

**Учреждение Российской академии наук
Институт философии**

На правах рукописи

Коновалов Константин Владимирович

АНТРОПОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ МАКСИМА ГРЕКА

Специальность 09.00.03 — история философии

Автореферат
диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Москва 2011

Работа выполнена в ГОУ ВПО «Алтайский государственный
технический университет им. И. И. Ползунова»

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор
Инговатов В. Ю.

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Бычков В. В.;

доктор философских наук, профессор
Силантьева М. В.

Ведущая организация: Московский государственный универ-
ситет им. М. В. Ломоносова, кафедра
истории русской философии

Защита состоится «20» октября 2011 г. в __ часов на заседании Спе-
циализированного совета по истории философии (шифр Д. 002.015.04)
при Институте философии РАН по адресу: 119991, г. Москва, ул. Вол-
хонка, 14.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института филосо-
фии Российской академии наук.

Автореферат разослан «20» сентября 2011 г.

Учёный секретарь
Специализированного Совета,
доктор философских наук

Синеокая Ю. В.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования

В литературе, искусстве и средствах массовой информации уже немало сказано о кризисе современной техногенной цивилизации. Возникла даже некая мода в любом научном или научно-популярном издании обязательно упомянуть о кризисе. В чём можно быть твёрдо уверенным, так это в антропологическом кризисе, охватившем новейшую философскую мысль, на фоне накопленного колоссального культурного наследия. Философия оказывается не в силах ответить на насущные вопросы, неизменно сопровождающие существование человека: «Что есть человек?», «Каково его происхождение, откуда он?», «В чём его смысл?» И это при всём том, что сущность человека в своих основах остаётся той же.

Тем не менее, будет поспешным проповедовать тотальный пессимизм. Как свидетельствует исторический опыт, человек нередко находил решение насущных вопросов при обращении к традиции. Именно поэтому для современной философии будет актуальным обратиться к духовному наследию византийской цивилизации XIII—XV вв. — исихазму (от греч. ησυχία — безмолвие, покой), который оказался весьма востребован в кризисные годы Византийской империи. Антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека заслуживают пристального внимания, поскольку, как и вся исихастская традиция, обладая универсальностью, позволяют ответить на обозначенные выше вопросы и ценностно ориентировать человека. Обращение к ним представляется актуальным в настоящее время, так как к исходной универсальности пытаются вернуться современная антропология и гносеология.

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

В истории древнерусской философии не было, пожалуй, такой колоритной, уникальной и вместе с тем трагической личности, ещё при жизни получившей от современников-москвичей уважительное именованье «преподобный Максим Новый Исповедник» — в воспоминание о преподобном Максиме Исповеднике (580—662), выдающемся

теологе, осуществившем патристический синтез, претерпевшем страдания в борьбе с ересью монофелитства за свои строго ортодоксальные взгляды. Уникальность Максима Афонского заключается в том, что он причудливо соединил в себе византийские, ренессансные и древнерусские традиции. Авторитетный исследователь его жизни и творчества Н. В. Сеницына называет данное соединение «синтезом трёх культурных традиций», ибо «синтез — такое единство, из которого уже нельзя уже вычленить исходные элементы в первоначальном, чистом виде»¹. Мы бы продолжили и осмелились заявить, что ведущей, смыслообразующей компонентой этого синтеза является исихастская традиция, оказавшая большое влияние на культурные процессы не только Византии XIII—XV вв., но и ортодоксального мира в целом (Россия, Румыния, Сербия, Болгария, Грузия) на протяжении Средних и последующих веков. Вместе с тем, не раскрытой в различных аспектах остаётся тема «Максим Грек и исихазм» и это при том факте, что в лице древнерусского мыслителя наука обнаруживает яркого и последовательно представителя афонского исихазма, оставившего многочисленные письменные источники². Частично восполнить этот пробел и призвана настоящая работа.

¹ Сеницына Н.В. Гиперборец из Эллады, или Одиссея Максима Грека // Прометей: Ист.-биограф. альм. сер. «ЖЗЛ»: сост. Е. Бондарев. — М.: Мол. Гвардия, 1990.—Т.16: Тысячелетие русской книжности.—С.216—217.

² Литературное наследие Максима Грека, по подсчётам разных учёных, насчитывает от 150 (Н. В. Сеницына, Л. И. Журова) до 350 (А. И. Иванов, Д. М. Буланин), дошедших до нас оригинальных сочинений и переводов [Громов М.Н. Максим Грек. —М.: Мысль, 1983. —С. 48; Буланин Д. М. Максим Грек // СККДР: отв. ред. Д. С. Лихачёв. —Л.: Наука, Ленинград. отд-е, 1989. — Вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Ч. 2: Л—Я. —С. 92; Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции: В 2 ч.; Науч. ред. Н. Н. Покровский. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008. — Ч. 1. — С. 26]. Его творения весьма многогранны, различны по жанру (слова, сказания, речи, диалоги, послания, повести, письма, экзегеза, гимнография, эпитафии) и содержанию (догматические, аскетико-мистические, апологетико-публицистические, нравоучительные). Максим Ватопедский одним из первых писателей на Руси стал составлять собственные прижизненные собрания сочинений, которые с его авторской правкой сохранились в трёх видах — Иоасафавском, Хлудовском и Румянцевском [Журова Л. И. Указ. соч., с. 201]. «Опыт собрания писателями своих произведений был известен на Руси: "Просветитель" Иосифа Волоцкого, "Устав" Нила Сорского, "Соборник" митрополита Даниила и сборники Ермолая-Еразма» [Журова Л. И. Указ. соч., с. 201]

Степень разработанности проблемы

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

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

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

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

В 1943 г. в Париже, в трудах знаменитого Лувенского университета (*Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie*), на французском языке была издана книга русского католика И. В. Де-

нисова (1893—1971) «Максим Грек и Запад: К исследованию религиозно-философской мысли Михаила Триволиса» (Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. — Paris; Louvein, 1943), в которой автор, в результате длительных разысканий в итальянских, французских и афонских архивах, установил светское имя Максима Грека — Михаил Триволис, а также основные даты и сведения из его биографии. Весьма привлекательным, но до конца не аргументированным, выглядит тезис учёного о христианском гуманизме Максима и его связи с *Corpus Aegeragiticum* и Максимом Исповедником. Любопытно, что книга была написана в военное время во Франции, вдали от источников, находящихся в России, и даже при этом обстоятельстве она содержит множество важных открытий. Исследование И. В. Денисова ввело имя Максима Грека в круг научных интересов российских и западных учёных и послужило к выпуску новых работ, хотя научные исследования были и раньше в России.

В Риме на немецком языке был опубликовано исследование учёного иезуита Б. Шульце «Максим Грек как теолог» (Schultze B. Maksim Grek als Theologe.—Roma, 1963 // *Orientalia Christiana Analecta*. — №167), где атрибутировано множество трудов отцов Церкви, использованных Максимом Ватопедским. Кроме того, Афонец почему-то назван паламитом³. По всей видимости, Б. Шульце имеет в виду причастность Максима к исихазму, к которому он, и правда, принадлежал, но вот только к традиции афонского исихазма. К паламизму же, как варианту интерпретации исихазма, Максим, вероятно, относится настороженно.

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

Тему генетической связи Максима с исихазмом никто из учёных не поднимал и подробно не рассматривал. Г. В. Флоровский (1893—1979) в «Путях русского богословия» (Париж, 1937) впервые назвал Максима «византийским гуманистом», не указав при этом на исихастский характер гуманизма. Первым, кто назвал Максима представителем исихазма, является авторитетнейший исследователь, протопресви-

³ Утверждение о паламизме Максима Грека повторяется в книге Мешалкина В. В. Влияние Святой Горы Афон на монашеские традиции Восточной Европы. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009: «Паламистские идеи прп. Максима оказали большое влияние на митрополита Московского Макария».

тер И. Ф. Мейендорф (1926—1992). Это было сделано им вскользь в небольшой работе «Святой Григорий Палама и православная мистика» (1959) с причислением Афонца к лагерю нестяжателей-заволжцев. То же предпринял упомянутый нами выше Б. Шульце в книге, выпущенной в 1963 г. Крупнейший византолог С. Рансимен (Steven Runciman) (1903—2000) в работе «Великая Церковь в пленении» (1968) тоже обращает внимание на личность Максима, называя его «одним из греков, родившихся на Оттоманской территории и отправившихся для обучения на Запад». Позже наблюдение И. Ф. Мейендорфа повторит ведущий российский учёный В. В. Бычков в своей монографии «Малая история византийской эстетики» (Киев, 1991).

В дальнейшем большинство исследований, посвящённых философским воззрениям Максима Грека, в силу ряда идеологических причин выходили на Западе. В России до 90-х годов XX в. большинство работ, даже если они и касались некоторых аспектов философско-теологического творчества преподобного, выходили под обложкой филологических изысканий либо изучения разного рода идеологий (нестяжательства и прочего). В плане последнего советская историография пошла путём, проторенным Г. П. Федотовым (1886—1951), который увидел в Афонце лишь нестяжателя, обличавшего «внешнее, обрядоверческое направление русского благочестия»⁴. Однако, как показывают новейшие исследования А. И. Плигузова («Полемика в Русской Церкви»), проблема нестяжательства на Руси должна быть рассмотрена намного глубже⁵.

В России были изданы работы: А. И. Иванова «Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография» (Л., 1969), а также цикл его статей в ежегодниках «Византийский временник» и «Богословские труды»⁶; Сеницыной Н. В. «Максим Грек в России» (М., 1977). Работы А. И. Иванова и Н. В. Сеницыной, помимо филологической проблематики изучения сочинений Максима Грека, содержат ряд ценных атрибуций из произведений античной философии и восточной патристики, а также в них рассматриваются некоторые его философско-теологические идеи.

⁴ Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. / Сост., примеч. С. С. Бычков. — М.: Мартис, 2000. — Т. 8: Святые Древней Руси. — С. 243.

⁵ См.: Плигузов А. И. Полемика в русской Церкви первой трети XVI столетия. — М.: Индрик, 2002. — 424 с.

⁶ В этих публикациях А. И. Иванов попытался рассмотреть «неоплатонизм Максима Грека» и провести параллель между Михаилом Триволисом и Джироламо Савонаролой. Эту попытку ранее предпринимали некоторые дореволюционные учёные (А. Митякин), а также И. В. Денисов.

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

После публикации в 1983 году книги М. Н. Громова крупных исследований в виде монографий, посвящённых изучению философских воззрений Максима, не издавалось. Вышел лишь ряд статей⁷, из которых перечислим только работы, касающиеся антропологических и гносеологических воззрений ватопедского монаха: И. Р. Паславский «Идейно-философское наследие Максима Грека и его традиции на Украине в XVI—XVII вв.» (1986); В. А. Никитин «Богословские воззрения преподобного Максима Грека» (1989) (уважаемый автор во многом зависит от работ И. В. Денисова и Б. Шульце); Н. В. Синеицына «Гипербореец из Эллады, или Одиссея Максима Грека» (1990); А. Ю. Григоренко «Максим Грек: знание и вера» (1993); Е. Дорогов «Из написанного о Максиме Греке (Михаиле Триволисе)» (1992); А. И. Клибанов «Московская академия» Максима Грека и споры о «самовластии» человека» (1996). Идейную связь между творчеством Максима Грека и Джироламо Савонаролой, вслед за А. И. Ивановым, пытается обнаружить в своём предисловии к биографии Савонаролы В. П. Гайдук⁸. Гипотезу о преобладающем влиянии Савонаролы на взгляды Михаила Триволиса аргументированно подверг сомнению в 1896 г. А. И. Колесов в сочинении «Преподобный Максим Грек. Его жизнь и труды»⁹.

После 2000 г. произошёл настоящий всплеск интереса к наследию Максима Грека: публикуется ряд статей, защищаются диссертации, имя

⁷ Отметим также главу, посвящённую Максиму, в монографии Д. Д. Оболенского (1918—2001) «Шесть византийских портретов» (Six Byzantine Portraits. — Oxford, 1988). См. в русском издании: Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. — М.: Янус-К, 1998. — С. 546—561.

⁸ Гайдук В. [П.] Предисловие // Ченти Т. С. Джироламо Савонарола. Монах, который потряс Флоренцию. Джироламо Савонарола. Молитвы из темницы. — М.: Изд-во ФБМК, 1998. — С.3—18.

⁹ Протоколы заседаний совета Московской Духовной Академии за 1895 год // Богословский вестник. — 1896. — №2, отд. V. — С. 137—139.

афонского монаха всё чаще звучит на научных конференциях¹⁰. Однако, большинство вышедших за этот период работ посвящены филологическим проблемам¹¹. Исключение составляют следующие работы.

В совместном труде с В. В. Мильковым «Идейные течения древнерусской мысли» (СПб., 2001) М. Н. Громов говорит о Максиме то, чего не мог сказать в 1983 г. в силу известных идеологических факторов. Особую ценность в составе этой работы имеет статья М. Н. Громова, посвящённая древнерусскому исихазму («Русский исихазм: вербальный и невербальный аспекты»). В 2002 г. в Московской Духовной Академии защищена кандидатская диссертация Вл. Шаропова «Богословские воззрения преподобного Максима Грека» (Сергиев Посад, 2002)¹². В 2003 г. вышла статья Т. В. Чумаковой «Роль монастырской культуры в становлении антропологических воззрений в древнерусской мысли: Нил Сорский и Максим Грек»¹³, в которой исследовательница обращает внимание на связь древнерусского мыслителя с исихазмом. Однако, в чём именно выразилось влияние исихазма на творчество Афонца, на его антропологические и гносеологические взгляды, так и осталось не выясненным. Антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека затрагиваются в диссертационном исследовании О. Б. Ионайтис «Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии» (Екатеринбург, 2003). О. Ю. Ламаки-

¹⁰ Так, на состоявшейся 1—4 октября 2006 г. в Москве Международной научно-богословской конференции «Россия—Афон: тысячелетие духовного единства», отдельная секция была посвящена Максиму Греку. По итогам конференции издан сборник докладов (Международная научно-богословская конференция «Россия—Афон: тысячелетие духовного единства». Москва. 1—4 октября 2006 г. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2008).

¹¹ В их числе — диссертация Л. И. Журовой «Литературное наследие Максима Грека: автор и текст» (Новосибирск, 2005) и её же монография «Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции: Часть 1. В 2 ч.; Науч. ред. Н. Н. Покровский» (Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008), диссертация В.Ю. Крутецкого «Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века» (М., 2006), статьи Н.М. Olmsted, О. Straknov, Т. Я. Морозовой, А. И. Юрченко, М. Баракки-Баваньоли, И. И. Шевченко, Б.Л. Фонкича, П. Бутковича, А.Т. Шашкова, Е.К. Ромодановской, Г.А. Елисеева, Г.А. Казимовой и других авторов

¹² Ради полноты картины укажем также дипломную работу священника Климаш О. Преподобный Максим Грек. Его жизнь, творения и учение. — Минск: Минская ДС, 1999.

¹³ Чумакова Т. В. Роль монастырской культуры в становлении антропологических представлений в древнерусской мысли: Нил Сорский и Максим Грек // Философский век: альманах. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. — Вып.24:История философии как философия. Ч.1. —С.205—211.

на выделяет отдельный параграф «Максим Грек» в своём диссертационном исследовании «Платонизм в древнерусской религиозно-философской мысли» (СПб., 2004). В 2004 защищена диссертация Ю. Н. Кабанкова «Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания» (Владивосток), а в 2007 г. вышла в свет его книга «Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек» (Владивосток). В диссертации М. И. Юдиной «Политико-правовое учение Максима Грека. Дис. ... канд. юрид. наук» (СПб., 2004) мало говорится об антропологических и гносеологических воззрениях Максима. Особое внимание личности Максима уделено евразийцем А. В. Ивановым в коллективном историософском труде «Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации» (Барнаул, 2006)¹⁴. В 2008 г. в серии «ЖЗЛ» вышла в свет научно-популярная биография Максима Грека, написанная Н. В. Синицыной — добротная книга, аккумулирующая в себе итоги многолетних работ автора. Из новейших публикаций также особо выделим статью М. Н. Громова «Философско-антропологические воззрения Максима Грека»¹⁵ и его же монографию «Образы философов в Древней Руси» (М., 2010), в которой афонскому монаху посвящено несколько страниц.

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

В качестве первоисточника послужило издание сочинений Максима Грека на церковно-славянском, а также переводы с церковно-славянского на русский язык, выполненные послушником Моисеем, Д. М. Буланиным и М. Н. Грозовым. Кроме того, привлечены сочинения, напечатанные в различных изданиях. Основным изданием для нас стал перевод творений Максима Грека на русский язык, выполненный в 1910—1911 годах послушником Моисеем. Будучи переводом творений Максима Грека, изданных в Казанской Духовной Академии на славянском языке в 1894—1897 (Сочинения преподобного Максима

¹⁴ Иванов А. В., Фотиева И. В., Шишин М. Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации.—Барнаул: Изд-во АГТУ им. И.И. Ползунова; Изд-во Фонда «Алтай — XXI век», 2006. — С. 330—352.

¹⁵ Громов М.Н. Философско-антропологические воззрения Максима Грека // Вестник славянских культур.— М.: ГАСК, 2010. — №3 (XVII). — С.21—36.

Грека. —Казань, 1859—1862. —Ч.1—3), как не критическое издание, данный перевод не лишён недостатков. Тем не менее, он выполнен достаточно грамотно и в передаче специфической религиозно-философской терминологии представляется наиболее аутентичным.

В 2006 г. в издательстве Троице-Сергиевой Лавры вышло переиздание 1-го тома духовно-нравственных сочинений Максима Грека в русском переводе 1910 года. Данное переиздание содержит ряд ценных атрибуций цитат отцов Церкви в творениях афонского монаха, а также некоторые текстологические коррективы.

Важной вехой в изучении творчества древнерусского мыслителя стал выход первого тома критического издания — Максим Грек «Сочинения» (М., 2008), проекты которого существовали с начала 90-х годов XX в. В данном издании в хронологической последовательности публикуются известные и ранее неизвестные сочинения Максима. Хронологико-кодированный принцип издания позволяет читателю проследить эволюцию взглядов афонского монаха.

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

Для полноты охвата темы исследования необходимым стало обращение к текстам-первоисточникам восточной, западной и древнерусской патристики. Верным руководством в море патристических текстов является Lampe G. W. H. «A Patristic Greek Lexicon» (Oxford, 1961), в котором разъясняется греческая патристическая лексика вплоть до Феодора Студита (759—826).

В данной работе предполагается, опираясь на уже имеющийся исследовательский материал, расширить и углубить познания в изучении антропологических и гносеологических воззрений Максима Грека.

Методологические основания исследования

В диссертационном исследовании используется метод историко-философской реконструкции. Реконструкция воззрений Максима основана на его оригинальных сочинениях и сохранившихся переводах. Необходимой частью процедуры реконструкции является метод герменевтики суждений Афонца по значимым для исследования вопросам, базирующаяся на прочтении соответствующих текстов. Исследование философского наследия Максима предполагает обязательное обращение к исторической ретроспективе. Этим фактом оправдано наше обращение к текстам патристики, античной и средневековой философии. Методологически значимыми для диссертационного исследования являются теоретические идеи по антропологии и гносеологии

исихазма, а также христианской традиции в целом, представленные в трудах И. Ф. Мейендорфа, епископа Каллиста (Уэра), Р. Бультмана, Х. Яннараса, В. В. Бычкова и М. Н. Громова.

Объектом диссертационного исследования является религиозно-философское наследие Максима Грека.

Предметом исследования выступают антропологические и гносеологические воззрения Максима.

Цель и задачи исследования

Цель диссертационного исследования заключается в реконструировании антропологических и гносеологических воззрений Максима Грека, проанализированных и осмысленных как с точки зрения их собственной значимости, так и в аспекте взаимосвязи с предшествующей им исихастской традицией.

Поставленная цель достигается посредством решения следующих исследовательских задач:

1. Выявить связь философско-религиозного наследия Максима Ватопедского с исихазмом;

2. Дать систематическое описание антропологических воззрений Максима;

3. Раскрыть гносеологические воззрения афонского монаха;

4. Показать специфику антропологических и гносеологических воззрений Максима Грека в перспективе их дальнейшего научно-философского исследования.

Гипотеза исследования. Антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека могут быть раскрыты на основании принципов холизма и апофатизма, сформулированных в восточной христианской традиции. Данный принцип в значительной мере дополняет и расширяет историко-философские представления о наследии древнерусского мыслителя, а также может способствовать расширению знаний современного человека об основах духовно-ценностного бытия и о принципах постижения мира.

Научная новизна исследования.

Научная новизна работы определяется следующим:

1. Систематизированы и проанализированы антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека в связи с исихазмом.

2. Расширен и интерпретирован круг возможных источников, оказавших влияние на антропологические и гносеологические воззрения Максима.

3. Обозначена степень аутентичности концепции Максима доктрине исихазма.

4. Дана историко-философская концептуализация взглядов Максима Афонского с учётом влияния на него и рецепции представителей античной, византийской и средневековой европейской философии.

5. Выработаны общие философско-методологические принципы изучения философско-религиозного наследия Максима в контексте взаимодействия её с традицией исихазма.

Положения, выносимые на защиту

1. Определена специфика антропологических и гносеологических воззрений Максима Грека, обусловленных тем, что древнерусский мыслитель придерживался афонской редакции исихазма.

2. Специфика исихазма нашла своё теоретическое и практическое выражение в воззрениях Максима Грека на проблему свободы воли человека, в концептах кардиогносии и «прилога», в частной эсхатологии, в «книжной справе», а также в реабилитации тела и телесного.

3. Апофазис как главный принцип гносеологических воззрений Максима Грека раскрывается в концепции о свободе воли человека. Антропологические и гносеологические воззрения Максима построены на личностном отношении человека к Абсолюту.

4. Воззрения Максима Грека о сакральном экстазе есть, базирующийся на личностном отношении, трансперсональный опыт восхождения к Первоначалу. Экстаз как специфичное трансперсональное состояние занимает в гносеологических воззрениях древнерусского мыслителя важное место.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Данную работу можно использовать для историко-философских исследований древнерусской и византийской мысли, посвящённых изучению традиции исихазма, монашества, аскетизма и средневековой культуры. Материалы диссертации могут быть полезны при разработке курсов по следующим дисциплинам: религиозная антропология, философская антропология, психология религии, история философии, византология и история русской философии.

Апробация работы. Результаты диссертационного исследования были представлены на Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции «Человек: философская рефлексия» (г. Барнаул, 2006 г.), на Межрегиональной научно-практической конференции «Образование и религия в поликультурном обществе: региональный аспект» (г. Барнаул, 21 сентября 2010 г.) и на IV давньоруські історико-філософські читання пам'яті В. С. Горського «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» (Украина, г. Полтава, 9—10 июня 2011 г.). Материалы диссертации обсуждались на кафедре философии Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова (г. Барнаул) и на секторе истории русской фило-

софии Института философии Российской академии наук (г. Москва). По материалам диссертации соискателем подготовлен интернет-сайт (www.maksimthegreek.blogspot.com), посвященный жизни и творчеству Максима Грека.

Структура диссертации. Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, разбитых на семь параграфов, заключения и библиографического списка. Общий объём составляет сто семьдесят девять страниц, список использованной литературы включает двести девяносто семь наименований.

Основное содержание работы

Во **«Введении»** обосновывается актуальность выбранной темы исследования, устанавливается степень её разработанности, формулируются объект, предмет, цель и задачи работы. Приводятся методологические основания исследования, раскрывается его научная новизна и положения, выносимые на защиту. Сообщаются сведения о практической значимости и об апробации.

В **первой главе «Антропологические воззрения Максима Грека»** описаны жизнь и творчество Максима, рассматриваются антропологические воззрения афонского монаха в контексте средневековой византийской и европейской философской традиции. В **первом параграфе «Биография, истоки творчества и круг чтения Михаила Триволиса»** приводятся основные факты биографии древнерусского мыслителя, а также делается попытка расширить круг гипотетических факторов, серьёзно повлиявших на его творчество. В этой связи особое внимание уделяется связи Максима с афонской исихастской традицией, оказавшей, по мнению диссертанта, решающее значение. В Ватопедском монастыре Максиму довелось общаться с великими духовными отцами того времени: Феофилом Мироточивым, Макарием Папагeоргопулосом, преподобномучеником Иаковым (ум. 1519), протом Святой горы, иеромонахом Гавриилом, протом Симеоном, Дионисием Олимпийским. Современные исследователи, в частности, архимандрит Ефрем (Кутсу), особо подчёркивают духовную связь между Максимом Ватопедского с патриархом Нифонтом II (ум. 1508), оказавшим заметное влияние на культурную жизнь Святой горы в начале XVI века. В перспективе дальнейших научных изысканий представляется актуальным изучение влияния Нифонта на становление Максима как духовного сына.

В круге чтения Афонца, как и для большинства грамотных христиан, на первом месте стоит Библия, которую он часто цитирует по памяти. Максим высоко оценивает труды Иоанна Дамаскина (ок. 675—ок. 753). «Источник знания» Иоанна Дамаскина оказал заметное влияние

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

Известны Максиму труды Сократа, Аристотеля, Джироламо Савонаролы, Исидора Севильского («Этимология»), Иустина Философа (ок. 165), Оригена, Дидима (ок. 313—398), Евсевия Памфила (ок. 263—340), Иоанна Хризостома, Григория Назианзина, Василия Великого, Афанасия Александрийского (ок. 298—373), Кирилла Александрийского (376—444), Августина Блаженного, Григория Синаита, Иоанна Синайского, пресвитера Исихия (ум. 432), Козьмы Индикоплевста (сер. VI в.), Никиты Стифата, Фотия (ок. 820—891), патриарха Константинопольского (857—867 и 877—886), Матфея Властаря (ум. ок. 1360), Альберта Великого (1193—1280), Фомы Аквинского, «Лексикон Суда» (Σοῦδα, Σοῦδας), «Апофтегмы», а также произведения античной литературы (Гомера, Менандра, Гесиода, Фукидида и других). Говорить о влиянии на взгляды Максима «Диоптры» Филиппа Монотропа (XI в.) автору представляется преждевременным. На самом деле диалог, как жанр, получил широкое распространение в древнехристианской литературе. Известны, например, беседы души с телом, либо ума с душой различных авторов, из которых наиболее популярны «Советы ума своей душе» Марка Подвижника (V в.). Можно также предположить влияние сочинения Платона «Пир» на «Беседу ума к душе» Максима. При характеристике в целом философско-религиозного наследия Максима, отмечается фрагментарность гносеологических и антропологических воззрений, равно как и всего комплекса теолого-философских идей, отсутствие чёткой и стройной системы напоподобие «Сумм» западноевропейского схоластического богословия, а также специальных трактатов. Максим Грек почти целиком принадлежит к вос-

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

точно-христианской традиции, главной особенностью которой можно считать то, что в ней, в отличие от западной средневековой мысли, чрезвычайно сложно вычлнить философский аспект¹⁷.

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

Чем обусловлена кажущаяся «нетворческость» Афонца? В первую очередь, жанром, сочинения Максима Грека — это прежде всего слова, имеющие публицистическую направленность, написанные на злобу дня. Во-вторых, как уже было сказано выше, отсутствие целью построения системы обусловлено самим характером византийской философии. В истории византийской философии при всём желании мы никак не обнаружим какой-нибудь стройной систематизированной доктрины. Так, к примеру, у крупнейшего теолога Григория Паламы «учение никоим образом не изложено им систематически». Философия понимается как опытное знание. На Руси же афонскому монаху пришлось выступать, как об этом писали многие исследователи (М. Н. Громов, Н. В. Синицына), по многочисленным животрепещущим вопросам, которые были непосредственно связаны с существованием человека, а не с какой-то отвлечённой, спекулятивной метафизикой. В этой связи методологически оправдан хронологически-кодикологический принцип размещения материала в новейшем, 2008 года, критическом издании творений Святогорца. Такой подход позволяет проследить постепенную эволюцию его взглядов.

Диссертант приходит к выводу о том, что философско-религиозное наследие Максима имеет генетическую связь с афонской редакцией исихазма, нежели с паламизмом. У Максима мы не встретим ни одного упоминания ни о паламистских спорах, ни о судебных процессах над философами-анипаламитами. Либо, возможно, Афонец предпочитал не касаться наследия Григория Паламы, зная, что оно уже известно просвещённому древнерусскому читателю, либо паламизм вызывал у Мак-

¹⁷ Беневич Г. И. Введение // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. — М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. — Т.1. — С. 6.

сима некоторую осторожность¹⁸. Как отмечает авторитетный исследователь исихазма А. Ригго, многие видные деятели исихастского движения не были сторонниками Григория Паламы либо занимали неопределённую или нейтральную позицию в паламистских спорах¹⁹. Подобная ситуация прослеживается и у некоторых других древнерусских средневековых авторов. Так, митрополит Киевский Киприан, хотя и имел полную возможность ознакомиться с «паламистским» исихазмом, сам придерживался более древней формы исихазма, так что в его деятельности почти не прослеживается следов исихастских споров²⁰. Древнерусскому читателю XIV—XV вв., по указанию Г. М. Прохорова, вне всяких сомнений были доступны переводы Чина православия, а также сочинений Давида Дисипата (ум. 1347), из которых он мог почерпнуть необходимые сведения о сути полемики²¹. Учёный В. В. Мильков в обстоятельном коллективном труде «История русской философии» на примере анализа сочинений Нила Сорского приходит к выводу, что «древнерусские идеологи уединённой молитвенной аскезы так и не восприняли идеи Григория Паламы об обожении»²². Поэтому автор не соглашается с тезисом Б. Шульце о паламистском характере теологии Максима²³.

¹⁸ На методологическую непоследовательность и логическую противоречивость доктрины Григория Паламы о божественных энергиях в указывали в своё время как его современники (Григорий Акиндин), так и новейшие исследователи (Р. Уильямс, В. В. Биbihин (1938—2004)). См.: Уильямс Р. Философские основы паламизма // Церковь и время. — 2001. — №2(15). — С.246—276; Биbihин В. В. Энергия. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — С.136—152. Весьма интересно в этом плане новейшее исследование Чорноморець Ю. «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія» (Киев: Дух и Літера, 2010. — 568 с.).

¹⁹ Бирюков Д.С. Св. Григорий Палама // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2-х т.: под ред. С.С. Неретиной; сост. С.С. Неретиной, Л.В. Бурлака. — СПб.: РХГИ, 2002. — Т. 2. — С. 449.

²⁰ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.).—Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода; перевод А. В. Назаренко, под редакцией К. К. Аментьева. — СПб.: Византинороссика, 1996. — С. 258.

²¹ Прохоров Г. М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий...». Древняя Русь как историко-культурный феномен. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. — С. 160—161.

²² Мильков В. В. Философские идеи в культуре Древней Руси // История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. —М.: Республ. изд-во, 2001. —С. 35—36.

²³ Schultze V. Maksim Grek als Theologe. — Roma, 1963. (Orientalia Christiana Analecta). — № 167. —S. 186.

Не менее сложным, диссертант полагает говорить, и о филиации идей западноевропейской средневековой философии и древнерусской мысли в антропологических и гносеологических воззрениях афонского монаха. Этим фактом обусловлен некий минимализм философского контекста Западной Европы и Древней Руси в предпринятой автором попытке концептуальной реконструкции философских взглядов Максима (Триволиса). Можно утверждать об обратном — огромном влиянии идей афонского монаха на древнерусскую литературу. Тем не менее, вопрос нельзя считать закрытым и данная лакуна, как надеется диссертант, будет восполнена в последующих публикациях.

Далее диссертант, акцентируя внимание на приверженности Максима Грека исихастской традиции, выделяет те особенности, которые интересны в плане дальнейшего исследования его антропологических и гносеологических воззрений:

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

2) Исихазм пытается минимизировать возможность субъективации и признаёт апофатический путь гносеологии. Трансперсональная практика исихазма, берущая начало из положения об абсолютной трансцендентности Первоначала и из фотодосии, постулирует и стимулирует без-образность совершения молитвы, а также критическое отношение к собственному и чужому мнению.

3) В то же время исихазм довольно психологичен и экзистенциально напряжён, его доктрина построена на важных экзистенциалах. Именно исихазм обратил внимание на интенциональный мир человека, на его чувства, переживания, тревоги и страхи.

4) В качестве гаранта отсутствия субъективации исихазм обращается к церковной традиции²⁴.

5) Сознательное отношение к чужому мнению²⁵ даёт жизнь критической текстологии в исихазме: так появляются критические пере-

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

воды в болгарской и сербской письменности, а также теория Нила (Майкова) Сорского о том, что «писания бо многа, но не вся божественна суть» (Послание Гурию Тушину).

6) Для эсхатологии исихазма характерно радостное ожидание наступления Царства Божия, которое аскет способен узреть уже в земной жизни внутри собственного сердца. Отсюда следует оптимистичное переживание бытия.

7) Религиозная толерантность. Если в самом начале своего пребывания на Руси Максим Афонский призывал сжигать еретиков, то к концу жизни его взгляды претерпели трансформацию. Известна также терпимость Нила Сорского по отношению к гетеродоксам.

Во втором параграфе **«Проблема человека в христианской религиозной традиции»** рассматриваются базовые общие и частные антропологические концепты, принятые в христианской традиции.

С позиции религиозной философии, человек не есть автономное существо. Как у существа теоцентрического, природа его иконична, потому и познание обусловлено этой иконичностью. Человек рассматривается динамически: он не был сотворён совершенным и завершённым. Это несовершенство, незавершённость, промежуточность предполагает свободное синергийное соучастие человека. С другой стороны, человечество в лице Адама претерпело метафизическое падение, однако оно было искуплено, спасено Иисусом и призвано к синергийному соучастию в собственном спасении. Последнее предполагает собой специфическую трансперсональную практику, основательно и глубоко осмысленную до мельчайших психологических нюансов в исихазме. Смысл человеческого существования, согласно Максиму Ватопедскому, объясняется его соотнесённостью с трансцендентным Первоначалом. Поэтому вопрос познания есть, в первую очередь, вопрос гносиса Абсолюта, Первосубстанции.

Максим Философ исходит из традиционного для христианской культуры библейского повествования (Быт. 1:26) о сотворении Богом человека по образу и по подобию Своему. Нельзя с полной убеждёностью сказать был ли Максим Грек дихотомистом или трихотомистом. Он высказывает одновременно и те и другие мысли: «человек, состоящий из души и тела»; в другом же месте выделяет отдельно как «ум», так и «душу». Внутреннего противоречия между дихотомизмом и трихотомизмом у Максима Грека нет, так как дихотомизм выделяет

²⁵ К. Ф. Радченко (1872—1908), слегка преувеличивая, говорит об исихазме как своеобразном «индивидуализме в сфере религиозной жизни» (Радченко К. Ф. К истории философско-религиозного движения в Византии и Болгарии XIV в. — Львов, 1902. — С. 343).

одновременно ум, разум как высшую часть души. Можно предположить, что Максим, следуя Григорию Нисскому, всё-таки, склоняется к трихотомическому пониманию человеческой природы, «естества». Присутствие в каждом человеческом индивиде образа Божия позволяет Максиму прийти к выводу о холизме человечества вне зависимости гендерной, расовой или конфессиональной принадлежности. Мысль Афонца о том, что всякий человек несёт в себе образ Божий звучит по-гуманистически космополитично. В дальнейшем, будучи на Руси, он приходит к выводу о необходимости социальной справедливости, в чём несомненно сказывается влияние исихазма (Николай Кавасила), а также европейского Ренессанса.

Идея богоподобия позволяет заявить Максиму о человеке как венце природы и конечном смысле космогонии. Также в сочинениях афонского монаха встречается древнее представление о человеке как микрокосме, уходящее глубоко корнями в античную философию Демокрита, Гераклита, Анаксагора, стоиков и прежде всего — Платона. Тем не менее, в концепцию микрокосма патристикой вносится новое понимание. Благодаря трихотомии, видящей в структуре человеческой личности отражение Бога как Абсолютной Личности, причастность Ей. Если в античной философии человек рассматривался лишь как частица Космоса, как микрокосм, то христианская теология усиленно разрабатывает концепцию ипостаси, приобретающую в Средневековье важное идеологическое и социальное значение, ибо с ипостасью тесным образом связана тема свободы воли человека.

В дифференциации Максимом понятий «ум» и «рассудок» можно сделать наблюдение того, что в концепте «ум» очень чётко выражена мысль о том, что быть человеком значит быть Я, являющимся субъектом своей воли и действия. Поэтому тема свободы воли человека, поднятая Афонцем в антиастрологической полемике, является ключевой, связующей в его антропологических воззрениях. Во-первых, самовластие, согласно Максиму, есть атрибут ума. Во-вторых, воля человека, по мысли Афонца, может свободно ориентироваться и на доброе, и на злое. Самое интересное наблюдение, сделанное исихастами, а вслед за ними и Максимом, то, что воля может осуществляться бессознательно, не проникая в сферу сознания, и невозможно избежать всех помыслов, проходящих в сознание из вне. Здесь-то и должен проявить себя ум как высшая духовная субстанция в человеке. Таким образом, инновационным оказалось то, что воля стала связываться и соотноситься с волей человека, а не с какими-либо космическими силами или природными явлениями. В-третьих, Афонца настаивает на синергизме божественной (божественной благодати) и человеческой воли, в котором воля божественная асимметрична (первична) по отношению к человеческой.

Человек понимается исихазмом холистически. Он есть единство души и тела. Тело, как то следует из сочинений Максима, не есть нечто внешнее, примыкающее к собственной душе человека, некая темница души. Исихазм, обращаясь к Новому Завету (Флп. 3:20—21), совершает революционный поворот в понимании человеческого тела и вытесняет представление о теле как темнице души. Подобный взгляд в исихазме на проблему соматического, который И. Ф. Мейендорф справедливо характеризует как христианский материализм, мы вправе назвать реабилитацией тела. Таким образом в исихазме оказывается преодолен неоплатонический антропологический дуализм, проникший в христианскую религиозную философию.

В третьем параграфе «Кардиогносия в трансперсональном опыте человека» речь идёт о понятии «сердца» с вытекающей из него концепцией кардиогносии, которая занимает центральное место в антропологических и гносеологических воззрениях Максима Ватопедского.

Термин «сердце» неоднократно встречается в сочинениях Афонца фрагментарно и без какого-либо намёка на схоластическую систематичность. В связи с обнаружением умного начала в душе, для философии становится важным вопрос о его локализации. Как полагает диссертант, исихазм, а вслед за ним и Максим Грек, решил вопрос о том, какую роль выполняет сердце в трансперсональном опыте человека. С этой целью исихазм соединил воедино пневматологию и эсхатологию в доктрине кардиогносии и нозтической молитвы, предполагающей интраверсию. Кардиогносия весьма органично вписывается в предпринимаемую исихастами реабилитацию соматического.

Далее диссертант обращает внимание на то, что концептом кардиогносии неразрывно связано фундаментальное антропологическое понятие «совести». Термин «совесть» включает в себя две стороны: как гносеологическую в плане самопознания, так и нравственно-этическую. В греческом, как и во многих европейских языках, понятия «сознание» и «совесть» выражаются одним и тем же словом, потому там, где Максим Афонский говорит «познаем самих себя» и подобное, это следует понимать как о-сознаем себя, то есть как сознание.

Совесть есть субъективное знание индивида о своём собственном поведении и отношении к нему. По словам Р. Бультмана, это знание «не только включает интенцию..., но знание, которое, рефлекслируя и вынося суждение», акцентирует внимание «на этой интенции собственного ума»²⁶. Совесть есть знание о собственном поведении по отношению к существующему этическому императиву.

²⁶ Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем. —М.: РОССПЭН, 2004. —С. 81.

Императив базируется в трансцендентном, которое понимается Максимом, как и всяким глубоко религиозным человеком, аксиоматично. «Я» индивида, как поясняет Р. Бультман, — это «всегда как моё "Я", которое становится "Я" в результате того, что "Я" каждый раз беру на себя ответственность», не зависимо от суждения окружающего социума, за свою жизнь, имеющую своим началом трансцендентный Источник²⁷.

В четвёртом параграфе «**Частная эсхатология в антропологическом аспекте**» исследуются в контексте исихастской традиции ключевые эсхатологические концепты Максима Грека, связанные с его антропологическими воззрениями.

В истории христианской мысли принято выделять две трактовки рая: символическую и материалистическую. Символическое толкование рая характерно для александрийской школы начиная с Филона и Оригена до исихаста Каллиста Ангеликуда. Материалистического, буквального понимания рая придерживается антиохийская теологическая школа, во многом этим обязанная античной философии и архаической мифологии.

Исихазм предлагает синтезирующую или нейтральную трактовку рая. Данная экзегеза оригинальна и в то же время учитывает опыт предшествующей традиции. Связано это с тем, что для исихастов, как и для христиан начала XX в., парусия Иисуса есть наступившая реальность. Такое понимание сближает раннехристианскую эсхатологию с эсхатологией исихазма. Эсхатологическое напряжение первых христиан оказалось со времён Византийской империи забытым в институциональной официальной ортодоксии. Что привело в итоге к генезису двух диаметрально противоположных линии эсхатологии: радостное, восторженное раннехристианское ожидание парусии Христа во славе и в собственное воскресение уступило с X в. в Западной Европе образу Страшного суда. Так возникло два типа эсхатологии: 1) «футуристическая эсхатология» (эсхатология будущего), связанная с апокалиптическими ожиданиями; 2) «реализованная эсхатология», утверждающая, что с Иисусом Христом уже пришло Царствие Божие.

Исихазм пронёс в своих недрах радостное эсхатологическое настроение первых христиан, внеся, благодаря доктрине о нетварных энергиях, герменевтически новое понимание Царства Божия как уже свершившегося события. С теофанией Иисуса была явлена благодать по отношению к роду человеческому и Царство Божие уже здесь, сейчас наступило. Оно не там, где-то за пределами эмпирического существования и не в будущей ожидаемой истории. Царство Божие внутри нас есть (Лк. 17:20—21).

²⁷ Там же. — С. 83.

Максим Грек придерживается синтезирующей экзегезы рая и склонен к эсхатологическому оптимизму исихазма. В качестве примера, диссертант обращается к анализу эсхатологической ситуации конца XV—начала XVI веков на территории Руси и Западной Европы, характеризующейся как «век тревоги». Поэтому диссертант видит в Максимовой «книжной справе», помимо собственно филологического смысла, смысл философский. Максим обозначает иное понимание темпоральности: Царство Божие уже наступило и длится в настоящем; благодаря фотодосии человек причастен славе будущего века. Эсхатологическое деяние уже совершается в судьбе отдельного человека. Кроме того, диссертант обращает внимание на следующие инновационные черты текстологической критики Максима: а) Афонец традиционно использует пословный принцип перевода, но в то же время он обращается к тем принципам перевода, которые затем озвучил Мартин Лютер; б) в переводе сакральных текстов афонский монах, не отказываясь полностью от греческих грамматических образцов, сторонником которых он является, старается сблизить книжный язык с разговорным; в) экзегеза Максима предполагает определённую долю рационализма. Например, феномен глоссалалий афонский монах в зависимости от смысловой конструкции понимает и в буквальном смысле, как некую экстатическую речь, и как владение каким-либо иностранным языком.

Далее диссертант указывает на гипотетические источники переводческой практики Максима Грека и его критического отношения к тексту. Во-первых, можно указать на переводческую практику итальянского гуманизма, которая была связана у учёным греком Мануилом Хрисолором, обучавшего в конце XIV в. греческому языку итальянских гуманистов. С середины XV—XVI вв. в Европе происходит расцвет текстологической критики, которая была инициирована филологическими штудиями западноевропейских гуманистов, началом книгопечатания (около 1450 г.), а также поисками аутентичного христианства. Во-вторых, это византийский исихазм. Афонская школа исихазма одной из первых стала текстологически работать с первоисточниками и критически делать с них списки. Более того, переписывание понималось ими как часть трансперсональной практики и аскезы. В дальнейшем афонский исихазм оказал влияние на «филолого-аскетические школы» Нила Сорского и Паисия Величковского, а также Тырновскую (Болгария) и Ресавскую (Сербия) школы.

Вторая глава «Гносеологические воззрения Максима Грека» призвана поставить Максима в контекст его интеллектуальной традиции. Для этого в ней приведён анализ рефлексии над гносеологической проблематикой преимущественно в исихастской традиции. Смысловым ядром главы является её второй и третий параграфы.

Первый параграф «Проблема генезиса зла и его преодоления» посвящён описанию ситуации, возникшей, согласно мифологеме (Быт. 3:1—24), в результате некоей космической драмы, когда смысл человеческого существования, заключающийся в познании Первоначала, оказался отвергнутым и перечёркнутым, а также рассмотрению стратегии преодоления ситуации.

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

В понимании первородного греха человека как личного события Максим следует восточной ортодоксальной традиции, предпочитая выделять волевой аспект в данном вопросе и говоря о грехе как о личном событии. Далее диссертант, исследуя вопрос генезиса страсти в понимании афонского монаха, приходит к наблюдению, что в связи с введением в оборот исихазмом концепта «прилог», приобретшего в ортодоксальной религиозной философии особый статус, происходит рационализация, а также смещение акцента на волевой аспект; грешить или не грешить выбирает разум.

Во втором параграфе «Апофазис как главный принцип иррациональной гносеологии» рассматривается основное положение гносеологических воззрений Максима Грека.

Подлинное знание о своей ситуации, а также возможность познания Первоначала, согласно Максиму Афонскому, равно как и всему патристическому наследию, стали доступными человеку благодаря теофании Иисуса.

Ветхозаветное понимание «познания», как приобщения и обладания, несёт в себе личностное отношение. Антропология и гносеология Нового Завета построена на личностном отношении человека и Абсолюта. Причём христианская керигма, подчёркивает всю значимость концепта Бога как Личности, выраженной в виде догмата теофании — итоге многовековой тринитарной полемики. Благодаря событию, что Иисус есть совершенный человек и Бог, гносис перешёл из категории потенциального в актуальное. Бог открылся человеку как Личность в естестве человека. Согласно Максиму, открылось личностное общение с Первопричиной в ипостаси Иисуса Христа. Однако, даже с теофанией сущность Бога так и остаётся трансцендентной.

Отсюда метод гносеологии Максима Грека, а также исихазма в целом, может быть определён как апофатизм отношения, который апофатичен в силу трансцендентности Объекта познания. Вывод, который скрыт за покровом мифа, заключается в отказе от собственной воли, от каких-либо гарантий, от полагания на самого себя, а также в принятии решения в пользу Бога, но не мира. В обрамлении ортодоксальной концепции синергии на первое место выходит волевой аспект.

В этой связи, затрагивая агатологию Максима Грека, диссертант обращается к рассмотрению феномена «веры» как фундаментального сущностного элемента апофатического познания. Согласно Святогорцу, вера открывает путь к апофазе и настаивает на личностном отношении субъектов познания. Абсолют начинается пониматься мистиком не как интеллектуальная конструкция²⁸. В апофатике принятие веры, как ведущего гносеологического принципа, позволяет избежать приписывания предикатов сущего Абсолютному бытию. Это становится возможным благодаря тому, что догматически вера привязана к христологии, а именно к теофании Христа. Ортодоксальное понимание веры как свободы, как отказ от субъективизма и от обусловленности, противоположно западноевропейскому схоластическому пониманию апофатизма сущности, берущему своё начало от Аристотеля. Однако, существует опасность того, что отрицание объективированного знания и познание Первоначала только через веру может привести к абсолютизированной вере протестантизма. Этого возможно избежать в процедуре соотнесения персонального опыта с соборным опытом Церкви и в последующей его верификации. В качестве примера, можно обратить внимание на предлагаемые Афонцем критерии аутентичности нарративных источников.

В третьем параграфе «Экстаз как трансперсональное состояние» разбирается предельное выражение трансперсонального опыта, сопутствующего процессу познания.

Опираясь на оригинальные тексты Максима Грека, диссертант реконструирует мистический путь в понимании древнерусского мыслителя в виде следующих этапов: 1) катарсис как главная цель аскетики, в результате которого достигается состояние апатии; 2) онтологическое («естественное, природное») видение, или созерцание логосов творения; 3) метафизическое видение, или Боговидение. Максим подчёркивает антиномию: Бог абсолютно трансцендентен, пребывает в «тайнственном мраке» неведения, познать Его сущность невозможно (что даже серафимы покрывают «зрительную силу»); Бог имманентен миру в своих

²⁸ Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. — М.: Центр по изучению религий, 1992. — С. 42, 55.

энергиях, «силах» и в них человеку возможно Его познать. (Хотя, как уже ранее заметил диссертант, Максим предпочитает не затрагивать теоретическую сторону темы божественных энергий). Экстаз собственно и есть путь апофатической теологии. Максим Грек, вслед за Псевдо-Дионисием Ареопагитом, Григорием Нисским, Григорием Назианзином и Максимом Исповедником, выделяет в экстазе как трансперсональном состоянии ряд следующих феноменов: а) выход ума из «телесного помышления», но не из тела; б) «изумление»; в) «восхищение»; г) созерцание «светоявлений», озарение «светодаяниями». Сакральный экстаз, понимания Максима, как и всей исихастской традиции, есть иступление в любви. В чём же тогда заключается отличие в понимании экстаза у исихастов от его неоплатонической интерпретации? Разница в том, что экстаз понимается исихазмом как экстатическое отношение, которое возможно там, где встречаются личности. Таким образом, экстаз в понимании Максима Грека не есть экстаз неоплатоников и *Corpus Areopagiticum*, ибо в нём присутствует личностное отношение, соотнесённое с практикой.

В «**Заключении**» подводятся итоги диссертационного исследования, формулируются теоретические и практические выводы.

Основные результаты диссертационного исследования отражены в следующих публикациях.

Публикации в ведущих рецензируемых научных журналах:

1. Коновалов К. В. Ум как познающая субстанция в философско-теологическом наследии Максима Триволиса и традиция византийского исихазма // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». — 2007. — №5. — С. 57—61.

2. Коновалов К. В. Познание как личностное отношение в философско-гносеологических воззрениях Максима Грека // Вестник славянских культур. — 2011. — №3.

Публикации в других научных изданиях:

3. Коновалов К. В. Антропологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса) // Востоковедные исследования на Алтае: сб. науч. ст. — Барнаул: Изд-во «Азбука», 2004. — Вып. IV. — С. 210—219.

4. Коновалов К. В. Экстаз как трансперсональное состояние в контексте поствизантийского исихазма Максима Грека // Философские дескрипты: сб. ст. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. — Вып. 4. — С. 274—287.

5. Коновалов К. В. Ум как познающая субстанция в философско-теологическом наследии Максима Триволиса // Человек: философская рефлексия: материалы Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции / отв. ред. О. Л. Сытых, Л. М. Управительева. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006. — Вып. 1. — С. 202—203.

6. Коновалов К. В. Антропология исихазма в творчестве Максима Грека (Михаила Триволоиса) // *Философия, методология, история знаний: труды Сибирского института знанияведения* / отв. ред. Е. В. Ушакова, Ю. И. Колюжов. — Барнаул—М.: Изд-во Алт. ун-та, 2007. — Вып.5. — С. 207—212.

7. Коновалов К. В. Проблема свободы воли человека в этическом варианте теодицеи Максима Грека // *Философские дескрипты: сб. ст.* — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2007. — Вып. 6. — С.52—58.

8. Коновалов К. В. «Книжная справа» Максима Грека как вариант исихастской демифологизации // *Философские дескрипты: сб. ст.* — Барнаул: Азбука, 2010. — Вып. 9. — С. 46—50.

9. Коновалов К. В. Кардиогнозия в философско-религиозном наследии Максима Грека // *Духовность современного образования и религия: сб. науч. ст. / под ред. С. А. Ан.* — Барнаул: АлтГПА, 2011. — С.208—210.

Подписано в печать 8.09.2011 г. Формат 60x84 1/16.

Усл. печ. л. 1,5. Тираж 100 экз. Заказ 240.

Типография Алтайского государственного университета:
656049, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66.