянием при дворе. Ему принадлежит «первый переводный медицинский трактат» на Руси — «Травник», сделанный по поручению митрополита Даниила с немецкого печатного издания (Любек, 1492) на основе итальянского оригинала (см. 51, 82). Вместе с тем Булев, по некоторым предположениям, является тайным агентом папы Юлия II, получающим ежегодно определенную сумму за «усилия добиться унии церквей и просто даже за информацию» (34, 48).

Булев стремится повлиять на некоторых вельмож, в частности на Федора Ивановича Карпова, видного дипломата, «боярина-западника» (В. Ф. Ржига). Карпов предстает одним из наиболее мыслящих людей в русском обществе того времени. Он делится своими сомнениями с Максимом: «Аз же пыне изнемогаю умом, в глубину впад сомнения...» (14, 3, 275). Искушаемый Булевым, Федор Карпов обращается за советом к опытному в вопросах догматики и хорошо знающему католическое

учение афонцу. Святोगорец, которому личная скромность не мешает заявить о себе: «...ничто же Максим храмлет во известнейшей феологии», направляет несколько посланий Карпову, где он обличает «латинскую прелесть».

Максим критикует догмат о чистилище как «губительную оригенскую ересь», искажающую христианское учение о Страшном суде и делающую людей ленивыми к праведной жизни. Критикует Грек также догмат об исхождении св. Духа от Сына (*Filioque*) и другие католические постулаты, несовместимые, по его мнению, с духом евангельского учения. Булев предстает в оценке Максима как лживый пастырь, рядящийся в одежды истинного учителя, как «прелестник софист». Аргументация афонца, что отмечает небезразличный к ней католический исследователь Б. Шульце (см. 152), выглядит традиционной, опирающейся на предшествовавший опыт длительной антикатолической полемики, ведущейся со времен раскола западной и восточной церквей в XI в. То, что Максим использует труды православных богословов, факт бесспорный. Но он вносит и современные мотивы в свои полемические сочинения.

Максим Грек выступает против такой «новины», как математическое истолкование выраженных в религиозных представлениях высших тайн бытия. Просвещенный «немчин», ученость которого признает и Грек, использует встречающееся у Николая Кузанского и позднее у Кеплера выражение таинства Троицы через геометрический образ, весьма характерное для эпохи Возрождения, связанной с расцветом естествознания. Троица изображается Булевым как вписанный в круг равносторонний треугольник, углы которого символизируют три ипостаси божества, а оковжность — путь св. Духа.

соединяющего их в единое целое. Максим критикует «треугольный образ сей», созданный «по пифагорским философам», почитавшим «триническое число», а точнее, попытку представить данный символ, знак, имеющий лишь аллегорически-иллюстративную функцию, в качестве адекватного объяснения или убедительного доказательства. Эти образы, по словам цитируемого афонцем Григория Богослова, «прельщательны и от истинны множайше отстоящи» (14, 1, 315).

В данной ситуации Максим выступает не в качестве православного ортодокса, как огня боящегося всяких научных новшеств, но скорее в виде серьезного мыслителя, не соглашающегося с «позитивистской» попыткой говорить о сложных богословско-философских проблемах языком точной науки. Подобные попытки предпринимаются, особенно в послеренессансную эпоху, постоянно, но они оказываются в конечном счете несостоятельными, ибо принципиально невозможно философский подход к миру заменить сугубо научным, втиснуть сложность и бесконечность бытия в прокрустово ложе конечных определений рассудочного мышления. Максим критикует Булева также за то, что его метафизические рассуждения носят нелогичный характер (не имеют «утверждения» от «диалектического художества»). Желая победить оппонента его же оружием, он пользуется правилом силлогизма — «предложением бо ложным, и заключение убо ложно есть» (там же, 316).

Максим Грек сам состоит в переписке с Булевым, причем по инициативе «многоучительного немчина». Признавая «премудрость чюдного Николая», он тем не менее вступает с ним в спор еще по одному злободневному вопросу — астрологии. Ставшая своеобразным суррогатом религии в эпоху

Возрождения, эта небесная псевдонаука получает небывалое распространение во всех странах Европы. Максим и сам некогда увлекался сей «лжеименной мудростью», кафедры которой существовали в Падуанском, Болонском, Парижском и других университетах. В те времена всякий уважающий себя европейский вельможа имеет домашнего астролога, каждый стремящийся не отстать от века человек непременно обзаводится гороскопом, и все суеверно поглядывают на таинственно мерцающее звездами ночное небо.

В фундаментальном астрологическом трактате «Тетрабиблион» («Четверокнижие»), приписываемом Птолемею, утверждается, что «сила, которая исходит от вечных частей эфира, распространяется на всякий предмет», на все живые существа (44, 35). Люди в отличие от животных, слепо увлекаемых неумолимым роком, могут улавливать астрологическую связь вещей и явлений. Учение о *генигурах* помогает им составлять пожизненный гороскоп, исходя из времени рождения под определенным сочетанием светил, а учение об *инициативах* позволяет выбирать наиболее благоприятный день и час для определенных дел. Если первое учение фатально обрекает человека на не зависящий от его воли жизненный путь, то второе дает возможность определенного выбора, что, впрочем, не отменяет небесного фатума.

Не только невежественные обыватели, но и такие просвещенные умы, как Кампанелла, Марсилио Фичино, Бэкон, Кеплер, отдают дань астрологии. Западная церковь по-разному относится к ней: одни папы (Павел III) ничего не предпринимают без «указания звезд», другие (Сикст V) пишут буллы против ложного «искусства предвидеть будущее». В начале XIV в. Петр Апонский делает

«попытку построить философию религии с помощью астрологии...» (там же, 13). В XVI в. протестантский идеолог Меланхтон читает курс астрологии в Виттенбергском университете, а великий датский астроном Тихо Браге составляет для детей курфюрста Фридриха гороскопы, один из которых, для Ганса, сбывается. Он предвещал юноше слабое здоровье и недолгую жизнь, предсказывая большую опасность в восемнадцатилетнем возрасте «со стороны Сатурна», и юный принц, прибывший в качестве жениха дочери Бориса Годунова Ксении, от болезни умирает в Москве, так и не успев вступить в брак. Астрология пустит корни и при московском дворе. Когда у царя Алексея Михайловича родится царевич Петр, будущий преобразователь России, придворный вития Симеон Полоцкий составит гороскоп, предвещающий младенцу блестящее будущее, за что будет щедро награжден государевой милостью.

Николай Булев переводит на русский язык астрологическое сочинение «Альманах» (в сокращении), занесенное позднее в разряд апокрифических. В «Альманахе», принадлежащем немецкому астрологу и профессору математики Иоганну Штефлеру, содержалось предсказание нового всемирного потопа в 1524 г., поскольку три планеты сойдутся в созвездии Рыб. Многие в просвещенной Европе верят этому ужасному пророчеству, забрасывают дела, исповедуются в грехах и даже готовят ковчег для спасения. Разумеется, никакого потопа не происходит, и Максим, еще ранее выступавший против этого предсказания «во вселожней книзе алманакове» (вышедшей, кстати, печатным изданием в Венеции в 1513 и 1518 гг.), проищио замечает о бесславном конце «прелестника и звездочетца» Булева, бравшегося предсказывать мировую

катастрофу, но не сумевшего предугадать свою собственную судьбу: «Миру убо преставление предвозвещати спешил еси, о Николае, повинувся звездам, внезапное же жития твоего разворение предрещи не возмогл еси, ниже предъуведети» (14, 1, 455). Что произошло с Булевым, точно не известно. Полагают, что он либо подвергся опале, либо скоропостижно умер.

Максим Грек решительно выступает против астрологии не только за то, что она отвергает божественный промысел и вводит «онтологию зла», якобы извечно существующего в природе, но и за то, что она лишает человека «самовластия». Афонец, опираясь на Августина и Златоуста, порицает «звездозрительное ведение» за попрание человеческой свободы воли. Астрология делает ненужным стремление к добру, она снимает с личности ответственность за поведение. «Которому бо отнюдь целомудрию, чистоте или правде и мужеству научити может звездозрительное художество», — восклицает Максим. Не только на огцов церкви, но на «честнейших и истиннолюбнейших еллинских философов» ссылается Грек, в том числе на наиболее им почитаемого: «...и Платон сам, внешних философ верховный, далече отгоняет ю от законоположенного обою философскаго гражданства», т. е. изгоняет ее из общества, основанного на философских (понимаемых как мудрые и справедливые) законах (там же, 354).

Максим не только полемизирует в теоретическом плане, он приводит свидетельства древних и факты истории. Разве звездозрительными гаданиями разбил персов Фемистокл? Разве не доблестью своей Сципион «Анибалово отечество» Карфаген «раззори»? Святогорец считает, что звездочетцев, «царских сокровищ истощателей», принимают лишь

малодушные правители, а сильные духом их прогоняют, привечая философов как истинных мудрецов и подлинных советников, что сделал, например, Александр Македонский, приблизивший Аристотеля — «удивляемого Стагирита». Мыслитель предлагает современным поклонникам астрологии, которые так любят ссылаться на античность, указать свидетельства в свою пользу, и если они это делают, то он готов согласиться с ними: «Где ли, рцыте нам, аще имеете, дайте нам свидетельства списана, и сложимся с вами» (там же, 359).

Святогорец приводит и виденные им факты — «сие аз очима своима приях». Он рассказывает о «пресветлом и многонародном» Милане, в котором правил «Лудовик, наричением Морос» (Лодовико Моро). Местный «звездоблазнитель» Амброзио де Росато, «первенство тогдашних астролог имеюща» (и вместе с тем бывший крупным астрономом, врачом и философом, автором «*Monumenta Philosophiae et Astronomiae*») предрекал миланскому герцогу господство над всей Италией, ради чего честолюбивый правитель «вся италийская вещи размутив и бесчисленных кровей пролития» учинил, но был побежден и «живот срамно сконча» в заточении. «Такова ему кончина бысть, звездоблазнителем веровавшему» (там же, 429).

Грек обращается и к русской действительности. Он приводит в пример славную победу на Куликовом поле, где Дмитрий Донской, «ниже безчисленное оно воинство безбожнаго Мамаея все погуби, — которыми ли звездными действовав гаданми, потребил есть безбожных?» (там же, 357). Оценивая «звездозрительную прелесть» в целом, афонец солидаризируется с мнением Аристотеля, считавшего, что астрология не обладает окончательной истиной и не является ни предвидением, ни на-

укой: ...песть укончаная истина и... песть ниже видения ниже художества».

Максим порицает астрологическую веру в инициативы — приметы и суеверные рекомендации: «Мнозие же ныне от християн послушают многа, и соблюдают дни и часы и времена и знамения приемлют». Выступает он также против колеса Фортуны, представляемой «во образе старыя жены, овех убо колесом возводящия на высоту славы земския, иных же паки оттуду низводящия в последнее безславие» (14, 1, 437). Критикуя Фортуну, учение о которой было весьма распространено с античных времен (см. 150), он указывает, что ее слепой именует «некий мудрец еллинский именем Кевис». Это не кто иной, как ученик Сократа философ Кебес (Кебет Фиванский), один из персонажей платоновского «Федона» (см. 28, 71). В известной степени антиастрологическая полемика Максима перекликается с аргументацией некоторых мыслителей Возрождения, во всяком случае он разделяет тезис Пико делла Мирандола о том, что «вера в звезды носит безбожный и безнравственный характер» (30, 2, 268). Грек отличается от русских авторов, например Филофея и Иосифа Волоцкого, более глубокой философской критикой астрологии (см. 106, 102).

Отмечая заслуги Максима в обличении фаталистических учений, не следует представлять афонского монаха гениальным мыслителем, который был на голову выше многих европейских светочей знания, увлекавшихся «звездозрительной прелестью». Астрология представляет сложное явление в культуре прошлого, она выступает как своеобразная попытка установить взаимосвязь человека и мироздания, подчиненную объективной закономерности, в которой нет места субъективному произво-

лу. «...Огюст Конт считал, что астрология представляет собой первое усилие человеческой мысли создать систему философии истории...» (44, 14). Хотя это не совсем верно, ибо подобные усилия предпринимались и ранее, и другими методами, однако астрология как удивительный феномен общечеловеческого сознания, много веков имевшая немало приверженцев, заслуживает пристального внимания как примитивный и искаженный способ познания мира, как историческая форма мышления.

Максим Грек обличает также *апокрифы* — весьма характерные для средневековья отреченные книги, распространявшиеся с эллинистического периода не без влияния гностической философии. Максим не просто обрушивается на них, он употребляет присущие ему методы критического анализа источников: «Подобает же ведати, яко всяко писание трети некими свойствы изрядне достоверное». Он выясняет: (1) принадлежит ли текст «знаменитому писателю», не является ли он подложным; (2) согласуется ли он с «апостольским догматом и преданием»; (3) нет ли в нем самом внутреннего противоречия. Разбор «Сказания Афродитиана», повествующего о «чуде в Персидской земле», где якобы языческие идолы пустились в пляс, узнав о рождении Христа, представляет яркий пример критики «умышления ненаученного разума» (14, 3, 125—149).

Среди апокрифов есть так называемые «естественнонаучные», содержавшие натурфилософские, медицинские, космологические и иные представления, причудливо сочетающиеся с фантастическими мотивами. Во времена Грека появляется на Руси «Луцидариус», известный под разными названиями и представляющий несколько видоизмененный пе-

ревод немецкого текста «*Elucidarium*», известного как народная «*Kleine Kosmographia*», восходящая в свою очередь к одному из сочинений Гонория Отенского (см. 58, 333—336). Апокриф представляет собой разговор любознательного ученика и мудрого учителя, дающего ответы на самые разнообразные вопросы. Максим показывает, что эта книга, почитавшаяся многими за высшее откровение разума, есть эклектическая смесь античных и средневековых воззрений — «сор пословиц еллинских», смешанный с неверным толкованием христианского учения. Критикует он образ Творца как горшечника, творящего из «хаоса или илиния» людей и вещи. ««Илинь», о которой здесь толкует Максим, — это греческое *hylē*, потенциальная материя Аристотеля, бытие в возможности» (100, 44).

«Луцидариус», переводимый как «Просветитель», Максим иронично называет «Обтенебрариусом», т. е. «Затемнителем». Он вместе с некоторыми другими апокрифами заносится в разряд отреченных книг. Сказание же об Афродитиане помещается в «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария, бывшие «своего рода энциклопедией русского феодального общества...» (61, 177). Соображения идеологического порядка (выпад во имя православия против Персидской державы, одной из цитаделей ислама) оказываются сильнее принципов научной критики. Некоторые из критиковавшихся Греком апокрифов будут занесены в индекс запрещенных сочинений «Кирилловой книги» 1644 г. Там же в списке рекомендованной литературы среди имен Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Августина и других авторитетов будет помещено имя Максима Грека (см. 69, л. 3 об.).

Кроме письменных текстов Максим критикует

различные фантастические предания, нелепые слухи и бытовые суеверия, которыми изобилует русская жизнь того времени (см. 98). Как «безумную прелесть» обличает святогорец варварский обычай «телеса утопленных или убиенных» вырывать из могил и бросать без погребения, поскольку они будто бы вызывают губительную для растений стужу. Максима в данном случае возмущает не отсутствие знаний о природе, а бесчеловечность подобного действия (см. 14, 3, 170—178).

Составители казанского издания трудов мыслителя так характеризуют его просветительскую деятельность: «Современники не могли оценить великих заслуг Максима: для их очей, омраченных невежеством, слишком резок был тот свет истины, с каким он раскрывал перед ними заблуждения и пороки их... Но для нас тем драгоценнее становятся его сочинения, в которых вполне отразилась его высокая и светлая личность и темные черты его времени» (14, 1, 6—7). Быть может, сказано слишком прямолинейно и не совсем точно, но значительная доля истины в этих словах есть.

3. ЕДИНСТВО ЛОГОСА И СОФИИ

Суровый обличитель невежества, Максим не осуждает людей, невежеством пораженных, он стремится помочь непросвещенным своим братьям. Просветительский, в широком смысле слова, пафос пронизывает многие сочинения образованного мыслителя. Грек вспоминает годы своего пребывания в Италии, где он учился у мужей «премудростью многою украшенных». В качестве образцового центра просвещения он описывает крупнейший в Европе Парижский университет, где бесплатно для всех проходящих «от западных стран и от север-

ских» преподаются не только духовные, но и светские дисциплины (см. приложение). Совершенство в «словесном искусстве», юноши постигают глубину «философских и богословских догматех». Недурно бы подобную систему образования, считает Грек, перенять и православным: «Таким подобает быти же и бывати своим отечеством, иже у нас о благородии, изъобилии богатства зело хвалящаяся» (5, л. 225—226). Столь живо описанное обучение в Сорбонне дало повод многим современникам и исследователям полагать, что Максим сам обучался в Париже. Это нашло свое отражение во французском «Ляруссе» прошлого века (см. 147, 1374).

Роль университетов и подобных им образовательных центров велика. Без них нет возможностей для широкого развития философского знания. Не случайно философское творчество как профессия и философия как особый вид знания выделяются на Руси не ранее XVII—XVIII вв., что было невозможно без основания Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий, первых отечественных высших учебных заведений, сыгравших «наибольшую роль как в распространении философских знаний в нашей стране, так и в выработке идей, ведущих к философии просвещения...» (90, 6). Разумеется, многообразие философской мысли нельзя связывать только с университетской и академической формами ее развития, однако без таких центров трудно создать сильные традиции, влиятельные школы и оригинальные направления, что наблюдается уже в средневековой Европе и что не под силу сделать самым талантливым одиночкам и их последователям.

Получивший основательную подготовку Максим со знанием дела полемизирует со своим современ-

ником испанским гуманистом и философом Хуаном Луисом Вивесом, близким Эразму Роттердамскому и Томасу Мору. Он пишет «Словеса супротивна» против толкований Вивеса на сочинение Августина «О граде божием». Афонейц упрекает Вивеса в эклектизме («всех смешиваешь несмешиваемая»), в том, что он «земскую мудрость» Платона, Аристотеля, Оригена, Альберта Великого, Эриугены и других мыслителей ставит выше божественной премудрости. Вивес, конечно, не пострадал от этой критики, как и другие гуманисты. Ценность произведения Грека состоит не в том, что ему удалось или не удалось опровергнуть мыслителей Возрождения, а в том, что он проявил свою эрудицию и знание философского наследия.

В этом смысле Максим Грек выступает как просвещенный наставник, хотя его деятельность носит скорее средневековый с возрожденческими элементами, чем возрожденческий с элементами средневековья, характер. Можно спорить о соотношении того и другого (см. 56), но одно бесспорно — это был образованный человек и мудрый учитель. Что касается гуманистов, то они были не столь уж неуязвимы. Иронизируя над Вивесом в его попытках сравнить рождество Христово с рождением Афины-Паллады, показывая несостоятельность мысли о существовании рая до сотворения мира, не признавая Платона «святейшим» при всем к нему уважении (см. 14, 3, 206—225), Максим выглядит более последовательным в своих суждениях, чем великий испанский гуманист.

Сколь высоко афонейц ценит истинных учителей, столь безжалостно он разоблачает проходимцев, рядящихся в тогу наставника. А таких начиная с древних времен мир повидал немало. Еще язвительный Лукиан высмеивал нечесаных, одетых в

рубище, напустивших на себя отрешенный вид философов-шарлатанов, бродящих по городам и странам, сбивая с толку необразованную толпу: «Появился на земле особый вид людей, который сравнительно недавно приобрел большое влияние на человеческое общество, людей праздных, сварливых, тщеславных, вспыльчивых, лакомых, глуповатых, надутых спесью, полных наглости, словом, людей, представляющих, по выражению Гомера, «земли бесполезное бремя» (85, 184). Сам Зевс возмущен их заумными словоблудиями и грозит, что эти лжефилософы «вместе со своею диалектикою будут истреблены». Не менее убийственно философствующих профанов, поклонников Мории (Глупости), высмеивает современник Максима Эразм Роттердамский.

Отличить истинного наставника от проходимца нелегко, и Максим уже к концу своей жизни создает любопытное сочинение «О пришельцах философах», предназначенное для испытания входящих учителей, которые «обходят грады и земли», похваляясь «художеством всяким» и «книжным искусством». Афонец сочиняет два стиха на греческом языке, один «иройскою» (эпическим гекзаметром), а другой «елегийскою мерой» (элегическим пентаметром). Если испытуемый прочтет и разберет без ошибок предложенные ему стихи, то «примите его с любовью и честью», но «силою не держите». Горький подтекст заключен в этих строках, в них святогорец, сам считавший себя «пришельцем философом», осуждает, ссылаясь на Гомера, тех, кто грубой рукой насильно удерживает человека свободной профессии, носителя высокой культурной миссии: «...несть бо похвально ниже праведно, но ни полезно земли вашей, яко же и Омир глаголет премудрый» (14, 3, 286—288).

Максим Грек не случайно предлагает экзаменовать претендующих на высокое звание учителя «языковым» испытанием. Будучи сам хорошим лингвистом, он считает, что подлинная образованность немислима без хорошей филологической подготовки, без овладения искусством устной и письменной речи. Классическое греческое образование давало хорошее знание языка, умение разбирать грамматические формы, понимать значение терминов и улавливать тончайшие оттенки речи. Штудирова Гомера, византийцы приобретали прекрасную школу красноречия и усваивали «сумму всех искусств и знаний» (30, 1, 417). Средневековая латинская подготовка, основанная на римской традиции, включала в число «семи свободных искусств» начальный гуманитарный *тривиум* (грамматика, риторика, диалектика), за которым следовал в основном «естественнонаучный» *квадривиум* (арифметика, геометрия, астрономия, музыка). Афонцу известны обе системы подготовки, сам же он избрал путь не «западноевропейского, схоластического, а своего, греческого, филологическо-философского» образования (38, перв. пол., 667).

В «Беседовании о пользе грамматики» Максим дает развернутое обоснование серьезной филологической подготовки, без которой невозможно подлинное философствование: «Грамматика есть начало и конец всякому любомудрию» (13, 14). Грамматика, разделяемая на орфографию, просодию (стихосложение), синтаксис и этимологию, понимается в широком смысле как учение о языке. Она предшествует изучению любой науки, она двери в храм знания, которые может открыть лишь постигший ее. Грамматика считается Греком преддверием философии — «учение зело хытро у елинех, то бо есть начяло входа иже к философии»

(5, л. 132). Эти мысли святогорца стали достоянием многих людей на Руси, ибо его «Беседование» внесено в качестве «книги философской», т. е. теоретической части, в известную «Грамматику» Смотрицкого (см. 110, л. 347—386).

Мыслитель подчеркивает, что только овладевший наукой о языке правильно «логичествует» и понимает «тонкоречие». «И учение то у нас у греков хытро зело... у нас философи были изначяла велики и премудри и составили себе вещание зело преухыщрено и преукрашено», — объясняет Максим античную практику синтеза филологии и философии, требующую немалых трудов для ее усвоения: «Сего ради требуем мы грекы длъго съдети у учителя добраго и учитись со многым трудом и биением доколе внидет в ум наш» (5, л. 132—132 об.). Отсутствие хорошей филологической и философской подготовки не только мешает правильно понимать родной язык, но и не позволяет делать качественный перевод «...ниже положить... на ин язык».

Особо Максим говорит о «божественной эллинской речи», подчеркивая сложность овладения ею даже для природных греков. Этот язык высокой культуры «зело есть хитрейший, не всяк сице удобь может достигнути силы его до конца, аще не многа лета просидел кто будет у нарочитых учителей, и тот, аще будет грек родом и умом остр» (14, 3, 80). Греческий язык для русской культуры имеет несравненное значение. Не только алфавит, многие понятия отвлеченной лексики, но сами принципы и способы мышления, возможность «сцеплять и сплетать слова», отмечаемые таким наблюдательным филологом, как С. С. Аверинцев (см. 19, 9), во многом усвоила наша речь из высококоразвитой греческой.

Прекрасно чувствовавший дух и строй русского языка, Пушкин пишет об «усыновлении» его греческим: «В XI веке древний греческий язык вдруг открыл ему свой лексикон, сокровищницу гармонии, даровал ему законы обдуманной своей грамматики, свои прекрасные обороты, величественное течение речи; словом, усыновил его, избавя таким образом от медленных усовершенствований времени... *И такова стихия, данная нам для сообщения наших мыслей*» (цит. по: 88, 5—6). Это является одним из следствий той «трансплантации» византийской культуры (Д. С. Лихачев), которую испытала Русь после своего крещения тысячу лет назад. И Максим Грек в XVI в. внес свой вклад в совершенствование как русской речи, так и русского мышления, доказывая всем своим творчеством их органическую взаимосвязь.

Союз слова и мудрости, единство любви к Логосу (филологии) и любви к Софии (философии) обогащают мышление и язык. Одна из причин неувядающего величия античной литературы состоит именно в живом соединении пластичного слова и яркой мысли, прекрасным образцом которой является Платон, великий философ и не менее великий писатель. Его диалоги представляют шедевры философской мудрости и одновременно высокохудожественные литературные творения.

Максим Грек продолжает традицию античного философского диалога, соединив его с библейскими, средневековыми и ренессансными мотивами. Наиболее философичные его сочинения написаны в виде «беседования» ума и души, Филоктимона (Любостяжателя) и Актимона (Нестяжателя), епископа и бога, Богородицы и грешников. Они часто имеют форму либо обращения к некоему адресату или к самому себе, либо ответа на

возникший в душе или высказанный кем-то вопрос. Диалогическую форму полемического сочинения заимствует у Грека его почитатель украинский писатель и мыслитель Иван Вишенский, что особенно видно в его памфлете «Обличение дьявола-миродержца» (см. 131, 310).

Диалог, позволяющий выразить полярные концепции, борьбу различных начал, несовместимость противоположных установок, отражает биение мысли и противоречивость бытия «во всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе)» (2, 29, 317). Многие мыслители в послеантичный период используют эту выразительную форму: диалог разума и мудрости у Августина; «прение» души и тела в «Диоптре» Филиппа Пустынника; беседа разума, скорби и радости у Петрарки; спор рассудка и чувства у Савонаролы. К сожалению, в современной философской литературе, тяготеющей к тяжеловесному позитивистскому стилю, эта форма изложения не пользуется вниманием, как, впрочем, и многие другие разнообразные жанры, в обилии существующие во всех развитых языках.

Форма диалога помимо всего прочего помогает ненавязчиво излагать свои мысли. Этим умело пользуется Максим Грек. Он не встает в позу вещающего истину, не декларирует свои идеи, но размышляет, убеждает, доказывает. Особенно хорошо это видно в «стязании» Филоклитимона и Актимона. Раздраженного Любостязателя выражающий взгляды мыслителя Нестязатель убеждает: «...не спеши, любимиче, злословить»; он называет его «брате мой», не считая своего оппонента закоренелым злодеем и безнадежным глупцом. Не насилем утверждается истина — «ни единого нудит благоверия слово», а честным размышлением (14, 2,

116). Максим считает, что понять его «притчи» и «слова» могут лишь внимательно их читающие, а тем, кто субъективно настроен против него, его речь «не токмо не полезна, но и зело темна» кажется. Одно из лучших сочинений афонца именуется как «Слово душеполезно зело внимающим ему». Это название применимо ко многим произведениям Грека.

Кроме диалога Максим использует разнообразные литературные формы. «Жанровая природа сочинений Максима Грека чрезвычайно широка: слово, слово, речи, песнь, молитва, повесть, сказание, беседа-монолог» и т. д. (106, 53). Это многообразие жанров позволяет широко эрудированному книжнику наиболее полно выразить владеющие им идеи и образы. Большинство творений святогорца предполагают адресата, с их помощью он вступает в прямой или опосредствованный контакт с единомышленниками и противниками, тысячу незримых нитей притягиваясь к окружающей его социальной среде. Его произведения, как правило, невелики по объему, но весьма насыщены идейным содержанием. Мудрость требует краткости, считает мыслитель, — «краткословие бо везде потребно есть». Однако это не мешает ему создавать такие пространные и содержательные сочинения, как полемический трактат «Слово обличительно на агарянскую прелесть» (14, 1, 77—130) и философский диалог «Беседует ум к души своей» (14, 2, 5—52).

Обширная просветительская деятельность Максима Грека, его стремление связать слово с мыслью представляются актуальными для всех времен. Без единства Логоса и Софии (слова и мудрости) литература теряет свою серьезность, становится бессодержательной, а философия ли-

шается возможности овладевать сердцами людей. Если слово не одухотворено мыслью, если мысль не обрела слова, то нет ни подлинного искусства, ни подлинной философии. В этом плане святогорца вместе с другими древнерусскими авторами можно считать одним из предшественников того вдохновенного синтеза мысли и слова, которым так блистательно славилась отечественная культура, особенно в XIX в. Достаточно вспомнить имена Герцена, Достоевского, Толстого.

Максим, имея отношение к философско-содержательному анализу языка, является представителем византийской школы, в которой «уделяли большое внимание тонким лингвистическим и, пользуясь современной терминологией, семиотическим исследованиям...» (31, 29). Конечно, не следует идеализировать Грека, он допускает необычные словосочетания, громоздкие конструкции, усложненные обороты, «получающие наилучшее объяснение то из греческого, то из латинского, то из болгарского языка» (111, 264). Союз Логоса и Софии — дело нелегкое (к примеру, работы Канта и Гегеля могут об этом напомнить каждому), но все же Максиму Греку в большинстве случаев удавалось соединить умную мысль с хорошо найденным словом. Будучи достойным носителем высокой эллинской цивилизации, он по праву стал мудрым философом и видным писателем Русской земли, внося значительный вклад в развитие нашей культуры.

НРАВСТВЕННОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ БЫТИЯ

1. ЧТО ЕСТЬ ФИЛОСОФИЯ?



редневековое представление о философии существенно отличается от современного. От древнего периода она сохраняет то главенствующее положение, которое позволяет ей объединять в не расчлененном еще синтезе все виды знания. Аристотель, представитель высокой классики и наиболее универсальный из греческих мыслителей (см. 1, 20, 19), создал ту классификацию наук, которая лежит в основе средневековой и вершину которой составляют «три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном...» (Метаф., VI 1, 1026a 19—20). Следуя Аристотелю, Иоанн Дамаскин в фундаментальном трактате «Источник знания» дает ставшую наиболее распространенной в средние века систему наук. Философия разделяется им на *теоретическую* и *практическую*. «Теоретическая, в свою очередь, разделяется на богословие, физиологию и математику, а практическая — на этику, экономику и политику» (59, 53).

Богословие, представляющее лишь часть разветвленного дерева знания (понятие о нем введено Аристотелем — см. 112, 24), в силу особых условий начинает доминировать над остальными на-

уками; философия превращается в «служанку теологии». Уверенные в своей правоте, средневековые идеологи не видят в этом ничего дурного, «ибо если истина уже дана и принята, то что же может быть достойнее мыслителя, чем ее подтверждение, обоснование и защита?» (41, 121). «Философские главы» трактата Дамаскина, часто называемые «Диалектикой», являются «философской пропедевтикой в изложение основных догматов христианства» (59, XV), сам же «Источник знания» выступает как «компендиум философских и богословских сведений, предвосхищающий «суммы» западных схоластов» (19, 302).

В 3-й и 58-й главах «Диалектики» содержатся 6 определений философии, которые на первый взгляд могут вызвать удивление, но если в них серьезно вдуматься, то нельзя не отметить их преемственности с античной традицией: «Философия есть познание сущего как такового... познание божественных и человеческих вещей... помышление о смерти произвольной и естественной... уподобление Богу в возможной для человека степени... искусство искусств и наука наук... Философия есть любовь к мудрости, а истинная премудрость есть Бог. Таким образом, любовь к Богу — вот истинная философия» (59, 118—119). Выстроение подобной иерархии ценностей согласно средневековой аксиологии отражает главенствующую роль религии, обеспечивающей стабильность феодального общества, особенно в период его становления. «Религия в средние века была и системой права, и политической доктриной, и моральным учением, и философией. Она была синтезом всех надстроек над феодальным базисом, по крайней мере до тех пор, пока этот базис не стал расшатываться под действием факторов, ведущих к капитализму» (76, 89).

Иоанн Дамаскин для православного мира столь же авторитетен, как Фома Аквинат для католического Запада, а Ибн-Сина для мусульманского Востока. Максим Грек называет его «Дамасково солнце», часто цитирует и ссылается на Иоанна. Читал он его, безусловно, на языке подлинника. Сочинения Дамаскина начали рано переводить на славянский язык. В X в. Иоанн экзарх Болгарский переводит часть «Источника знания». Более полный перевод «Диалектики» появляется позднее. В этих переводах философия звучит как «любомудрие», искусство — «хитрость», наука — «художество», теоретическое знание — «зрительное», практическое — «деятельное», теология — «богословное учение» (155, 18—20). Максим сокрушается, что переводы Дамаскина на Руси неполны и «перепорчены есть от преписующих». Его ученик Курбский только в XVI в. переводит полностью «Богословие» (часть «Источника знания») и «Диалектику», но эти переводы также далеки от совершенства.

Высокий уровень мышления Дамаскина, воспитанного в лучших традициях эллинистической культуры, не многим оказывается доступен на Руси. Его мысли чаще распространяются в упрощенной интерпретации, без четких дефиниций, но зато с нравоучительными дополнениями, как это видно по тексту одного из азбуковников: «Философия есть любовь к Богу и к человеком, и безпристрастие к земным, и ко всем тленным и мимогрядущим века сего. И о Бозе упражнение и безмолвие. И молитва несмутна умом и мыслию... всех видимых вещей человеческих пренебрежение и ума и смысла очищение и напитоватися в меру» (67, 110). Имеются в древнерусской письменности и другие определения философии, приписываемые Кириллу Фи-

лософу, первоучителю славянскому, и иным авторитетам.

Максим высоко оценивает философскую мудрость: «Философская бо вещь священна велми есть и поистине божествена без малого чего» (см. приложение). Она «благоукрашение права законополагает и гражданство составляет нарочито», добро и благо устанавливает на свете (6, л. 182—182об.). И, как сказал один из древних, лучше жизнь философская, чем даже царская: «...болши ми благотворит житие сие философ муж, нежели царь благий». Изречение это заимствовано из «Суды» (29, 282).

В сочинениях отцов церкви возникает разделение философии на «нашу» (или «внутреннюю») и «внешнюю», светскую, чаще всего языческую мудрость (см. 42, 25). Святотеодор следует этому разделению, подчеркивая, что «священная» философия «о Бозе бо и правде Его и во вся преходящем непостижимом Его промысле прилежнейше повествует». Светскую философию он относит к «окружному учению», «к внешним наукам», которые могут быть весьма полезны («окружная бо учения добра и пужна суща человеческому житию»), но могут приносить и вред, если они не одухотворены истинной мудростью. Говоря о квадривиуме («арифметикии, мусикии, геометрии и астрономии»), афонец замечает: «Не сия убо правило чести възбраняет, но еже развратне сими действовати» (14, 1, 362—363). Не науки плохи сами по себе, а дурное ими пользование.

Многознание не научает добру, нужно стремиться к «горнейшей премудрости». То, что полезно знать для процветания земледелия и ремесел, для управления государством и ведения войн, вовсе не стоит постигать для мира души своей, внимание

которой не следует отвлекать на бесконечное разнообразие вещей и явлений, на мелочи быта, на утомляющую суету кипящей вокруг жизни. «Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе?» (Лук., 9, 25). Ни внешними науками, ни «академическим хитрословным высокоумием», ни даже богословием, но только жизнью в добре можно обрести подлинный смысл существования.

Максим вспоминает о деятелях Возрождения, «сообщительные когда быв им», и среди них о «Сесе философе неаполитском» (неаполитанском философе Агостино Ницо, аверроисте, едва не осужденном инквизицией) (см. 58, 112). Этот критически настроенный мыслитель называл церковное учение обманом, а идя в храм, говорил своим друзьям: «...да идем и мы ко общей прелести». «О! Коликих аз во Италии познах, нечестием языческим недугующих и в сущия у нас честнейшия тайны поругавшихся», — горестно замечает Максим, считающий, что без бегства оттуда и он стал бы таким: «... и аз погибл бы с сущими тамо нечестия предстатели» (14, 1, 463). Но он вернулся на «стею истинного благочестия». Знание полагает афонец неотделимым от религии, а разум, ссылаясь на пророка Исая, считает порождением веры: «Отрод бо веры разум есть, яко же яве глаголет Исаяно мудрое речение: аще не верите, не имате разумети» (14, 2, 55). На эту же мысль Исая ссылается Николай Кузанский, считающий веру, в широком смысле слова, основой познания: «Где нет здоровой веры, там нет и настоящего разумения» (21, 2, 73).

Об отношении Грека к «внешней» мудрости свидетельствует его описание «училищ италийских» (см. приложение). Святогорец осуждает также

одержимых «философским кичением» галлов и «латинумудреных герман». Он сравнивает их, по словам апостола Павла, с младенцами, которые могут питаться лишь молоком, не в силах вкушать твердую пищу. И так мыслили не только православные ортодоксы. Научные знания того времени так тесно переплетены с суевериями, как астрономия с астрологией, химия с алхимией, а утонувшие в словопрениях философы вызывают у Петрарки такие обличительные слова: «Сколько смешного пустословия у философствующих, сколько противоречивых утверждений, сколько упрямства и наглости... какая путаница в словах!» (16, 50).

Болтливому языку «внешних софистов» Максим противопоставляет «ум сокровен... яко же бисер в раковине», который, как драгоценный жемчуг, не следует, по евангельскому выражению, метать перед свиньями. Сравнение знания с многоценным жемчугом весьма популярно в средневековой литературе. Ищущий мудрости уподоблялся при этом ловцу скрытого под водой сокровища (подобно делосскому ныряльщику у древних ионийцев). Что касается критики «диалектических нуж и софисмов», то, по мнению И. Денисова, афонец выступает в данном случае с обличением вырождавшегося схоластического номинализма XV—XVI вв. (136, 254). Максим не отрицает рационализм как таковой. Он считает, что не правы те, кто отбрасывают логику только из-за того, что ею дурно пользуются: «Понеже ни учение словесное, логикя нарицаемое, все отметати подобает, понеже нецыи ложне и развратне им стязуются» (14, 2, 75). И «звездоучительное таинство» (астрономию) не следует отмечать только за то, что оно связано с астрологией. Нужно пользоваться «внешними науками» умело, как мы говорим сейчас — диалекти-

чески, не абсолютизируя их нередко метафизическую методологию.

В оценке сложного переплетения научных и псевдонаучных, объективных и субъективных элементов средневекового и возрожденческого знания, как и в оценке истинности или ложности идей, афоней пользуется критерием морально интерпретируемой практики: то полезно и истинно, что приносит людям благо, понимаемое им не в виде прагматической пользы, но в широком смысле и прежде всего как духовная ценность — «богатство душевное то едино богатство истинно» (там же, 10). В этом Максим близок той аксиологической концепции, которая внутреннее самопознание делает фундаментом всего знания и которую выражает Петрарка в философском диалоге «О истинной мудрости»: «Хотя бы ты и знал... все тайное: ширину земли... глубину моря, высоту неба, но если ты себя не знаешь, то ты будешь походить на человека, воздвигающего здание без фундамента: не постройку ты делаешь, а разрушение» (77, 2, 18).

В восточном христианстве кроме аналитического определения философии существует художественно-пластическое и образно-поэтическое представление об истинном знании. Оно выражается в образе Софии Премудрости божией, навеянной образом Афины Паллады, родившейся из головы Зевса девственной воительницы и покровительницы знания, называемую Платоном в «Кратиле» «божьей мудростью» (см. 18, 30). К термину «мудрость» в средние века добавляют по ареопагитическому обоснованию префиксы «сверх», «пре», приличающие всему божественному. Через Премудрость как бы раскрывается неизреченная тайна бытия и смысл мироздания, она «носит в своем сердце всю

Отенский, и жившие позднее Семен Шаховской, архимандрит Игнатий, братья Лихуды разрабатывали тему Софии. Вовсе не исключено, что афонец также уделил внимание столь серьезной и важной для понимания средневековой мудрости теме, тем более что известны его толкования некоторых иконографических символов, его же авторитет как интерпретатора и толкователя широко признан.

В указанной рукописи София истолковывается как огненноликая и огненнокрылая дева, восседающая на троне. На главе ее царский венец, в правой руке скипетр, в левой — свиток, на котором начертаны «неведомыя тайны сокровенныя». Софии предостоят слева и справа обращенные к ней Мария и Иоанн Предтеча, над ней помещается престол с книгой Завета (см. приложение). София порою отождествляется с Христом, понимаемым как Логос: «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины» (Иоан., 1, 14). Иногда ее сближают с Богородицею, вместившей неизреченное Слово и подарившей его людям. Но здесь можно усмотреть и символически выраженную философию, особый образ пластически воплощенной мудрости. Совпадение имени Софии с именем христианской мученицы Софьи, имевшей трех дочерей — Веру, Надежду, Любовь, открывало широкие возможности для поэтических ассоциаций и параллелей.

Этот возвышенный образ оказал большое воздействие на развитие всей духовной культуры Древней Руси. Он учил видеть сложность мира, вобравшего в себя непостижимое и постигаемое, духовное и телесное, горнее и дольнее, небесное и земное, мужское и женское — все многообразие и единство мироздания. Этот образ помогает по-

2. КОРЕНЬ ЗЛА — «СРЕБРОЛЮБИЕ»

Из всех назначений философии важнейшим в средние века считали наставление в добродетельной жизни. Как выразился старец Ферапонтова монастыря Пансий, «...нравная философская учения творити» (10, л. 16об). И это не было чем-то новым. Еще Сократ «положил начало нравственной философии» (46, 108), перейдя от рассмотрения космоса к анализу души, знать которую, по его мнению, гораздо важнее, чем все мироздание. Добродетель же невозможна без различения добра и зла, без твердого соблюдения морали, без внимания голосу совести.

Отличительной особенностью средневекового сознания является распространение добра и зла на все мироздание, своеобразная «онтологизация морального воззрения на мир» (О. Г. Дробницкий). В определенном смысле этот взгляд опирается на античную традицию, согласно которой мораль есть «космический миропорядок, проецирующийся на человека» (47, 25). Однако христианство вносит в нравственную связь микрокосма (человека) и макрокосма (мира) элемент непримиримой борьбы, вселенского противостояния добра, персонафицируемого в образе бога, и зла, носителем которого является дьявол. От манихейской концепции христианское учение отличается тем, что зло не считается изначально существующим, что дьявол не равен богу по силе и влиянию.

Проблема существования зла в мире — одна из наиболее обсуждаемых в те времена. Перевод статьи о Платоне из «Суды», осуществленный Греком, начинается словами: «Платон философ глаголаше: благ убо вѣистину бог и всех благых виновен, а злых всех невиновен...» (5, л. 135). Эта

мысль, почерпнутая из Платоновой «Республики» (см. 139, 141), часто варьируется в сочинениях Максима. Зло понимается как порча добра, отклонение от гармонии; оно не субстанционально, а порождается действием свободной воли, «самовластием». Оправдание бога как источника добра — теодицея — признается Греком: «Бог бо несть искуситель злым» (14, 1, 389).

Что касается персонификации добра и зла, неукладывающейся в современном рассудочном мышлении, то она вызвана глубоко эмоциональным характером средневекового человека, со всей страстностью переживавшего свое бытие. Абстрактные категории нельзя любить или ненавидеть, а чувство требует направленности на определенный объект, независимо от того, реален он или создан воображением. Потому рисуется бог в самых возвышенных тонах, зато дьявол изображается в максимально отталкивающем облике. Средневековое искусство успешно помогает представить эти полярные образы во всей их контрастности.

Дьявол творит зло руками людей, разжигая в них измененные инстинкты, подталкивая на дурные поступки. Его козни изображаются то сугубо натуралистически, как, например, в Киево-Печерском патерике (см. 79, 71), где бесы, слуги «князя тьмы», портят тесто, крадут вещи, принимают облик людей и животных; то предстают в весьма обобщенной и символической форме в виде непрестанной борьбы с добром в самой душе человека, где, по словам Достоевского, «дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей» (21, 4, 440). Его отвратительные черты как бы проступают в лицах людей, искаженных злобой и пороками, а божественный облик словно просматривается в лицах добрых и справедливых людей — это пре-

красно понимали художники прошлого, создавшие немало картин на данный сюжет.

Максим Грек не ведет мелочной борьбы с дьяволом, он не загоняет беса в рукомошник (как некоторые персонажи древнерусской литературы), не тычет пальцем в дурных людей, ибо нет человека, «иже без греха». Он, поднимаясь до высокого философского обобщения, выступает против зла как такового, он стремится пробудить души людей от нравственной спячки и научить их добру. Следуя своему духовному покровителю Максиму Исповеднику, он считает, что уклонение ко злу происходит из-за пренебрежения нравственным самосовершенствованием («умнаго делания небрежением») и от искушения низменными чувствами («от своея похоти влеком»). От неверного движения души может произойти не только падение, но даже гибель человека, по словам апостола Иакова: «Таже похоть заченши раждает грех: грех же содеян раждает смерть» (14, 1, 389).

Человек стоит на распутье, увлекаемый как к добру, так и ко злу. Три силы добра («естественная семена, и святыя силы, и доброе изволение») противостоят трем силам зла («страсти, бесове и злое изволение»). Здесь Максим соглашается с мнением Исповедника о доброте человека от природы, ибо «естественная семена» добра уже заложены в нем. В другом месте Грек выделяет трех иных «крепких противоборцов» добра: бесов, звезды (астрологию) и страсти (14, 2, 60). Афонец выступает против показной добродетели тех, кто «тщеславия бо ради добродетель стяжаша»; он считает, что «украшатися человеколепными нравы» нужно «не ко угождению человеком», а для собственного блага (14, 1, 76). В духе Сократа он выделяет «забвение» высокого предназначения че-

бо, люто воистинну желание злата и всех зол виновно...» (там же, 110). Всепожирающему огню «сребролюбия и лихomanия» нужно противопоставить «нестыжательное житие», отказ от погони за мирскими благами и стремление к благам духовным. Познание и научение нравственной жизни есть «едина премудрость и художество истинно», т. е. подлинная философия, понимаемая как истинная наука, как жизнестроительное учение, как великое и возвышенное искусство жить достойно человеческого предназначения.

Для мятущейся человеческой души необходима надежная опора в виде правильного учения. Максим рассматривает важнейшие этические концепции, как древние, так и ему современные. Эллинское язычество не может служить примером, ибо чему могут научить Зевс, «бесяся похотию блудной»; «богини сварящаяся яблока деля златого» (знаменитый суд Париса); «ниже боги между собою бои составляюща и копия друг на друга мечущи» (14, 1, 68). Вся эта пестрая толпа олимпийцев, нравы которой столь близки нравам не безупречных, в христианском понимании, древних греков, далека от образца нравственного поведения. Не принимает афонеец этических концепций Хрисиппа (за «гордость излишнюю») и Эпикура (за стремление «наслаждаться всяким образом»). Отрицает мыслитель и мусульманскую доктрину, «агарянскую прелесть», за то, что она соблазняет людей в райское блаженство плотскими радостями: плодами, благоуханиями и прелестными гуриями. Исследуя генеалогию морали, Максим по библейской традиции «первым в человеческом естестве» грехом считает гордость «первозданного Адама».

Наиболее обстоятельно Грек анализирует иудео-

только «очесам едином дарова наслаждение свое». А нравственное учение сравнивается им со смоковницей, не столь красивой, «стропотными ветвями оградися», но приносящей «медоточные плоды», наслаждающие гортань и питающие людей (14, 3, 264). Сравнение созерцательной философии с бесплодным кипарисом встречается у Максима неоднократно. Он отдает предпочтение плодоносящей смоковнице — «нравной философии», считая ее наиболее полезным жизнестроительным учением. Мудрого же наставника Максим Грек сравнивает с врачом, который исцеляет души людей, — образ, восходящий к античной и библейской традициям.

3. ДИАЛЕКТИКА ДОБРА И ЗЛА

Если философия Нового времени в лице Гегеля создает панлогизм как систему всеобщего господства рационального мышления, то средневековые порождает не менее оригинальную концепцию панэтизма, в которой моральной интерпретации подвергаются все явления бытия и сознания. Почему происходят землетрясения, потопа, войны, голод, крушение царств, оскудение разума? Да потому, что бог в гневе своем наказывает людей за прегрешения, не погубить их желая, но стремясь наставить на путь истины. Когда древнерусский летописец описывает разорение Русской земли от половецких набегов, он восклицает: «Да никто же дерзнуть рещи: яко ненавидимы богом есмы!» (96, 1, стлб. 225). Чем сильнее прегрешения, тем тяжелее карающий меч. Именно моральной деградацией объясняет Максим падение древних царств — «Рима ли, или Афин, или Византии... честныя уставы преступающих...» (14, 1, 199).

Дьявол тоже не дремлет. Не обладая могуществом бога, он действует в основном через души людей: натравливает одного правителя на другого, организует междоусобную брань, разжигает сословную вражду, поощряет тиранов и преследует праведников. Интересно проследить, как афонец протягивает нить от жестокого набега крымского хана Мехмет-Гирея к учителю его — пророку Магомету, который, являясь, по христианскому пониманию, одним из лжепророков, служит самому дьяволу. Правда, Максим не берется судить, по какой именно причине произошел набег (осторожность в мышлении присуща ему), однако, показывая вероломство хана, клявшегося в вечной дружбе Василию III, он указывает на всю скверну питающего его сатанинского источника: «Яко же бо не мощно ест от тмы свету проити или от желчи сладости, сице не возможно ест и от нечестиваго проити истине, седалище бо и жилище суще самого сатаны, отца лгании, ест нечестиваго сердце» (102, 112—113).

И хотя дьявол не равен богу в своем могуществе, получается удивительная вещь: мир не может существовать без этой «брани», она ведется постоянно, с 4-го дня творения, когда светносный ангел Люцифер за свою гордыню был свергнут в бездну ада и начал сколачивать легионы бесов против творца и всего человечества, что красочно описывает Мильтон в «Потерянном рае». Борьба двух мировых сил ведется постоянно и всюду — в природе, в обществе, в душах людей. Они составляют две противоположности, противоречие между которыми есть движущая сила мирового универсума.

Перед нами выраженная в символической форме, подвергнутая моральному истолкованию средневе-

ковая интерпретация основного закона развития, «ядра диалектики».

Коренящиеся с древнейших времен в сознании человека представления о противоречивости бытия принимают порою в эпоху феодализма облик «мистической натурфилософии», одним из крупнейших представителей которой в Европе является Бёме, оказавший влияние на немецкий классический идеализм. В его «концепции исконной двойственности сущего» прослеживается диалектика «единства и борьбы противоположностей, и притом не только как принципа структуры, но и как принципа динамики всего сущего» (60, 84—85). И Грек, ссылаясь на Максима Исповедника, считает, что «ум наш посреде есть двою некоею, коеждо своя действующю, овому убо добродетель, овому же злобу» (14, 1, 390—391). Он принимает средневековую диалектику добра и зла.

Нелегко различить две эти противоположности, ибо дьявол, увлекая людей ко злу, маскирует его под добро, прельщая обманчивой внешностью. Он использует человеческие слабости, как «хитр ловец», забрасывающий каждому свою «приваду». Если любит человек покусать, то дьявол увлекает его в грех через чревоугодие; если равнодушен к противоположному, полу — через прелюбодеяние; если тщеславен — увлекает неразумного на верх славы, сталкивая затем в бездну презрения. Не так поступает заботящийся о людях господь. Максим сравнивает его с искусным врачом, который каждому человеческому недугу назначает свое лечение: «Премудр бо и душеспасителен врачь сый Господь... не едину лечбу всем такожде сотворяет; но противно стужающей болезни...» (14, 2, 71).

Чревоугоднику он назначает пост, блудливому — воздержание, славолюбцу — смирение. А чтобы

цы пытаются чужие идеи выдать за свои, то средневековые авторы свои идеи порою намеренно приписывали великим предшественникам. Мыслителей той поры интересовало не авторское право, связанное с личной славой или коммерческим расчетом, столь характерными для новоевропейского сознания, но ценность мысли как таковой. Восхищаясь истиной, они не связывали с ней свое имя, не пытались монополизировать ее, сделать источником дохода. Максим сравнивает себя не с архитектором, который на костях разрушенного строит свою, непременно свою постройку, но со строителем, который, бережно сохраняя воздвигнутое, кладет свои камни, на прочном основании переживущие века: «...начая еже ко древнему и новая прикладавати к иже древле водруженному твердо каменному столпу... яко да и новая о твердем оном крепко утвердятся» (14, 3, 268).

Средневековую культуру, в том числе философию, нельзя прямолинейно сравнивать с современной. Она имеет свои каноны, свои принципы, свои идеалы. Однообразной и неинтересной она представляется лишь непросвещенному уму. Только на один сюжет — Мария с младенцем — было создано на Руси свыше двухсот различных иконографических типов, которые варьируются и преломляются с неисчерпаемым разнообразием в творчестве многих иконописцев. И Максим подобен не великим мастерам эпохи Возрождения, а тем скромным, но талантливым художникам средневековья, которые, обращаясь к первоначальным архетипам, наполняли традиционные сюжеты своеобразием своей эпохи и неповторимостью своей души.

Многие исследователи отмечают традиционализм средневековья. «Характерными свойствами

средневекового мышления вообще и философского в частности являются ретроспективность и традиционализм, т. е. обращенность в прошлое. Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее — такова максима средневекового сознания» (86, 9). Вместе с тем традиционализм, обеспечивавший стабильность феодального общества, не был единственной доминантой в те времена. Не только глубокое почитание древних святынь, но и устремленность в будущее, чаяние нового века, жажда обновления характерны для средних веков. Это для нас, спустя сотни лет, средневековые представляется отжившим строем; для людей же того времени их эпоха была наполнена биением жизни, молодостью, современностью. И та Русь, которую мы сейчас называем Древней, была когда-то юной, молодой, полной нерастраченных сил и надежд на будущее. Новыми людьми называет Иларион своих современников, а летописец изрекает: «Ветхая мимо идоша, и се быша новая» (96, 1, стлб. 120).

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИУМА

1. КРИТИКА «НЕСТРОЕНИЙ»

На подлинно философскую высоту поднимает Максим Грек, что характерно для его стиля мышления, и обсуждение социальной проблематики. Своим чутким сердцем он глубоко переживает несправедливость и «нестроения» феодального общества. Он создает полное обличительного пафоса философско-символическое сочинение: «Слово, пространно излагающее с жалостью нестроения и бесчиния царей и властей последнего времени». С первых строк оно поражает своей внутренней силой: «Шествую по пути жестоце и многих бед исполненнем, обретох жену, сидящу при пути и наклонну имущу главу свою... стоящу горце и плачущу без утехи, и оболчену во одежду черну, яко же обычай есть вдовам... И ужасохся о странном оном и неначаемом сретении...» (14, 2, 319).

Пораженный скорбным видом вдовы, вокруг которой рыщут хищные звери, странник Максим просит назвать ее имя и открыть причину столь сильных страданий. Не сразу истрадавшаяся женщина открывается ему, ибо многих лицемеров с притворным участием видела на своем веку, скорбь же ее неутешна. Но, почувствовав искреннее сочувствие старца, она называет себя: «Имя же

а на «враждебно ополчашеся» друг против друга христианских государей; и обретает инок Василию именно на своем «пути жестоцем и многих бед исполненном». Некоторые исследователи полагают, что Грек изображает Россию в царствование малолетнего Ивана Грозного при регентстве его матери Елены Глинской, когда сцепившиеся у подножия трона боярские группировки действительно напоминали пеструю свору разношерстных хищников. Как честный человек и пламенный публицист, Максим не мог молчать, но правду нельзя было сказать прямо в лицо. «Тема Слова была ответственной и рискованной: нужно было сказать всю правду и вместе с тем не дразнить зверей» (102, 59).

Надо отдать должное смелости мыслителя, не побоявшегося при его положении выступить со столь ярким обличением сильных мира сего. Вместе с тем, памятуя о философском складе его ума, это сочинение можно рассматривать и как попытку на реальном материале дать обобщенный образ несправедливого правления как такового. Это не политический памфлет, не басня о животных, а своего рода «философский плач» о попорченной социальной справедливости.

Вчитываясь в произведения Максима, замечаешь, что он не был придворным борзописцем, расточающим хвалу обожаемым правителям, хотя ему порою и приходилось это делать в именных посланиях власть имущим. Не является афонец и принципиальным врагом самодержавия, как князь Курбский, который обвинял царя Ивана IV во всех мыслимых и немыслимых грехах, упорно считая его только великим князем и получив иронией судьбы в оное время ярлык «реакционера». Не похож Грек и на ироничного иноземца вроде английского

посла Джайлса Флетчера, оставившего на память о российском бесправии такие строки: «Видя грубые и жестокие поступки с ними всех главных должностных лиц и других начальников, они также бесчеловечно поступают друг с другом, особенно со своими подчиненными и низшими; самый убогий крестьянин, унижающийся и ползающий перед дворянином, делается несносным тираном, как скоро получает над кем-либо власть» (123, 159). Потому народ, «хотя вообще способный переносить всякие труды, предается лени и пьянству, не заботясь ни о чем, кроме дневного пропитания».

Максим хотя и не стал горячим патриотом России, как это порою утверждалось некоторыми историками, но не был равнодушен к ее судьбам. Он не выступает сторонним наблюдателем, он скорбит о бедах Русской земли, радуется ее торжеству.

Показательны в этом плане два его сочинения: «Послание Василию III» по поводу опустошительного набега крымского хана Мехмет-Гирея в 1521 г. и «Слово благодарственно» по случаю «преславной победы» над крымцами в 1541 г.

В «Послании» инок, видя «скорбящу державу» и «соболезнующу о всех случившихся», воодушевляет павшего духом государя. Философски замечая, что он не берется судить, по божьему ли суду или «нашим замедлением, или воевод леностию и неискусством, или неким иным нестроением» произошло несчастье, святогорец уверяет в неизбежном торжестве добра над одержавшим временную победу злом, приводя примеры из прошлого. Столь обобщенные философствования не мешают ему дать великому князю весьма дельный совет: не вести борьбу на два фронта, а всеми силами

носитя, «ржа и дерзко скача», пока не встретит хищника (более сильного феодала), утробу которого он наполнит своим мясом (потеряет все богатство, а может, и жизнь).

Не только светских, но и церковных собственников, владевших значительной частью земель в России, обличает святогорец. Особенно достается монахам, которые, лицемерно проповедуя о вреде богатства, сами всеми силами стяжают его. Разве по евангельской заповеди поступают иноки, когда монастырских крестьян прибыли ради «тяжчайших ростов истязании моряще» и «горчайше их житие соделающе»? Бесчеловечным называет мыслитель такое отношение к братьям своим. Довод о том, что все богатства принадлежат обители, а монахи нищи, он не признает. Он сравнивает ограбление крестьян с коллективным разбоем, за который ответствен каждый в нем участвующий, если он лично себе ничего и не взял из награбленного.

Глубоким сочувствием к обиженным и угнетенным веет от сочинений Максима. Подобно гуманистам Нового времени, он задолго до них поднимает свой голос в защиту униженных и оскорбленных: «Убогия же возлюби всею мыслию». Он призывает к состраданию, ибо «оскорбляеми убоги и нищи, вдовы и сироты, вопиют на ны и въздыхають из глубины душевныя и горкия слезы лиют» (там же, 101). Не зовут бедных в богатые хоромы, не приглашают голодных на трапезу, не согревают одеждой замерзающих. Богачи же в соболях ходят и «пресладко во вся дни» питаются. А монахи вместо постов великих и бдений лучше бы человеколюбие «показаша к нищим». Не о себе печется подвижник, когда пишет послание Сильвестру, духовнику Ивана Грозного: он просит за вдову и детей «покойника Никиты Борисовича», умоляет

показать «милость к ним, в велицей скудости и нужи живущим» (там же, 381).

Возмущает Грека такой вид изощренного и бесчеловечного лихоимства, как подбрасывание тела убитого к дворам людей, у которых власти хотят выманить поболее денег: «...всю ону часть града истязати о убийстве оном, и сребро много себе собирати от сицевых корыстований неправедных и богомерзких» (там же, 200). Противным нравственному закону он считает и «поле» (обычай решать спор поединком). Этот «безумен обычай», существовавший во многих странах в средние века, ведет, по мнению Максима, к пролитию многой крови и торжеству несправедливости, ибо побеждает не правый, а хитрый и богатый, могущий нанять опытных бойцов и ворожей, ища всеми способами погубить противника.

Даже у «неверных» суд под присягой и со свидетелями вершится, а не таким варварским путем. В христианских же странах Европы есть «градские законы», установленные мудрыми правителями; их не мешало бы перенять у окрест живущих «ляхов» и «немцев», которые «аще и латина суть по ереси, но всяким правдосудием и человеколюбием правят» (там же, 201). Здесь проступает у афонца не конфессионально ограниченный, но более широкий и гуманистический взгляд на другие народы. Беззаконие, по мысли инока, не совместимо ни с какими обычаями, ни с моралью, ни с достоинством человека.

Критикуя пороки феодального общества, Грек не рядится в тогу праведника, попавшего в толпу нечестивых. Он и себя не считает безгрешным, разделяя общую ответственность за грехи людей, среди которых живет. Бичуя русскую действительность, он постоянно говорит: *мы, наше, у нас*. Считая,

например, что порядки на Руси хуже, чем в Иудее во времена пришествия Христа, он пишет: «...у нас же который образ лихоимства и хищения не деется беззастудно и без боязни, везде разбойники и душегубцы и татие и хищници и насильники...» (там же, 206). Сказать такие слова чужеземцу в стране, гордящейся своим наилучшим следованием христианскому закону, было весьма непросто и небезопасно.

Максим решительно выступает против распространения на Руси внешнего благочестия, под которым скрываются грубые нравы, несправедливость и бесчеловечность. Для многих христианство заключалось в усердном исполнении обрядов и жертвований на нужды церкви, смысл же подлинного милосердия был чужд ревнителям показного благочестия, относившимся, как замечает Флетчер, «без всякого уважения к духу и истине» заповедей Христа (см. 123, 148). Не только иностранные наблюдатели, но и отечественные историки свидетельствуют, что «Россия XVI века представляла страну по преимуществу внешнего благочестия...» (98, 42). К чему это вело — можно указать на колоритную фигуру митрополита Зосимы, предававшегося «чревоугодию, пьянству и содомству» и заклеянного Иосифом Волоцким как «сосуд сатаны и дьявола». Данная оценка безусловно тенденциозна, но она и весьма симптоматична.

Показательно в этом плане слово Максима по поводу тверского пожара 1537 г. Творческим вымыслом писателя создает он воображаемый диалог между местным епископом и самим богом. Церковный владыка недоумевает: за что покарал их господь? Ведь они «беспрестани праздники духовныя» совершают ему, «пении красногласными» и «шумом доброгласным светлошумных колоколов» услаж-

лишь критикой нельзя изменить общество, в этом были бессильны даже такие гиганты, как Данте и Толстой. Ведь то самое «сребролюбие», против которого выступают Грек и другие моралисты, порождалось всей системой общественных отношений. По словам Ф. Энгельса, «низкая алчность была движущей силой цивилизации с ее первого до сегодняшнего дня» (1, 21, 176). А то золото, которое современник афонца Томас Мор хотел употребить на ночные горшки, все еще является заветной мечтой современных «стяжателей». При всем своем отталкивающем облике корысть была и остается одной из скрытых пружин механизма антагонистических формаций.

Публицистическая деятельность Грека не является чем-то исключительным на Руси. Даже такой представитель правящих верхов, как гонитель святогорца митрополит Даниил, известен своими довольно резкими обличениями, но преимущественно морально-бытового плана. Он ругает нечестивых монахов: «...лаеши на братию яко пес, и валяешься в нечистоте, яко свиния». Бичует нерарх «лихоимение злое» и «паче всех злых злейшее ненависти достойно... сребролюбие» (50, 44). Еще более резкой выглядит критика единомышленника афонца Вассиана Патрикеева, который считает, что «здесь книги все лживы, а здесь правила — кривила, а не правила» (58, 193). Российских же чудотворцев он называет «смутотворцами» (см. 63, 287).

Полемика Грека отличается своей философичностью, он поднимает ее на высокий идейный уровень, полемизирует без грубой брани и мелких придирок, без личного сведения счетов, выступая против «нестроенный» как общей беды всех людей. Сравнивая Максима с Вассианом, дореволюцион-

ный исследователь А. С. Павлов метко замечает, что «истинно греческая диалектика Максима поражает противника гораздо глубже и сильнее, чем размашистая, беспорядочная и раздраженная речь нашего инока-князя» (93, 80). Афонец остается мыслителем в любой ситуации.

2. ИДЕАЛ ОБЩЕСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА

Воспитанный в традициях греческой диалектики, ненавидящий зло всеми силами души, Максим Грек хорошо владеет оружием критики: «В многочисленных писаниях пр. Максима нельзя не удивляться разнообразию сведений его и талантов: он филолог и историк, поэт и оратор, философ и богослов; но дар, который более других имел в нем силу, был дар критики...» (120, 65). Но критиковать, особенно в области социальной, всегда легче, чем предлагать позитивную программу. Есть ли таковая у Грека? Да, есть. Она выражена им в посланиях Василию III и Ивану IV, а также в некоторых иных произведениях и частично рассмотрена во введении.

В построении своего общественного идеала афонец опирается на так называемую заповедь Юстиниана, вошедшую в древнерусские Кормчие книги. Византийский император и законодатель Юстиниан (527—565), проведя кодификацию римского права, сформулировал ставшее авторитетным для восточнохристианских стран соотношение между светской и духовной властью, предполагающее разделение функций при главенстве государства. Он же построил знаменитую константинопольскую Софию, бывшую не только «домом Премудрости», но и символом благоустроенности державы. Максим неоднократно

ведут себя недостойно: ...нужно и zelo прилично благочестивым царем сицевым священнический недостаток, да не реку прегрешения, исправляти, по ревности древних православных царех Константина, Феодосия и Иустиниана великих» (там же, 175). Церковь также имеет моральное право вмешиваться в дела светской власти, вступаясь за поруганную справедливость, что было необходимо, например, во времена регентства Елены Глинской. Но смелые пастыри, подобные митрополиту Филиппу, критиковавшему тиранию Ивана Грозного и умерщвленному по его указанию, не часто появляются в самодержавной России. «Богоизбранное супружество», бывшее явно неравным браком, окончательно упраздняется Петром I, сосредоточившим всю полноту власти в своих руках и сделавшим церковь придатком государственной машины абсолютистского государства. При всей своей подчиненности и внешней несвободе церковь как в Византийской империи, так и в России имела тот высший сакральный авторитет, который не мог быть отменен никаким, даже самым тираничным, правителем: «Христианство смогло стать духовным коррелятом самодержавного государства именно — такова парадоксальная логика реальности — благодаря своей моральной обособленности от этого государства» (19, 57). Иначе возникает культ государства, как это было, например, во времена обожествления римских императоров. В этом плане Грек является борцом «против автократии великого князя Московского» (154, 532).

Максим утверждает, что все в мире подчинено вышней воле, этому антропоморфно понятому объективному закону бытия, возводящему людей на высоту власти и свергающему их вниз, если

9*

они не действуют согласно ему: «Многа бо и предивна, яже тамо содеяшася, Божиим промыслом, возводящим неких на царскую высоту от худаго чину, и паки погубляющим их всеродно, злейше и безбожно устрояющих царство» (14, 1, 382). Верховный правитель — это еще не высший судия. И он подчинен объективному ходу вещей, и он — грешный человек. В средние века на картинах адовых мучений среди терзаемых грешников нередко изображаются и цари, и короли, и церковные иерархии, и даже римские папы.

Государь должен править, подчиняясь в душе своей закону морали, а во внешней деятельности — установленному праву. Царь на земле обязан быть справедлив так же, как справедлив небесный владыка. Ссылаясь на одного из авторитетов прошлого (Менандра), Грек пишет: «...яко же рече некий от еллинских философ, к некоему царю сице глаголя: царству уверен быв, буди тому достоин, царь бо Божий есть образ одушевлен» (14, 2, 350). Подобно митрополиту Никифору, наставлявшему Владимира Мономаха, афонец советует в мыслях держать постоянно 100-й псалом из Псалтыри, где есть слова: «...милость и суд буду петь». Ивану IV святогорец рекомендует читать послание византийского патриарха Фотия к болгарскому царю Михаилу: «...велику премудрость и пользу оттуду исчерпнути имаши, аще послушаешь его».

Правителю необходимо заботиться о своих подданных, ибо от этого зависит процветание и крепость державы: «Такожде и сущая о тебе пресветлая князи и боляры и воеводы преславныя и добляя войны и почитай и бреги и обильно даруй; их же бо обогащая, твою державу отвсюду крепиши...» (там же, 353). Не только полезных

на службе людей, но последних вдов и сирот не должен забывать государь: «...вдовы и сироты убогия обидимы да не презрешы...» Считавший мир наилучшим состоянием и признавая необходимость войны лишь «ради крепчайшия нужи», Максим вместе с тем советует иметь сильное, организованное и обученное войско для отпора врагам: «...воеводы, и чиноначальники, и тысящники, и сотники, и многолюдное воинство... да всегда готовы бывают на противоположение восстающих поганых варвар» (14, 3, 247).

В целом Максим Грек выступает как политический мыслитель, который путем советов, наставлений, примеров вырисовывает перед российскими правителями довольно обоснованную социально-политическую программу. Глубоко проанализировавший его общественно-политические взгляды В. Ф. Ржигя считает, что идеи афонца не являлись «отвлеченным построением ученого отшельника», они претворялись в действительность. «Политика «избранной рады» и представляет собою политику согласованного действия духовенства, боярства, воинства и торгово-промышленного класса, так называемых «посадских»» (102, 75). В изданном им послании Грека Ивану Грозному 1551 г. афонец одобрительно отзывается о реформах того времени, укрепивших русское государство; он сравнивает энергичную деятельность молодого царя с правлением Александра Македонского и кесаря Августа, наиболее великих государственных деятелей прошлого. Максим не дожидаясь Ливонской войны и oprичнины, но нет сомнений в том, что он не остался бы в стороне от тех испытаний, которые потрясут Россию в конце царствования Ивана IV, он наверняка дал бы им свою оценку.

папы, христианских королей или греческих патриотов. Более того, имелся тайный план использовать турок против Литвы и Польши, впрочем не осуществленный (см. 48, 19). Что касается обвинений Грека в измене интересам России, признаваемой некоторыми исследователями истинной причиной гонений на афонца, то здесь скорее всего использовали, как и на многих иных сфабрикованных политических процессах, удобный ярлык «иностранный агент», так легко приклеиваемый и так трудно смываемый.

Не афишируемые, но проступающие в высказываниях Максима грекофильские тенденции выражаются в том, что он нигде не называет Московское царство «новым Римом», оставляя это наименование за разгромленной, но не потерявшей надежды возродиться Византийской империей. Вместе с тем он прекрасно понимает, что без внешней помощи это невозможно. Афонец верит «в политическое возрождение Византии под властью православного царя из династии московских государей» и открыто выражает эту надежду в послании к Василию III (см. 102, 89), прося освободить земли «новаго Рима, тяжце волнуема от безбожных агарян». Об этом призыве Россия помнила всегда. И когда она в XVIII—XIX вв. обретет достаточную для борьбы с султаном политическую и военную мощь, она освободит многие народы от его владычества, греческое же освободительное движение всегда опиралось на поддержку России.

Вторая сложная проблема — автокефальность русской церкви, поставление русских митрополитов без санкции константинопольского патриарха, — большой вопрос со времен крещения Руси. Проблема младенчества русского государства и связан-

«...яко же паче достоинства почитати некоего или человека или град или страну, досаду паче, а не славу ни похвалу прилагает» (14, 3, 157). Честолюбивый патриарх Никон, задумавший в XVII в. поставить «священство выше царства», не смог превратить свою пышную подмосковную резиденцию в «Новый Иерусалим» и потерпел крах как политический деятель, дав тем хороший урок современникам и потомкам.

3. СМЫСЛ ИСТОРИИ

Максима Грека интересуют не только конкретные события и текущая политика, он пытается осмыслить общество как таковое, постигнуть ход мировой истории. И так же как нет у афонца «систематизированной разработки его политической философии» (139, 161), нет у него и специально изложенной философско-исторической концепции. Философия истории Максима рассеяна в его сочинениях, для своей систематизации она требует определенной реконструкции и сведения в единое целое многих его суждений. Использование подобного метода является часто единственно возможным в применении ко многим мыслителям прошлого, не увлекавшимся доктринальным изложением своих взглядов и не писавшим, подобно Гегелю, обширных трактатов с четким делением своей системы на разделы, подразделы, части, главы, параграфы, что образует известный порядок, но в немалой степени формализует мысль.

Вместо классического античного представления об историческом процессе как «вечном возвращении» (А. Ф. Лосев) христианство создает необратимую и устремленную в будущее концепцию социума. Вместо созерцательного философствования

вещают, обаче не толико от небесных знамений, елико от неявленнаго сатанинскаго совеща́ния, еже убо человеческия разумы некогда, и не ощущающи, терпят...» (там же, 418). Оракулы будущего не выдерживают критики разума.

Грек обращается к прошлому для подкрепления своих взглядов. Он описывает величие Римской державы, возвысившейся мощью оружия и мужеством граждан. Но могучий Рим «своими цари прегордыми и пренеправедными» стал во времена империи царством зла, «блудницей Вавилонской», по словам Иоанна Богослова, пьющей кровь из порабощенных народов и «губительными челюстями» лязгающей на обличающих ее праведников. Но разве может торжествовать несправедливость? Максим переживает историю не как фатальный процесс, но как поле битвы добра и зла, где активное участие принимают все люди, где ведущие их знаменосцы духа прокладывают путь к победе. В «Слове похвальном Петру и Павлу» святогорец восхищается тем, как «два мужа неискусна» евангельским учением и «кровию своею» сокрушают «Рим преворужен», ибо «не в силе бог, но в правде». Эти слова скажет, по преданию, и Александр Невский перед Ледовым побоищем (см. 96, 27, 43); они часто звучали в прошлом на Руси.

Разумеется, афонец не дает социально-экономического анализа падения Римской империи, он понимает его прежде всего в духе вселенской борьбы добра и зла. Но разве моральный фактор не играет в истории великой роли? Разве не сильнее любого оружия вера людей в правое дело, защита добра и справедливости? Не случайным, а глубоко закономерным представляется ему тот факт, что павшая столица ненавистной империи стала «городом святого Петра», мученически погибшего при

императоре Нероне. «Камень веры» сокрушил камень деспотизма!

Но, как говорит святогорец, «кая слава стоит на земли непременна?» Прошло всего несколько столетий, и гонимая прежде церковь, возникшая некогда как «движение угнетенных» (1, 22, 467), превращается в соучастницу феодальной эксплуатации, набирает силу, копит сокровища, и снова Рим превращается в «блудницу на семи холмах». Произошло то неизбежное перерождение христианства, о котором, в частности, выскажется Достоевский в «Легенде о великом инквизиторе». Такова диалектика истории, и Максим чувствует ее: «...где, яже в благоверии возрастшая, высота пресловутая и похвала всех западных язык, святая, глаголю, соборная и апостольская церковь ветхаго Рима?» (14, 1, 133).

И восточное христианство подвергается ударам истории: «...где, яже в благоверии и честности боголепней возсиявшая, красота вкупе и слава бывших верных в Иерусалиме, и Александрии, и Египте, и Ливии, и Антиохии?» По грехам христиан гибнет и «Новый Рим» — Византия, которую не спасают ни многочисленные войска, ни стены крепостей, ни мощи праведников, ни горячие молитвы, ни даже сама София. Если царство становится неправедным, ему не устоять; никакая сила не может спасти его от карающего меча, вложенного в руки иноплеменных. Не только латинский Запад и православный Восток, весь мир, по Греку, наполнился ересью и грехом, потому и стал он добычей измаильтян: «Иди мысленным, душе, оком в Индию и Ефиопию последних концов вселенная, — и тамо обрящещи всяко безобразие и гнушение всяческих ересей» (там же, 133—134). Но торжество ислама не вечно; его на насилии постро-

Адамом», будущий век виделся «Новым Иерусалимом», вся ветхозаветная жизнь через искания пророков устремлялась в новозаветную, прошлое в многозначительных символах предвещало будущее. То, что раньше человеку приносило страдания, теперь дарит благо. Женщина Ева погубила Адама — женщина Мария дарит Спасителя. Водой потопа погублен падший род людской — водой крещения он спасается. Древо распятия, символ позорной казни, становится боготворимым. «Како, еже преже гнушаемое и проклятое и ненавидимое, аки смертное орудие, крестообразное древо, ныне многожелаемо и всечестно есть покланяние и почитание?» (14, 1, 50).

Мысль человеческая отражает сложный путь людей. Мудрецы прошлого как бы выстраиваются в последовательную цепь умов. Среди них библейские пророки и античные философы («мнози от еллин премудрых мужей»). Именно такими изображены на фресках паперти Благовещенского собора Московского Кремля эллинские мыслители, и среди них Максим Грек. История не является для него нагромождением случайностей, она имеет свой глубокий смысл.

ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ

1. ОБРАЗ МИРОЗДАНИЯ



то не знает рублевской «Троицы»? Три задумчивых ангела ведут безмолвную беседу о смысле бытия. Круглящаяся композиция линий создает абрис самого мироздания, сферичность которого обосновывали еще древние греки. Отсутствие бытовых подробностей придает каждой детали значение глубокого символа. Дерево — не просто дуб мамврийский, под которым праотец Авраам угощал явившихся ему трех 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 горё ума воздвизати» (14, 2, 6). В центре композиции чаша искупительной жертвы, напоминающая о нравственном долге каждого человека служить добру и любить людей как братьев своих. Рублевская «Троица», созданная «в память и похвалу» Сергию Радонежскому для преодоления «ненавистой розни мира сего», столь же философична, как образ Софии Премудрости; она в ху-

дожественно-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 трех ангелов воспринимались как символ триединого божества...» (80, 294). 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 системах: индийское тримурти (Брахма, Шива, Вишну); Единое, Ум, Душа у Платона и неоплатоников; трихотомия Канта; триада Гегеля. Число три, используемое более всех 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 означает единство мира, два — его двоичность, 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 емкого множества. Три как «ключевое слово» часто используется и обыгрывается в древнерусской литературе, например Епифанием Премудрым (см. 81, 118—119).

Если пользоваться триадой легко, то познать через нее диалектику единого и множественного

весьма непросто. Вольтер в свое время немало поиронизировал над тринитарным принципом бытия, понять же его гораздо труднее. Тысячи умов в рациональной и интуитивной форме, логическим и образным путем, 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 чисто религиозное понятие, это и философское представление о субстанции, обладающее тем, что мы называем атрибутами материи, — вечностью, бесконечностью, абсолютным бытием. Это одновременно и своеобразный идеал — максимум всех человеческих способностей; как пишет Максим, бог «все-премудр, преблаг, прещедр, всепречист...» (14, 1, 69). Не удивительно, что подобный синтез в одном сверхпонятии необъятности мироздания и высших человеческих качеств, говоря словами Кузанца, «абсолютный максимум» (цит. по: 60, 40), 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 диалектику 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, сие и таинство святыя Троицы» (14, 1, 160). Максим сравнивает Троицу

также с домом из трех этажей, с днем, 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 «позитивистского» стремления выразить его суть математическим или другим оригинальным способом, что было модно в просвещенной 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» (там же, 299).

По мысли Августина, «признаки св. Троицы находятся в человеке» (17, 397). 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 приему и Максим. Человек для него — Отец, произносимое 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. Бог-субстанция осмыслен по образу и подобию человека; говоря словами Фейербаха, «бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его «я»...» (21, 3, 445).

Опираясь на 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 рационалистических изысканий христианского мышления...» (31, 32). 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 божьего (14, 1, 336—337).

Обсуждает Максим и другие богословско-философские проблемы: двуединую 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 «еще и тремя своими листии, триех богоначальных ипостасей святых Троицы образует» (там же, 507). Афонец не собирается следовать лозунгу Тертуллиана «верую, ибо абсурдно», однако он отдает отчет в том, что постигнуть во всей полноте глубинные тайны бытия невозможно. Немыслимо таинство «горнейшей Троицы» уразуметь «хитрословным силогисмом». Лишь безумцы могут пытаться своей дланью объять всю бездну мироздания: «...бездну измерити своею горстию потщишася» (там же, 337). В ареопагитическом духе он представляет божество в виде сверхмощного источника света, видеть который не могут даже серафимы, закрывающие лики свои крыльями, дабы не быть

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 мире нет места внебожественной «имармении» (heimatmepē — необходимость) и «тюхе» (tychē — случайность).

2. ЧЕЛОВЕК КАК МИКРОКОСМ

Немало интересных мыслей есть у Максима о человеке, но они также 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 прием. 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» (см. 14, 1, 180—212).

Манера изложения идей у Грека вообще широка: от серьезного 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 горе-мудрецов, которые из-за своего невежества не понимают глубокого смысла

читаемых книг, «не навыкоша бо по сущему тайны священныя 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. Хейни (139, 146), 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 иннокентий не боготворит (подобно Фейербаху в философии Нового времени) человека как такового; раскрывая сложную диалектику души и тела, он показывает борьбу в нем разных начал, несовместимость стремлений, противостояние высокого и низменного. Человек — это микрокосм, в котором как в капле отражается все мироздание, и потому так трудно в нем разобраться (см. 138, 5, 121—125). Афонец уподобляет человека волнующемуся морю, «ветренными дыханием чаше и люте смущаемому» (14, 2, 66).

По античной традиции он выделяет в человеке три начала: плотское, душевное и духовное, соответствующие чувственному, волевому и разумному. Живущий по плоти уподобляется животному; «душевен» человек увлечен своими субъективными желаниями; лишь «духовен» муж несет в себе истину (см. 5, л. 305; заимствовано из «Суды»). Ум, как словесное, божественное начало, должен доминировать в человеке, он «кормчий души». Максим уподобляет его «коннику», увлекаемому двумя запряженными «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» (14, 1, 391), но он должен научиться искусству управления душой и телом.

Человек имеет высокое предназначение: «Нашея славы высоту, о душе, познаим и не уподобляим без ума себе безсловесным скотом» (14, 2, 6). Нельзя ослеплять «словесную часть», всеми силами надо стремиться к ее просвещению. Об этом ведет разговор ум с душой в наиболее философичных диалогах Максима. Нельзя угождать 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 же насыщаемо... Тебе же повинующиися, раби злы есме вси тебе и из тебе ражаемым страstem, и безсловесным скотом уподобляемся» (там же, 153—154). Тема «чрева» как источника пороков и слабостей человеческих, делающего человека рабом тела своего, хорошо развита у Рабле (см. 22, 138). 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 «золотую чашу», полную «нектара небесного» (14, 2, 46—47). 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 боро-

но что «на златом образе медь навести», т. е. покрыть немеркнувшее золото души окисляющейся грубой медью низменных плотских страстей (14, 2, 11).

Если митрополит Никифор, одним из первых на Руси излагавший в XII в. учение Платона о «тричастной душе», называет чувства «слугами» и «воводами», подчиненными душе-князю (21, 1, 701), 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 чувствии» 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» (14, 2, 158).

Ум человеческий тоже не столп каменный. Его Грек сравнивает по древней традиции, идущей скорее всего от Платона (см. «Тезтет», 191с—195а), с воском и бумагой, принимающими разные письмена от более мудрых: «Яко же бо на тех якова же писмена хоцет кто начертает; тем же образом и человеческий ум» (там же, 165). 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 необузданнаго, и трости, всякими ветреными веянии колеблемая» (там же, 224). Он призывает просвещать разум и душу, постепенно восходя по лестнице

менников эпохи Возрождения. Человек связан с мирозданием, но не подчинен ему фатально; обладая разумом и свободной волей, он имеет возможность выбора, активного участия в своей судьбе, самосозидания своего бытия.

3. ДУХ ИСТИНЫ ПАРАКЛИТ

Познание Максим считает неотделимым от нравственного начала. В «Слове на латинов» он пишет, ссылаясь на известное выражение из Книги притчей Соломоновых, одной из наиболее философичных книг древности: «Но в злохитренную душу, глаголет премудрейший Соломон, премудрость не входит» (14, 1, 265). 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» (14, 2, 67). Эта мысль, неоднократно встречаемая в Священном писании (в Книге притчей Соломоновых, в Псалтыри, в Книге Иисуса сына Сирахова), современному человеку представляется неожиданной, нелепой и даже вредной, недаром ее часто осмеивали в Новое время. Разве может *страх* способствовать познанию? Но семантика средневековых понятий не идентична современной, ее нельзя вырывать из контекста мировоззрения того времени. В данном случае речь идет не о страхе как боязни чего-то дурного, отталкивающего, враждебного человеку, а о потрясающем душу удивлении перед бездной

мысль: «Не всякому духу веруйте, яже есть различным учением, но искушати их...» (там же, 533). Не стоит верить любому письменному слову. При всем уважении к книге следует понимать, что есть среди них и ложные; подобает потому «со многим опасством и трезвенным разумом искушати... от неких писуемых книги» (14, 3, 125—126). Так же критически относится Максим к печатному слову. Он часто использует гносеологический принцип сомнения, который является у Августина и Декарта «предварительной ступенью познания» (122, 543).

Само познание возможно различным путем. Максим вовсе не отрицает методов «окружных наук», он признает пользу логики, пытается классифицировать термины и понятия; но высшим (не косвенным, а прямым) видом познания он считает непосредственное приобщение к истине, ощущение ее 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, путем тяжелых испытаний души и тела.

Со всей силой испытал это Максим в пору своего заточения в Иосифо-Волоколамском монастыре. Брошенный в темную келью, которую скорее можно назвать одиночной камерой, он в слезах и муках находит единственное утешение — истину, ради которой можно перенести все. Углем на стене он пишет канон Параклиту, духу истины и утешителю (от Παράκλητος; «греческим языком па-

раклит... словенским же призыватель или утешитель наречется», — 113, 2, стлб. 879). Не часто можно найти в философской и околофилософской литературе столь возвышенный и искренний гимн Истине, подобный гимнографическому творению Максима (11, л. 701—711).

«Иже свыше крепостию, изнемогшее печалию, утверди сердце мое и возбуди мысли моя», — взывает 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 ее наедине. Общение с истиной — глубоко интимный и сокровенный процесс. Грек наделяет Параклита возвышенными эпитетами: «премудрый, премошный, 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 всех 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 неумаляемое сокровище, благности и милосердия всемирное и неистощаемое и неизнуряемое хранилище». Вдохновенно-поэтическим красноречием веет от этого панегирика, построенного по образцу гимнографических сочинений византий-

ских «сладкопевцев». Это не просто изощренное «плетение словес», но красочные мазки вдохновенного художника слова, вырисовывающего неописуемый образ Истины, неизмеримость которого нельзя выразить всем богатством развитой человеческой речи даже самого утонченного греческого и богатого оттенками славянского языков (см. 19, 221—249).

Пара́клит 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 сошел 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» (94, 58). Призывая дух истины, он думает не только о себе: «...да возсияет всем обще благодать Утешителя мысленного солнца лучи...» (14, 2, 316). Кроме канона Пара́клиту, 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 ее 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» Пара́клита (24, прил. XX). По силе своего воздействия он напоминает «Misereere» Савонаролы, написанное им в темнице перед казнью. Канон вместе с молитвой включен автором в самое ран-

нее прижизненное собрание его сочинений (3, л. 408 об. — 416). Являясь завершающим текстом Иоасафовского сборника, он несет особую смысловую нагрузку. Как справедливо отмечает Н. В. Сидницына, 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 разворачивается перед читателем; здесь — единый, именно как Summa задуманный и выполненный комплекс» (106, 175).

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. Биштерфельд (см. 141, 3, kol. 1100—1112). В Новое время ее яркими представителями являются Паскаль и Фейербах.

Просвещение сердца Параклитом афонцем считает необходимым условием познания. «Тяжкосерднии», «высокоумные сердцем» не способны

приобщиться к добру и истине, они навсегда останутся «неразумнии и коснии мыслью». Сколь жаль этих омраченных людей, ибо «сердце их суетно», им «вмещается в сердце враг и ослепляет душевные очи» (14, 1, 492—493). 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 измывая всегда» (14, 2, 247).

От сердца неотделима любовь, их гносеологическая связь состоит в том, что любовь очищает сердце, а сердце просветляет разум. Как говорит Августин, «мы познаем в той мере, в какой любим». А для Паскаля «любовь» («сердце») прокладывает разуму дорогу к вещам и людям» (122, 341). 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 «нелицемерною ко всем человеком любовью» (14, 1, 77). Он уподобляет сердце «сладкогласным гусям», на которых ум как «добрый хитрец» слагает прекрасную песнь — образ, подсказанный Максиму Греку библейским текстом.

Нельзя обойти вниманием и то, что познание связывается Греком с Христом, осмысленным в гностической и патристической литературе как воплощенное Слово, как столь полисемантично толкуемый в греческом языке Логос. Максим говорит, что это «не прост некто мудрец мира сего, но... иже есть ипостасная Бога и Отца премудрость» (там же, 110). Истина как бы сошла на землю, шествовала между людьми, исцеляла от болезней, освобождала от тяжкого гнета 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 счастливее в материальном отношении, но помогал переносить тяжесть существования в «безмерно горьком мире» (Данте).

В этих условиях получает особый гносеологический и социальный смысл безмолвие. Афонцу пишет, что нужно «молчание любить», «сокрывать в мысли своей» самые заветные думы, но «делом всегда исполняеши та прилежно» (14, 2, 18). Средневековое безмолвие имеет свой глубокий семантический 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» (там же, 48).

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 языка, Грек выступает как ученый. 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: образы Василии как терзаемого царства, души как «зерцала» или корабля, философии как кипариса.

Символизация, весьма присущая средневековому сознанию, выступает как своеобразный заместитель 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 все ее разнообразие и создающая «перспективу для ее бесконечного развертывания в мысли, перехода от обобщенно-смысловой характеристики предмета к его отдельным конкретным единичностям» (121, 5, 10). Символизировалось все: прошлое, настоящее, будущее, вещи, явления, слова, жесты, камни, цветы, звезды, поступки, мысли. Известно, например, что библейские события и реалии истолковывались в четырех 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» (45, 76). Максим указывает, что нужно не «телесно» понимать Библию, «да уразумеем ли, ка-

кова пропасть гибели отворена есть истолкующим невнимательше» Священное писание (14, 1, 285—286). Хотя он не выделяет 4-кратную шкалу византийских и западных богословов, он часто прибегает к символической интерпретации почитаемых текстов, особенно Псалтыри, оправдывая тем средневековое понятие о философе как мудром истолкователе эзотерической литературы (см. 86, 9—14).

Используя различные методы, черпая знания из разных источников, но не без разбора, афонцу сравнивает себя с трудолюбивой пчелой, собирающей нектар многих цветов: «...хотех и аз пчелам поревновати, летающим убо по всяким цветом, но не от всех събирающим мед» (14, 1, 236). Образ «делолюбивой пчелы», чрезвычайно популярный с 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 бчелу видим по всем садом и зельем летающе, от кождо их полезная приемлюще, такоже и уноши учащися философии и на высоту мудростью хотяще възити и отвсюду лучшая собирають» (104, 167). Сборники подобного рода, кроме краткого имеющие и пространное название: «Речи мудрости от еуангелья и от апостола и от святых мужь и разум внешних философ», были весьма распространены в средние века. Они отражают еще один путь развития философского знания — афористический.

Что касается Грека, то он, собирая нектар мыслей, более всего ценит из древних философов Сократа, Платона и Аристотеля («мнящися честнейшии и истиннолюбнейшии еллинских филосо-

фов» — 14, 1, 417); из средневековых — Августина («муж философ изящен во всех, и книги его нарочитейшии, и всякия мудрости и пользы духовныя исполнены» — там же, 343) и Иоанна Дамаскина («иже всякия философии и богословия верх достиже» — 14, 3, 66); из современных ему — Савонаролу («преполон всякия премудрости и разума» — там же, 195).

Каждый человек, считает Максим, должен найти свое 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 чем состоит даруемое свыше «даяние благо» и «дар совершен» (1 Кор. 12, 1—11). «Даяние благо» суть «душевные добродетели, сиречь смысл, мужество, правда, целомудрие, кротость...» (14, 1, 377). «Дар совершен» — это «слово премудрости», «слово разума», дар пророчества, исцеления, толкования языков (14, 3, 88). Многие обладают душевными добродетелями, но мало кто имеет совершенный дар быть искусным в духовной деятельности. Различны дары духа, проистекающие от Параклита, но смысл их один — просвещать человечество, что является высшим призванием таланта и гения.

Не будет ошибкой сказать, что Максим наряду с «даянием благом», чисто человеческими добродетелями, имел и «дар совершен» — талант публициста, 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 помещенного перед книгой эпиграфа и его слов: «...к разорению лжи себе составляя, огнем ревности, яже о истине, разгараем» (14, 1, 399).

Максим Грек честно служил истине и видел в этом подлинное призвание мыслителя.

При ознакомлении с идейным наследием Максима Грека невольно возникает вопрос, принципиально важный для оценки многих представителей древнерусской мудрости: был ли он подлинным философом — без всяких натяжек и ссылок на эпоху, особенности мировоззрения и стиль творчества? Думается, что был, хотя в одном из посланий Ф. Карпову он пишет: «... а философом бога ради не зови мене, яз инок есмь паче всех невежа» (89, 1125). Мы сильно ошибемся, если примем эти выраженные в духе монашеского смирения слова буквально. Здесь скорее следует истолковывать от противного: насколько Максим не был самым невежественным из инок, настолько же он имеет право носить звание философа. Этот «паче всех невежа» выступает как один из наиболее просвещенных людей русского общества своего времени, а «по богатству философских тем в сочинениях он занимает первенствующее положение среди русских писателей XVI в.» (56, 35, 119). Да и сам Грек, отбросив ложную скромность, порою высоко оценивает свое творчество. В одном из посланий по поводу направленных им митрополиту Макарию своих сочинений, образующих собственноручно им составленное собрание, он пишет: «...та мною списана мудро добре»; он же считает, что

ло бы весьма неразумно сводить их к принятым для данной эпохи стереотипам. Многоликость человеческой мудрости, выразившаяся в гимнах «Ригведы», диалогах Платона, логике Аристотеля, поэзии Данте, метафизике Декарта, диалектике Гегеля, романах Достоевского, письмах Чаадаева, нельзя втиснуть в прокрустово ложе одностороннего представления о философии, тысячелетиями почитавшейся как высокое воплощение разума во всем многообразии его проявлений. Универсальная роль философии предполагает универсальность форм ее бытия. Испушенные в мышлении древние греки в своем понимании философии как любви к мудрости, как познания сущего во всех его проявлениях, как постоянного вопрошания о смысле бытия имели весьма широкое о ней представление (см. 140). В эллинистическую и средневековую эпоху в значительной степени сохраняется этот взгляд на философию. Почитаемый многими, в том числе Максимом, Иустин Философ считает: «Философия... есть знание о сущем и ведение истины, а счастье есть награда этого знания и мудрости» (68, 147).

Одной из причин слабого изучения древнерусской мудрости является неадекватное о ней представление, когда она вольно или невольно мыслится по образу и подобию если не современной, то по крайней мере привычной для нынешнего мышления формы философствования. В. И. Ленин, конспектируя Гегеля, выступает «за строгую историчность в истории философии, чтобы не приписывать древним такого „развития“ их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних» (2, 29, 222). В противном случае ценности прошлого грубо сминаются либо неузнаваемо модернизируются, и уж во всяком

глубокая мысль. «Как бы внезапно спала пелена, застилавшая подлинный лик русской живописи. Вместо темных, мрачных, покрытых толстым слоем олифы икон увидели прекраснейшие произведения искусства, которые могли бы оказать честь любому народу» (80, 7). Теперь без древнерусского периода нельзя представить развитие отечественной живописи. Подобной «расчистки» ждут многие древнерусские мыслители, еще далеко не оцененные по своему достоинству. И среди них одно из первых мест должен по праву занимать Максим Грек, сыгравший в развитии отечественного мышления не меньшую роль, чем Феофан Грек в истории русской живописи.

* *

Автор считает своим долгом выразить глубокую признательность В. Г. Брюсовой, Д. М. Буланину, Г. Г. Майорову, Н. В. Сеницыной, Т. А. Сумниковой, Б. Л. Фонкичу и Хью Олмстеду за ценные сведения, советы и замечания. Благодарен сотрудникам рукописных отделов Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина и Государственного Исторического музея (Москва), а также работникам Загорского государственного историко-художественного музея-заповедника за предоставление материалов, касающихся жизни и творчества Максима Грека.

ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ СОЧИНЕНИЙ
МАКСИМА ГРЕКА

[ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ]

Философия без умаления есть вещь весьма почитаемая и поистине божественная, ибо о боге и правде его и всепроникающем непостижимом промысле его прилежнейше повествует, хотя не все постигает, поскольку не причастилась божественному вдохновению как божии пророки; целомудрие же и мудрость, и кротость восхваляет, и всякое иное доброе украшение нрава как закон полагает, и порядок в обществе наилучший устанавливает, и, в целом говоря, всякую добродетель и благодать в этой жизни вводит. Потому и от древних некто сказал: более мне представляется в этой жизни творящим благо философ муж, нежели царь справедливый. С таковыми подобает общаться и нам постоянно, как истины и благочестия наставниками, от них собирая лучшее и то, что способствует нашему благочестию.

(Из послания Федору Карпову «Максим внок из Святыя горы господину Феодору Карпу Ивановичю радоватися», — 6, л. 182—182об.)

[ФИЛОСОФИЯ
«ВНЕШНЯЯ» И «ВНУТРЕННЯЯ»]

Обратись мысленно к училищам итальянским и увидишь там подобно потокам текущим и наиболее потопляющим учения Аристотеля и Платона и последователей их.

* Перевод с древнерусского выполнен М. Н. Грозовым по произведениям, содержащимся в наиболее ранних рукописях, значительная часть которых являются прижизненными, правленными рукою Максима Грека. Три последних фрагмента переведены на современный русский язык впервые.

И никакое у них основоположение не утверждается крепко, ни человеческое, ни божественное, если аристотелевским силлогизмом не обоснуют это положение. Если же не совпадает с их представлением, то или как негодное отбрасывают его, или, если кажется противоположным их науке, подгоняют к аристотелевскому учению и как истинное защищают. И скажу тебе еще, как отходят от божественного закона ныне латиняне, философией суетного прельщения смущаемые, по словам апостола, о бессмертии души, о будущем наслаждении праведных, о состоянии верных, отходящих от земной жизни. Во всем они бедствуют, ибо следуют более внешнему логическому знанию, чем внутренней церковной и богодарованной философии. Воистину есть благо достойное внешних учений знание, но только к выработке правильной речи, к изощрению и исправлению мышления, а не к пониманию божественных догматов и о них рассуждению. Ибо они выше всякого помышления и выше всякого созерцания существующего и несуществующего, верю только зримы и познаваемы, от всякого учения словесного ускользают и высоко возлетают, о чем весьма сведущий святой Иоанн Златоуст говорит в слове о серафимах, где истолковывается видение святого пророка Исайи. Таковы золотые его слова: что видел, сказал, каким же образом — умолчал; принимаю сказанное, но не пытаюсь до умолченного. Понимаю откровенное, не доискиваюсь до сокровенного...

Мы же, много дальше отстоя от благодати и премудрости, с небес ему дарованных, как и от бесподобного и ангельского его жития и святости, прахом страстей увлекаемые и по подобию бессловесных животных гнусным страстям предающиеся, низким же чувством внешнего стремления к словопрению, более чем философией, себя распалили. И от этого некоторые, восстав, как дикие звери, ризу церкви, сотканную из высшего богословия, раздирают безжалостно логическими насилиями и софизмами, тщетно пытаюсь объяснить людям названные святые таинства, которые неизреченными и неудообоупонимаемыми являются, только единой святой Троице ведомы...

Время же и премудрого Дионисия, прозванного Ареопагитом, послушать, что о том же повелевает нам — как допускается испытывать о божественных ипостасях; ибо говорит он: да держимся богом через божественное писание указанного, поскольку всякое даяние благое и всякий дар совершенный исходят свыше от Отца света, и все от Отца исходящие светоявления к нам благодатно приходят, пока снова соединяющая сила не обратит их к единству

молитвами преподобных и чистых их рук воздеянием молит всегда владыку всех за наши прегрешения, милосердным и удобопримирым делает его к нам; другое же советами премудрыми, всякими указаниями и наблюдениями властно и вместе с тем отечески заботится о подданных, направляет всегда царский скипетр к лучшему.

(Из послания Ивану Грозному «Главы поучительны к начальствующим правоперно». — 3, л. 267об. — 268)

[УМ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ]

Хотя и говорится, что ум человеческий создан по образу и подобию божию, однако на деле ничем он не отличается от воска и бумаги. Как на этих, кто какие хочет, такие и пишет письма, так и человеческий ум: к каким обычаям и учениям приучишь его, или добрым, или злым, в тех же до конца пребывает и охотно принимает их.

(Там же, л. 269об.)

[БЕСЕДА ДУШИ И УМА]

Душа. Ум мой любезный! С тобою ныне веду постоянную беседу. Весьма удивительным представляется мне, как ты, будучи подобным властелину некоему, твоим создателем поставленному, всеми жизненными силами моими и самыми крайними частями тела управляешь, подобно справедливому правителю крепкого града. Оттуда же, как некий искусный кормчий, все тело направляешь ты движением своих мыслей. Но, как возникший, сброшенный буйными конями, победы лишается, нередко же и самой жизни, так и ты, часто одержим омрачающей страстью, или губительной завистью, или гневом, или скорбью, тотчас смущаешься сильно и тяжко печалишься и обо всем постыдно тогда мудрствуешь и говоришь. Короче говоря, как бы не признаешь тогда всех: и родных, и друзей, и самых дорогих тебе. Чего ж не сказать более? Хулу беззаконную испускаешь тогда на самого единого преблагого...

Ум. [...] Главное из сказанного услышь, о душа, и постарайся без лени и делом совершить это. Как ранее сказано, забвение и непонимание истинного высочайшего блага весьма многую нечистоту страстей привносит в нас, и неисчислимым злом покрывает нас, и представляет как равных животным. Напротив же, частое воспоминание и напряженное размышление, сердечное горение и непрестанная любовь к тому священному и страстному желанию божественной похвалы, которая превыше всякого слова,

достаточны не только чтобы даровать нам совершенный непоколебимый и кроткий прав, но и еще самому в вышних царствующему укрепить нас, надежно спасаемых, и показать наследниками земли, на которой ноги кротких стоят, веселящихся божественным светом.

(Из диалога «Беседа души и уму по вопросу и ответу о еме откуда страсти ражаются в них, в том же и о божественном промысле и на звездочетцах». — 3, л. 151 об. — 152, 162)

[БЕСЕДА УМА И ДУШИ]

(Ум). Познаем, о душа, нашу славу и не уподобляем себя бездумно бессловесным животным. Не один ведь конец нам и им, душа, как и не один и тот же облик у нас. Им ведь свойственно всегда долу наклоняться и наполнять беспрестанно свои утробы произрастаниями земли; нам же, о душа, и сам вид прямого тела прекрасно сотворен премудрым художником. О прочих богоподобных красотах, которыми весьма боголепно украшена ты, умолчу, ибо они достаточно убеждают верить, что небо является нам отечеством, и гордиться тем, что самого всевышнего отцом имеем. Во имя этого будем стремиться всегда к горнему миру, где отец наш и обиталище наше находятся...

Не предпочитай же бездумно, о душа, тленного вечно пребывающим небесным благам, да не случится с тобою изреченное Гомером Меонидом*, который говорит: неразумный человек тогда приходит в чувство, когда попадет в беду и уже не может помочь себе...

Да не прельстимся бездумно, о душа, суетным мудрствованием плотолюбцев, возымеем же сильным желанием жизни бесстрастной, целомудренного и достойного нрава держась. Зеркало**, покрывшееся плотной ржавчиной, никак не отражает солнечного света, и душа, повинующаяся гнусным плотским страстям, не приемлет лучей света тленного...

Так скорее, о душа, познаем себя и достойно своего предназначения да размышляем, не погружая себя в сон и лень, как будто в безмятежное плывем плавание. На страдания и на подвиги призвана ты вышним, чтобы бороться против невидимых врагов, и, тобою соблюдаемы,

* Г. е. сыном Меона.

** Из полированного металла.

преступающим божественный закон отмститель. Его же держась, желающий быть благочестивым следует за ним, смирением и кротостию украшен. Если же кто-то от восхваления превозносится или уповает на богатство или на знатные чины и телесные блага, то, подобно незрелым и безумным, сгорает с позором, ибо ни наставника не признает, ни учителя, но мнит себя способным иных наставлять,—этот богом оставлен будет. Оставленный же и с подобными соединившийся, беснуется и сметает все вместе с ними. И многим явился один из знатных, который претерпел затем божий суд: и себя изрядно, и дом свой, и град — все вместе погубил.

Толкование. Этим философ и господствующего над всем бога показал, и проявляемое к неким его долготерпение, и от него же исходящую безумцам гибель, и на поле сражения случающееся им уничтожение. Тот же философ в книге, называемой «Горгий», причину мучений раскрывает, говоря так: подобает же всякому поделом от иного страдающему или самому лучше становиться и ничем подобным не пользоваться, или примером другим являться — пусть и они, видя мучения страждущих и боясь, да лучше будут. Так пользу принимают те, кто исцеляемыми грехами согрешают, ибо страдания от бога и людей терпят, поскольку болезнями и скорбями получают пользу и здесь и в аду: никак иначе нельзя от неправды отступить. А те же, кто великими грехами согрешают и из-за таковых согрешений никак неисцелимы бывают — на них указания и примеры являются, — эти никакой пользы не получают, ибо неизлечимы суть. Другие же, кто видит недугующих и горько страдающих по великим их беззакониям, те пользу получают.

Толкование. Это выглядит взятым из божественного Писания. Моисеем от имени бога сказано было фараону так: для того возвысил тебя, чтобы показать через тебя силу мою — да прославится имя мое по всей земле. Когда же коварным стал — всякими казнями покарал его бог не для того, чтобы он стал лучше, ибо знал и ума его жестокость, и страсть неисцеляемую, но через него как бы поведать всем: да будут примеры исправления и пользы. Так и города содержит палачей не потому, что рады жестокости их, но ради их служения.

Тот же философ в книге, называемой «Федон», сообщает о будущем состоянии душ у грешных и у праведных. Скверный и нечистый в ад отойдя, в мерзкую тину ввержен будет, а совершенно очищенный божьим законом к богу вселится. И снова о том, чья прошедшая жизнь правед-

ной и преподобной была: подобает верить, что на островах блаженных поселится он в полном покое и прохладе без всякой скорби и печали. А тот, кто безбожно и неправедно жил, ввержен будет в теснелище осуждения, Тартаром именуемое. Этому от египтян научился. Он же говорит, что душа свободной является и владычицей страстей; и если овладеешь собой, то всех одолений это первая победа и важнейшая, а самое постыдное и злое — если будешь своим естеством побежден.

(Перевод Максима Грека из «Суды». — 5. л. 135—136об.)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Август (римский император) 133
 Августин Блаженный 21, 22, 76, 80, 83, 88, 139, 147, 159, 163, 167, 174
 Аверинцев С. С. 86
 Агостино Нифо 95
 Акакий (тверской епископ) 41
 Александр Македонский 7, 77, 133
 Александр Невский 140
 Александр VI Борджиа (римский папа) 23, 33
 Александропулос М. 58
 Альберт Великий 83
 Амброзио де Росато 77
 Анаксагор 26, 51
 Аристотель 8, 15, 19, 21, 38, 51, 59, 60, 77, 80, 83, 91, 166, 170, 171, 176, 181
 Артемий (троицкий игумен) 43
 Афанасий Александрийский 61

 Башкин М. 13
 Белоброва О. А. 51, 57
 Белокуров С. А. 52, 57, 59
 Бёме Я. 111, 114
 Берсень-Беклемишев И. 42, 115, 136
 Бистерфельд В. 162
 13 М. Н. Громов
 Богаевский Б. 16
 Большаков Т. С. 46
 Брунон Вюрцбургский 61
 Брюсова В. Г. 98, 175
 Буланин Д. М. 46, 56—58, 65, 122, 175
 Булев Н. 71—73, 75, 76, 147
 Бычков В. В. 112
 Бэкон Ф. 74

 Варлаам (московский митрополит) 37, 130
 Василий Великий 64
 Василий III (великий князь московский) 31, 32, 34—37, 40, 71, 110, 121, 129, 130, 135
 Вассиан (ростовский архиепископ) 122
 Вассиан Патрикеев 32, 34, 35, 40, 50
 Вассиан Топорков 12
 Вергилий 51, 172
 Вивес Х. 83, 139, 174
 Вишенский И. 88
 Владимир Воынский 172
 Владимир Мономах (великий князь киевский) 61, 132
 Владимир Святославич (великий князь киевский) 138, 172
 Вольтер Ф. 17, 146, 173

- Кирилл Белозерский 5, 6, 37
 Кирилл-Константин (славянский просветитель) 61, 93—94, 172
 Клибанов А. И. 57, 58
 Климент Смолятич 100
 Клоос Б. М. 38, 57, 65
 Клоостерман Р. 57
 Ковтун Л. С. 57, 66, 67
 Конт О. 79
 Коперник Н. 174
 Крижанич Ю. 47, 55
 Курбский А. 6, 11, 12, 30, 40, 50, 54, 93

 Ласкарис И. 15, 19
 Ленин В. И. 171
 Лихачев Д. С. 14, 87
 Лихачев Н. П. 59
 Лихуды И. и С. 99
 Ломоносов М. В. 54
 Лосев А. Ф. 112, 137, 165
 Лукиан Самосатский 83, 170
 Лурье Я. С. 58
 Лютер М. 23, 113, 174

 Макарий (московский митрополит) 8, 42, 67, 80, 169
 Максим Исповедник 30, 43, 64, 80, 103, 111
 Мануций А. 19, 20, 69
 Маркс К. 107
 Медичи К. 21
 Медичи Л. 15, 23, 25
 Меланхтон Ф. 75
 Менаандр 10, 11, 132, 172
 Мефодий (славянский просветитель) 61
 Мехмет-Гирей (крымский хан) 110, 121
 Мильтон Д. 110
 Михаил Пселл 19

 Мор Т. 83, 174
 Моро Л. 77
 Москос И. 18
 Монцер Т. 113

 Наполеон 114
 Нерон (римский император) 141
 Никифор (киевский митрополит) 132, 155
 Николай Кузанский 72, 95, 114, 146
 Никольский Н. К. 170
 Никон (московский патриарх) 36, 67, 137
 Нил Синайский 28
 Нифонт (волоцкий игумен) 37
 Новосадский И. В. 68

 Оккам У. 22
 Олмстед Х. 57, 175
 Ориген 62, 63, 65, 83
 Орлов А. С. 68

 Павел III (римский папа) 74
 Павлов А. С. 129
 Паисий (старец) 101
 Палеолог А. (византийский император) 26
 Папамихаил Г. 57, 61
 Паскаль Б. 162, 163
 Петр Апонский 74
 Петр I (русский император) 75, 114, 131
 Петрарка Ф. 22, 88, 96, 97, 108, 119
 Пико делла Мирандола Д. 78
 Пико делла Мирандола Д. Ф. 20
 Пифагор 173
 Платон 8, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 50—51, 66, 67, 83,

- 87, 97, 101, 112, 145, 153, 155, 163, 166, 171, 174, 176, 181, 182
 Платон (московский митрополит) 54
 Плифон 15
 Плотин 15, 21, 112
 Покровский Н. Н. 40, 57
 Полициано А. 19
 Полоцкий С. 47, 75
 Порфирий 21
 Прокл 19, 21
 Птолемей 74
 Пушкин А. С. 87, 157
- Рабле Ф. 153
 Радищев А. Н. 119
 Рейхлин И. 23
 Ржигга В. Ф. 57, 58, 71, 133
- Савватий Соловецкий 108
 Савонарола 22—25, 88, 119, 161, 167
 Салютати К. 21
 Сергей Радонежский 5, 37, 144
 Сикст V (римский папа) 74
 Сильвестр (духовник Ивана IV) 8, 124
 Симеон Метафраст 64
 Синодына Н. В. 46, 49, 50, 56—58, 162, 175
 Смотрицкий М. 55, 86
 Соболевский А. И. 59
 Сократ 9, 38, 78, 101, 103, 166, 181
 Софья Палеолог 59, 136
 Стеллецкий Н. 60
 Суражский В. 55
- Тацит 59
 Терещенко Г. 57
 Тертуллиан 148
 Тихо Браге 75
- Тихомиров М. Н. 60
 Толстой Л. Н. 90, 170
 Трахтенберг О. В. 100
 Триволис Д. 15
 Трубецкой Е. Н. 100
- Федор Иванович (русский царь) 53
 Федоров И. 68
 Фейербах Л. 147, 152, 162, 163
 Феодорит Киррский 37, 61—63
 Феофан Грек 175
 Филарет (Гумилевский) 57
 Филипп (московский митрополит) 131
 Филипп Пустырник 88
 Филон 65, 112
 Филофей (старец) 78
 Фичино М. 21—23, 74, 149, 174
 Флетчер Д. 121, 126
 Фома Аквинский 20, 25, 93, 150
 Фонкич Б. Л. 29, 49, 57, 175
- Хейни Д. 22, 57, 58, 114, 152
 Хлудов А. И. 46
 Хрисипп 105
- Цицерон 59
- Чаадаев П. Я. 171
- Шаховской С. 99
 Шашков А. Т. 48, 57
 Швейцер А. 108
 Шмидт Г. 170
 Шмидт С. О. 57
 Штефлер И. 75
 Шуйский П. 32, 43
 Шульце Б. 57, 58, 72

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е.
2. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Изд. 5-е.
* * *
3. *Максима Грека* сочинения (Иоасафовское собрание).
Рукопись сер. XVI в. Государственной библиотеки СССР
им. В. И. Ленина (ГБЛ), ф. 173, МДА Фунд. 42.
4. *Максима Грека* сочинения (Хлудовское собрание).
Рукопись 1563 г. Государственного Исторического музея
(ГИМ), Хлуд. 73.
5. *Максима Грека* сочинения (Румянцевское собрание).
Рукопись сер. XVI в. ГБЛ, ф. 256, Румянц. 264.
6. *Максима Грека* сочинения. Рукопись сер. XVI в.
ГБЛ, ф. 113, Волоколам. 488.
7. *Максима Грека* сочинения (Соловецкое собрание).
Рукопись кон. XVI в. Государственной Публичной библиотечки
им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (ГПБ), Солов. 494/513.
8. *Максима Грека* сочинения. Рукопись 1660 г. ГПБ,
Солов. 495/514.
9. *Максима Грека* сочинения (Троицкое собрание). Ру-
копись XVII в. ГБЛ, ф. 304, Троиц. 200.
10. *Максима Грека* сочинения (Поморское собрание).
Рукопись перв. четв. XIX в. ГИМ, Хлуд. 74.
11. *Максима Грека* сочинения (Большаковское собра-
ние). Рукопись 1862 г. ГИМ, Хлуд. 75.
12. Толковая Псалтырь (перевод *Максима Грека*). Ру-
копись кон. XVI в. ГИМ, Синод. 71/156.
13. *Максим Грек.* Беседование о пользе грамматики. М.,
1782.
14. *Максим Грек.* Сочинения. Ч. 1—3. Казань, 1859—
1862.
15. *Максим Грек.* Сочинения в русском переводе. Ч. 1—
3. Троице-Сергиева лавра, 1910—1911.

* * *

16. *Абрамсон М. Л.* От Данте к Альберти. М., 1979.
17. *Августин Иппонийский.* Исповедь. Пер. с лат. М., 1914.
18. *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972.
19. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
20. *Алпатов М. А.* Русская историческая мысль и Западная Европа (XII—XVII вв.). М., 1973.
21. Антология мировой философии. Т. 1—4. М., 1969—1972.
22. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
23. *Белоброва О. А.* К вопросу об иконографии Максима Грека. — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (ТОДРЛ). Т. XV. М.—Л., 1958.
24. *Белокуров С. А.* О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1898.
25. *Борлош Ю.* Фома Аквинский. Пер. с польск. Изд. 2-е. М., 1975.
26. *Брюсова В. Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. — Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. М., 1977.
27. *Буланин Д. М.* Вологодский архиепископ Иона Думин и рукописная традиция сочинений Максима Грека. — Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980.
28. *Буланин Д. М.* Источники античных реминисценций в сочинениях Максима Грека. — ТОДРЛ. Т. XXXIII. Л., 1979.
29. *Буланин Д. М.* Лексикон Свиды в творчестве Максима Грека. — ТОДРЛ. Т. XXXIV. Л., 1979.
30. *Буркгардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. Пер. с нем. Т. 1—2. СПб., 1904—1906.
31. *Бычков В. В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977.
32. *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916.
33. *Виллари П.* Джироламо Савонарола и его время. Пер. с итал. Т. 1—2. СПб., 1913.
34. *Винтер Э.* Папство и царизм. Пер. с нем. М., 1964.

54. Иван Федоров — первопечатник. М.—Л., 1935.

55*. *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969.

56. *Иванов А. И.* Максим Грек и итальянское Возрождение. — Византийский временник (ВВ). Т. 33—35. М., 1972—1973.

57. *Иванов А. И.* Максим Грек и Савонарола.—ТОДРА. Т. XXIII. Л., 1968.

58. *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. Изд. 2-е. Киев, 1915.

59. *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. Пер. с греч. Т. I. СПб., 1913.

60. История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.

61. История философии в СССР, Т. 1. М., 1968.

62. *Иустин Философ.* Сочинения. Пер. с лат. М., 1862.

63. *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960.

64. *Казакова Н. А.* Максим Грек в советской историографии. — «Вопросы истории», 1973, № 5.

65. *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970.

66. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. VII. СПб., 1892.

67. *Карпов А.* Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877/78.

68. *Каштанов С. М.* Труды И. Денисова о Максиме Греке и его биографах. — ВВ. Т. 14. М., 1958.

69*. Кириллова книга. М., 1644.

70*. *Клибанов А. И.* К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека. — ВВ. Т. 14.

71*. *Клосс Б. М.* Максим Грек — переводчик повести Энеся Сильвия «Взятие Константинополя турками». — Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1974 г. М., 1975.

72. *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980.

73*. *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975.

74. *Ковтун Л. С.* Русская лексикография эпохи средневековья. М.—Л., 1963.

75. *Ковтун Л. С., Синицына Н. В., Фонкич Б. Л.* Максим Грек и славянская псалтырь. Сложение норм литературного языка в переводческой практике XVI в. — Восточнославянские языки. Источники для их изучения. М., 1973.

76. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. Изд. 2-е. М., 1972.

77. Корелин М. Ранний итальянский гуманизм и его историография. Изд. 2-е. Т. I—IV. СПб., 1914.
78. Курбского князя сочинения. Под ред. Г. З. Кунцевича. — Русская историческая библиотека. Т. XXXI. СПб., 1914.
79. Кусков В. В. История древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.
80. Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970.
81. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.
82. Лихачев Д. С. Текстология. На материале русской литературы X—XVII вв. М.—Л., 1962.
- 83*. (Лопарев Х.) Описание рукописей Общества любителей древней письменности. Ч. III. СПб., 1899.
84. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
85. Лукиан. Биография. Религия. Пер. с греч. М., 1915.
86. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979.
87. Максим Исповедник. Творения. Пер. с греч. Ч. I. Троице-Сергиева лавра, 1915.
88. Мещерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XV веков. Л., 1978.
- 89*. Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — Христианское чтение, 1909. Ч. II, № 8—9.
90. Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978.
91. Ориген. Творения. Пер. с греч. Вып. I. О началах. Казань, 1899.
92. Отрывок следственного дела о Иване Берсене и Федоре Жареном, с допросами старцу Максиму Греку и келейнику его Афанасию. — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук. Т. I. СПб., 1836.
93. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Ч. I. Одесса, 1871.
94. Повдьякова Н. И. Максим Грек — автор «Канона Параклиту». — Литература Древней Руси. Вып. 2. М., 1978.
95. Покровский Н. Н. Судные списки Максима Грека и Исаака Собакки. М., 1971.
96. Полное собрание русских летописей. Т. 1—35. СПб.—Л.—М., 1841—1980.

97. *Порфирий (Успенский)*. Восток христианский. История Афона. Ч. I—III. Киев, 1877.

98. *Преображенский И.* Нравственное состояние русского общества в XVI веке по сочинениям Максима Грека и современным ему памятникам. М., 1881.

99. *Пыпин А. Н.* Вопросы древнерусской письменности. II. Максим Грек и князь Курбский. — «Вестник Европы», 1894, № 7.

100. *Райков Б. Е.* Очерки по истории геллоцентрического мировоззрения в России. М.—Л., 1947.

101*. *Ржиза В. Ф.* Неизданные сочинения Максима Грека. — *Bizantinoslavica*, год. VI. Praha, 1935—1936.

102*. *Ржиза В. Ф.* Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист. — ТОДРЛ. Т. I. Л., 1934.

103. *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. — *Slavia*, год. XXXII, seš. 2. Praha, 1963.

104. *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893.

105. *Синайский А.* Краткое описание жизни и деятельности преподобного Максима Грека. Изд. 2-е. СПб., 1902.

106. *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977.

107. *Синицына Н. В.* Максим Грек и Савошарола. (О первом рукописном собрании сочинений Максима Грека). — Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972.

108*. *Синицына Н. В.* Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских монастырей (1518—1519 гг.). — ВВ. Т. 26. М., 1965.

109. *Синицына Н. В.* Рукописная традиция XVI—XVIII вв. собраний сочинений Максима Грека. — ТОДРЛ. Т. XXVI. Л., 1971.

110*. *Смотрицкий М.* Грамматика. М., 1648.

111. *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903.

112. *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.

113. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I—III. СПб., 1893—1903.

114*. (*Терещенко Г.*) О трудах Максима Грека. — Журнал Министерства народного просвещения, 1834, ч. III, № 8.

115. *Тихомиров М. И.* Русская культура X—XVIII вв. М., 1968.

116*. Толковая Псалтырь Афанасия Александрийского

(с др. сочинениями). Рукопись XVII—XVIII вв. ГИМ, Синод. 70/238.

117. *Голстой Л. Н.* В чем моя вера? — Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 23. М., 1957.

118. *Трахтенберг О. В.* Общественно-политическая мысль в России в XV—XVII вв. — Из истории русской философии. М., 1951.

119*. *Тропник* (с др. сочинениями). Рукопись XVII в. ГИМ, Увар. 1916/180.

120*. *Филарет (Гумилевский)*. Максим Грек. — Москвитянин, 1842, ч. VI, № 11.

121. *Философская энциклопедия*. Т. 1—5. М., 1960—1970.

122. *Философский словарь*. Сост. Г. Шмидт. Пер. с нем. М., 1961.

123. *Флетчер Д.* О государстве Русском, или Образ правления русского царя. Пер. с англ. СПб., 1906.

124. *Фонкич Б. А.* Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. М., 1977.

125. *Фонкич Б. А.* Две палеографические заметки к изданию актов Кастамонита, (Новые автографы Иоанна Евгеника и Максима Грека). — Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. М., 1979, № 4.

126. *Хабаров И. А.* Философские проблемы семиотики. М., 1978.

127. *Харлампий*. Житие преподобного отца нашего Максима Грека. СПб., 1886.

128*. *Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII веков*. Сост. Н. К. Гудзий. Изд. 8-е. М., 1973.

129. *Шашков А. Т.* Максим Грек и идеологическая борьба в России во второй половине XVII — начале XVIII в. — ТОДРЛ. Т. XXXIII.

130. *Шашков А. Т.* Поморский кодекс сочинений Максима Грека. — Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск, 1977.

131. *Шолом Ф. Я.* Иван Вишенский и Максим Грек. — Славянская филология. IV международный съезд славистов. М., 1958.

132*. *Щеглова С. А.* К истории изучения сочинений пр. Максима Грека. — Русский филологический вестник (Варшава) 1911, т. XI, № 3—4.

133. *Эйкен Г.* История и система средневекового миро-созерцания. Пер. с нем. СПб., 1907.

134*. *Ягич Н. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. — Исследования по русскому языку. Т. I. СПб., 1895.

135. Яковлева А. И. «Образ мира» в иконе «София Премудрость божия». — Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977.

* * *

136*. Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris — Louvain, 1943.

137. Denissoff E. Une biographie de Maxime le Grec par Kourbski. — *Orientalia christiana periodica* (Roma) 1954, vol. XX, N 1—2.

138. The Encyclopedia of Philosophy. Ed. P. Edwards. Vol. 1—8. New York — London, 1967.

139. Haney J. V. From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. München, 1973.

140. Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? Pfullingen, 1956.

141. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Her. von J. Ritter und K. Grunder. B. 1—4. Basel — Stuttgart, 1971—1976.

142. Jiménez A. N. Cuba fue conocida en Rusia desde 1530. — Cuba, La Habana, 1962, N 1.

143. Klostermann R. A. Maxim Grek in der Legende. — Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttgart, 1934, 3F.IV, Bd LIII, H. I/II.

144. Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur. 2 Aufl. München, 1897.

145. Mainka R. Zinovij von Otan'. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. Roma, 1961.

146. Maurer A. A. Medieval Philosophy. New York, 1962.

147. Maxime le Grec. — Grand dictionnaire universel du XIX-e siècle. Par P. Larousse. T. 10. Paris.

148. Olmsted H. A. I. Ivanov on Maksim Grek. — Problems of Attribution and Manuscript Study. — *Kritika*. Vol. VIII, N 1. Cambridge (Mass.), 1971.

149*. Palmieri A. Un'opera polemica di Massimo il Greco (XVI secolo) tradotta in latino da Giorgio Krijanitch. — Bessarione, Serie III. Vol. IX, Anno XVI, fasc. 119, 121, 122. Roma, 1912.

150. Patch H. R. The Goddess Fortuna in Medieval Literature. New York, 1967.

151. Philipp W. Russia's Position in Medieval Europe. — Russia. Essays in History and Literature. Ed. L. Legters. Leiden, 1972.

152. Schultze B. Maksim Grek als Theologe. — *Orientalia christiana analecta*. T. VII, N. 167. Roma, 1963.

153. Suidae Lexicon, Pars I—V. Ed. A. Adler. Lipsiae, 1928—1938.

154. *Vernadskij G., Lo Gatto E.* Massimo il Greco.— Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. T. XXII. Roma, 1934.

155. *Weiber E.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969.

156. *Papamichaēl Gr.* Maximos ho Graikos ho prōtos phōtistēs tōn Rōssōn. Athēnai, 1950.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава I. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО	14
1. В Италии и на Афоне	—
2. «Максим философ» в России	31
3. Судьба наследия	45
Глава II. ПРОСВЕЩЕНИЕ БРАТЬЕВ СВОИХ	59
1. Переводчик и комментатор	—
2. Полемист и обличитель невежества	70
3. Единство Логоса и Софии	81
Глава III. НРАВСТВЕННОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ БЫТИЯ	91
1. Что есть философия?	—
2. Корень зла — «сребролюбие»	101
3. Диалектика добра и зла	109
Глава IV. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИУМА	117
1. Критика «нестроений»	—
2. Идеал общественного устройства	129
3. Смысл истории	137
Глава V. ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ	144
1. Образ мироздания	—
2. Человек как микрокосм	151
3. Дух истины Параклит	157
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	169
ПРИЛОЖЕНИЕ	176
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	185
ЛИТЕРАТУРА	190

Г87 Громов М. Н.
Максим Грек. — М.: Мысль, 1983. —
199 с. — (Мыслители прошлого).
25 к.

Книга посвящена одному из видных деятелей отечественной и европейской культуры XVI в., оставившему обширное письменное наследие, мало изученное в философском отношении. На примере философских представлений Максима Грека автор знакомит со своеобразием древнерусского философского знания в целом.

В приложении даны отрывки из сочинений Максима Грека.

Г $\frac{0302010000-012}{004(01)-83}$ 38-83

ББК 87.3(2)
1ФС

ИБ № 1549

Михаил Николаевич Громов
МАКСИМ ГРЕК

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор В. Г. Сукач
Младший редактор К. К. Цатурова
Оформление художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесницкая
Технический редактор О. А. Барабанова
Корректор Ч. А. Скруль

Сдано в набор 27.05.82. Подписано в печать 24.11.82. Формат 70×90^{1/32}.
Бумага типографская № 1. Академическая гарнитура. Высокая печать.
Усл. печатных листов 7,31. Учетно-издательских листов 8,18. Усл. краско-
отт. 7,45. Тираж 50 000 экз. Заказ 1356. Цена 25 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
г. Калининград (обл.), ул. Карла Маркса, 18.