

**ПОЗНАНИЕ КАК ЛИЧНОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ
В ФИЛОСОФСКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ
МАКСИМА ГРЕКА**

К. В. Коновалов

Гносеологические воззрения Максима тесным образом связаны с его антропологией¹. Не вдаваясь углублённо в специфику всего комплекса гносеологических воззрений Максима Грека, остановимся лишь на принципиально важных аспектах, рассмотрев, как и каким образом возможно познание абсолютно трансцендентного Первоначала, какие пути предлагает афонский монах в решении данного вопроса.

Возможность познания Первоначала и феосиса, являющихся смыслом человеческого существования, согласно следующему в данном вопросе патристической традиции Максиму Греку, стало доступным человеку благодаря теофании Иисуса. Это событие истолковывается им мифологически с обильным привлечением наследия античной философии, в первую очередь неоплатонизма, но с характерной для исихазма ревизией воззрений неоплатоников. Смысл теофании и искупительной жертвы Иисуса, утверждает Максим Святогорец, «не только для того, чтобы показать, какую изначала имел Он безмерную любовь к человеческому роду, но и для того, чтобы пресущественное Божество, Которое по существу Своему совсем неприступно и невидимо, соделать для преподобных Своих видимым в человеческом образе и этим доставить им особенное веселие, которое они имеют почерпать от зренья Господа своего, сияющего им непрестанно испускаемыми от божественного и присносущного света молниями (ср. с «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. — К. К.)...»² С позиции религиозной философии это означает, что онтологически трансцендентное Первоначало претерпело кеносис и стало причастно человеческой природе³. Итак, познание связано с Христом, и наступает оно благодаря Его парусии. Благодаря парусии и кеносису второй Ипостаси Пресвятой Троицы «настал не вечерний светлейший свет непогрешительного боговедения, когда *воссияло разумное Солнце правды* (Мал. 4: 2) и распространился по всей вселенной и просветил её»⁴; «...наша Премудрость (София) — Христос, ибо Им мы получили познание о Боге и всегда научаемся разумению неизглаженных тайн о Боге <...> Также познали и прочее неистошимое сокровище учений таинственного богословия, которым Он тайно научает нас различными евангельскими притчами и гаданиями»⁵.

В ответе на вопрос: «Каким образом становится возможным познание трансцендентного?» — Максим больше говорит об апофазе личностного отношения, чем развивает, в отличие от паламизма, тему божественных энергий, хотя темы эти между собой тесным образом связаны. В то же время концепция апофазы как личностного отношения, как кажется, позволяет избежать методологической непоследовательности и логической противоречивости доктрины Григория Паламы о божественных энергиях, на которые в своё время указывали как его современники (Григорий Акиндин), так и новейшие исследователи (Р. Уильямс)⁶.

В связи с введением концепта личности христианской религиозной философией догмат о теофании «позволяет по-иному взглянуть на человека и опять-таки переосмыслить ряд принципов древнегреческого мышления. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность. Отношение человека к Творцу совсем иное, чем отношение платоников к Единому; личный Бог предполагает личное же к Нему отношение. А отсюда — изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность»⁷.

Характерно то, что уже 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 христианское вероучение подчёркивает всю значимость концепта Бога как Личности, выраженной в виде догмата теофании, — итоге многовековой тринитарной полемики. Благодаря тому, что Иисус есть совершенный человек и Бог, гносис перешёл из категории потенциального в актуальное. Бог открылся человеку как Личность в естестве человека. Открылось личностное общение с Первопричиной в ипостаси Иисуса Христа. В познании Бога «речь идёт не об опыте удостоверения объекта, а об опыте личного отношения как факта встречи личностной познавательной энергии человека (его соотносительной рациональности) с личностным логосом божественных Энергий»⁸. Однако даже с теофанией сущность Бога так и остаётся абсолютно трансцендентной.

Отсюда метод гносеологии Максима Грека, следующего традиции поствизантийского исихазма, может быть определён как *апофатизм отношения*. Он апофатичен в силу трансцендентности Объекта познания. По мысли современного греческого философа Х. Яннараса, апофатизм предполагает познание как опытное отношение: «Мы подразумеваем присущую человеческому субъекту способность познавать действительность с помощью универсальной способности схватывать, то есть познавать её через взаимодействие большого количества факторов, обуславливающих факт познания (например, ощущения, мышления, суждения, воображения, абстрагирования, редукции, эмоций, эмоциональной и интеллектуальной интуиции и т.д.). Такое познавательное отношение, будучи действительно выполнено, сохраняет не только многосторонность познавательных способностей субъекта, но также инаковость каждого субъективного подхода к познанию и свободу этого подхода, исключаящую в отношении его любую заданность»⁹. Главный вывод, который скрыт за покровом мифа, заключается в отказе от собственной воли, от каких-либо гарантий, от полагания на самого себя, а также в принятии решения в пользу Бога, но не мира. В обрамлении ортодоксальной концепции синергии на первое место выходит волевой аспект. «Таким образом, — приходит к выводу греческий учёный, — апофатизм как решительное отречение от попыток удостоверить знание с помощью рассудочных определений есть такая теоретико-познавательная позиция, которая ведёт к онтологии личности, то есть к осмыслению субъекта и объекта как полнотой независимых от какой бы то ни было априорной необходимости»¹⁰.

Чтобы передать всю важность понимания апофатизма как личностного отношения, Максим, со ссылкой на «Этимологию» Исидора Севильского (ок. 560–636), в слове «О птице неясити» евхаристически осмысливает широко распространённый в патристике образ неясити (пеликана) для изображения спасительной жертвы Иисуса Христа: «Птица эта служит образом Христа Бога нашего; умерщвлённые птенцы её означают нас, язычников, умерщвлённых ядом злоначального змия, а змий означает диавола, уязвившего нас; биение в перси и кровь истёкшая служит образом страстей Христовых и Его животворящей Крови, чем мы верующие исцелились и ожили, по пророческому слову, которое говорит: *язвою Его мы вси исцелехом* (Ис. 53: 5)»¹¹.

Этот древний образ пришёл в христианскую символику из античных легенд. В изложении римского учёного Плиния Старшего (23–79 г. н. э.) пеликан спасает своих птенцов от смерти, кормя их собственной кровью и плотью. Уже в III в. образ пеликана входит в христианское искусство и письменность, становясь устойчивым символом Христа, отдавшего Свою Плоть и Кровь для спасения человечества¹². Как пишет профессор Афинского университета Н. Василиадис, «Христос Своей крестной смертью оживотворяет всех нас, людей. Прекраснейшая Похвала второй статьи Чина погребения Тела Господня использует живой и символический образ пеликана, чтобы выразить эту великую истину: “Якоже неясить уязвлен в ребра Твоя, Слове, отроки Твоя умершии оживил еси, искапав животныя им токи” (Триодь Постная. Великая Суббота утра. Похвалы, статья 2)»¹³.

Помимо образа пеликана, Максим прибегает также к распространённой в патристике метафоре «Солнце правды»: «Христос — Свет, пришедший в мир, именуемый в Священном Писании *«Солнцем правды»* (Мал. 4: 2), Который приносящими лучами евангельского Боговедения и узаконения озарил всю вселенную»¹⁴. Иисус Христос есть «Свет мысленный, Который *просвещает всякого человека, грядущего в мир*, как Сам о Себе говорит: *Аз свет в мир приидох* (Иоан. 12: 36), и опять: *Аз есмь свет миру, и ходяй во Мне не имать ходити во тме, но имать свет животный* (Иоан. 8: 12)... Христос — Свет, пришедши в мир, именуемый в Священном Писании *Солнцем правды*, Который приносящими лучами евангельского боговедения и узаконения озарил всю вселенную»¹⁵. Максим Афонец, вероятно, придерживается соотношения и терминологии Ареопагитик (О небесной иерархии. I, 2), говоря об «умном Солнце правды». В слове «О правде и милости» Максим Грек говорит о необходимости просвещения Солнцем Правды для василевса: «Благолепным украшением для неба днём служит это самое светлое солнце, которое ежедневно проходит по нему и освещает всю подсолнечную; ночью же украшением для него служит луна, когда находится в полноте своей. Для благочестивого же царя благолепным украшением и светлым венцом для царской его главы служит Самое незаходимое Солнце правды — Иисус Христос, Который постоянно просвещает и освящает царский ум и душу лучами милости и всякой правды и кротости...»¹⁶.

В апофазе личностного отношения формообразующим гносеологическим принципом выступает вера, верифицируемая практикой. «Вера есть основание всех вообще добродетелей. От веры рождается страх <Божий>, а от сего —

исполнение заповедей, чрез которое ум наполняется Божественной любовью», — пишет Максим¹⁷. В другом месте он парафразирует «Слова подвижнические» (Слово 1) Исаака Сирина (VII в.), говоря: «Всякого блага начало есть вера в Бога, а всякого зла последнее зло есть неверие»¹⁸.

Максиму глубоко чужда методология Аристотеля, а также дискурс схоластической теологии: «Латинское мудрование, правильное же, пустословие, а не богословие, вчера и в недавнее время получило начало, будучи изобретено людьми, хвалящимися внешней мудростью и аристотелевым хитрословием, а не Святым Духом руководящимися»¹⁹. Поэтому его больше интересуют вопросы этики и экзистенциальная проблематика, нежели вопросы логики. В этом Афонец более близок восточным отцам церкви, а также гуманистам Ренессанса, которых, помимо политики и поэтики, также волновала этика. В университетах средневековой Европы господствовал Аристотель, на этот факт указывает сам Максим, и это вызывает у него отторжение. Ватопедскому монаху ближе опыт неграмотных апостолов, пошедших вслед за Иисусом, и отцов церкви, которые «оплевали языческие науки». Максим предпочитает не рассуждать о Боге, не вдаваться в бессмысленные, на его взгляд, теологические схоластические дискуссии, не исследовать природу Первоначала, но жить Богом, жить в Боге. «Лучший богослов не тот, чьё представление обширнее, а кто образовал в себе более полное подобие или оттенок Истины. Говорить о Боге — великое дело, но гораздо больше — очищать себя для Бога» (Григорий Назианзин. Сл. 32, 12–13), — повторяет слова Григория Богослова Максим. Поэтому литературное наследие древнерусского мыслителя представлено не длинными теологическими рассуждениями, сентенциями, в изобилии присутствующими в схоластических трактатах, но нравственными поучениями, словами, содержащими попытку ответа на конкретные вопросы существования человека.

Разум, но не *вообще*, в силу своей испорченности не может претендовать на адекватное познание Истины. Ему остаётся созерцать лишь материальную природу. Потому так резко Максим Грек критикует католическую схоластику за несанкционированное, как он полагает, использование рассудка в познании трансцендентных «тайнств веры» и отдаёт приоритет опытному богопознанию.

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

Вера, пишет в другом месте Максим Грек, служит основанием добродетелей и чистоты жизни. За этим следует пришествие Святого Параклита и озарение «присносущного света», который вводит Царство Божие²⁰. Вера непосредственно связана с разумом, но не основывается на нём²¹, поэтому она выступает как важный гносеологический принцип: «Вера <...> наша есть откровение Божественных тайнств <...> и есть достояние Самого Сущего, свет и живот...»²² Если рассудком познаётся эмпи-

рический мир, то верой познаётся трансцендентное, «божественные таинства (мистерии. — К. К.)». Поэтому таинства веры «превосходят всякое постижение учёных мудрецов, будучи крепко отовсюду ограждены и запечатаны для них нерушимыми печатями полного неведения. Ибо, как сходя на землю, Он (Иисус Христос. — К. К.) закрыл способ Своего схождения мраком неведения, так и, восходя опять от земли на высоту небесную, *положи тьму закров свой*, как сказано (Пс. 17: 12)»²³.

Согласно Максиму Греку, вера открывает путь к апофазе, благодаря ей становится возможным личностное отношение субъектов познания. Абсолют начинает пониматься и переживаться мистиком не как интеллектуальная конструкция. Как утверждает афонский монах, это становится возможным благодаря тому, что догматически вера привязана к христологии, а именно к теофании Христа: «Вера наша утверждается не на людях и не на ангелах, а на Самом Спасителе Христе»²⁴. «В покорности веры, соответствующей интенции вести, достигается то участие в её жизни, в котором слушатель (как ей соразмерный слушатель) призван и способен понять эту весть через понимание самого себя. Сколь бы тщательно ни изучали Новый Завет как историческую и филологическую память, его понимание есть экзистенциальный акт. Это единственная форма, в какой может осуществиться подлинное понимание новозаветного текста», — объясняет эту ситуацию Р. Бультман (1884–1976)²⁵.

Распространённое в научной литературе определение концепта «апофатизм» не может передать его глубокий смысл. Однако, как кажется, этот вопрос удачно раскрывается Х. Яннарасом: «Апофатизм личности означает следующее: мы исходим из того факта, что наше существование и обрётённое нами знание (способ бытия и способ познания) суть оригинальные события отношений. Причём отношение не исчерпывается констатациями ума, но представляет собой универсальное экзистенциальное событие, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия, а именно: в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания»²⁶. Ортодоксальное понимание веры как попытки преодоления субъективизма и обусловленности противоположно западному схоластическому пониманию апофатизма сущности, имеющему свои истоки от философии Аристотеля.

Таким образом, «вера» есть фундаментальный сущностный элемент апофатического познания. Однако существует опасность того, что отрицание объективированного знания и познание Первоначала только через веру может привести к абсолютизированной вере протестантизма. «Вера абсолютизируется как строго субъективная возможность “познать Бога”; конкретнее — как психологическое эмоциональное участие в таинстве Креста и страстей»²⁷. Этого возможно избежать в процедуре соотнесения персонального опыта с соборным опытом Церкви и в последующей его верификации. В качестве примера обратим внимание на предлагаемые Афонцем критерии аутентичности и каноничности письменных источников. Итак, для Максима Грека характерно понимание познания Абсолюта как апофатического отношения, что отличается от западноевропейской онтологии сущности, а также от метафизических спекуляций паламизма.

-
- ¹ Об антропологических взглядах Максима см.: *Громов М. Н.* Философско-антропологические воззрения Максима Грека // *Вестник славянских культур.* 2010. № 3 (XVII). С. 21–36.
- ² *Максим Грек*, прп. Творения: Репринт. воспроизв. изд.— Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: В 3 ч. 1910–1911. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. Ч. 2: Догматико-полемические сочинения. С. 16–17.
- ³ *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос: пер. с греч. М.: РОССПЭН, 2005. С. 45.
- ⁴ *Максим Грек*, прп. Творения... Ч. 2. С. 78.
- ⁵ Там же. Ч. 1: Житие прп. Максима Грека. Нравоучительные сочинения. С. 175.
- ⁶ См.: *Уильямс Р.* Философские основы паламизма // *Церковь и время.* 2001. № 2 (15). С. 246–276; *Чорноморець Ю.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схолярія. Киев: Дух и Літера, 2010.
- ⁷ Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Под. ред П. П. Гайденоко, В. В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 354–355.
- ⁸ *Яннарас Х.* Избранное ... С. 65.
- ⁹ Там же. С. 51–52.
- ¹⁰ Там же. С. 52.
- ¹¹ *Максим Грек*, прп. Творения... Ч. 3: Разные сочинения. С. 181–182.
- ¹² *Ромодановская В. А.* О названии сочинения Максима Грека «Сказание о птице неясныи» // Международная научно-богословская конференция «Россия – Афон: тысячелетие духовного единства». Москва. 1–4 октября 2006 г. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 314–319.
- ¹³ *Василиадис Н.* Таинство смерти: монография. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 147–148.
- ¹⁴ *Максим Грек*, прп. Творения... Ч. 2. С. 60.
- ¹⁵ Там же. С. 60.
- ¹⁶ Там же. Ч. 3. С. 156–157.
- ¹⁷ Там же. Ч. 1. С. 96.
- ¹⁸ Там же. С. 38–39.
- ¹⁹ Там же. Ч. 2. С. 204.
- ²⁰ Там же. Ч. 1. С. 94–95.
- ²¹ Там же. С. 40.
- ²² Там же. С. 276.
- ²³ Там же. С. 276.
- ²⁴ Там же. Ч. 2. С. 205.
- ²⁵ *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 665.
- ²⁶ *Яннарас Х.* Избранное... С. 17.
- ²⁷ Там же. С. 18.