

### § 3. Исихазм и московское нестяжательство

1. Падение Киевской Руси (1242) было predeterminedено удельной раздробленностью Руси. Церковь, направлявшаяся политикой Константинополя, поддержала это раздробление, не предвидя того, что и сама окажется жертвой ордынского завоевания. Однако она быстро сумела найти общий язык с ордынскими ханами и, пользуясь дарованными ими «ярлыками», принялась с усердием молиться за своих новых покровителей.

Так, в ярлыке хана Узбека, данном митрополиту Петру (1313), сказано: «Да никто же не обидит на Руси соборную церковь митрополита Петра, и его людей и церковных его; да никто же взимает ни стяжаний, ни имений, ни людей. А знает Петр митрополит в правду, и право судит, и управляет люди своя в правду, в чем-нибудь: и в разбои, и в поличном, и в татьбе, и во всяких делах ведает сам Петр митрополит един, или кому прикажет... Да не вступаются в церковное и митрополитиче никто же, занеже то Божие все суть; а кто вступится, а наш ярлык и наше слово переслушает, тот есть повинен Богу, и гнев на себя от Него примет, а от нас казнь ему будет смертная»<sup>1</sup>. Церковь освобождалась от всяких даней и служб, чтобы могла «безо всякия голки» и «правым сердцем и правою мыслию» молиться Богу «за нас, и за наши жены, и за наши дети, и за наше племя»<sup>2</sup>. Аналогичные ярлыки получают и митрополиты Феогност и Алексей: первый от хана Джанибека, второй – от хана Бердибека, Все они занимали московскую святительскую кафедру с согласия Золотой Орды.

Но среди русского монашества сохранялась и тяга к Византии, особенно усилившаяся после поражения Орды в Куликовской битве (1380). Этому способствовало и начавшееся в Византии в середине XIV в. обновление православия, вызванное монашеским движением на Афоне. Идеологией движения становится *исихазм* – мистическое учение, которое в «келейной» форме существовало еще со времен Симеона Нового Богослова (XI в.). Специфику исихазма составляли, во-первых, начало индивидуальности, внесенное в практику богопознания, и, во-вторых, молитвенное призывание имени Иисуса («Иисусова молитва»). Это был шаг в сторону от чистой апофатики, свойственной греческой патристике. Исихасты признавали, что отрицательный путь больше приближается к Богу, чем положительное богословие, однако считали его также недостаточным, поскольку он

---

<sup>1</sup> Коваленский М.Н. Хрестоматия по русской истории. Т. 1. – М.; Пг., 1922. С. 113.

<sup>2</sup> Там же.

остается «отрешенным от существ», в том числе и от самого человека<sup>1</sup>.

а) Новая трактовка богословской апофатики была дана афонским монахом *Григорием Паламой* (1296–1359), обосновавшим учение о единстве умственно-телесного богопознания.

Рассуждая о значении телесного для богопознания, Палама опирался на слова апостола Павла о том, что «наши тела – храм живущего в нас Святого Духа» и что «мы – дом Бога» (*1 Кор.* 6; 19; *Евр.* 3; 6). Поэтому душа, на его взгляд, пользуется телом как орудием, вводя вовнутрь его одну из сильнейших своих способностей – ум. Вместилищем ума является сердце, ибо сказано: «Из сердца исходят помыслы» (*Мф.* 15; 19). Вселившись в «телесный дом», ум устанавливает «должный закон» для каждой из трех частей души: чувственной части определяет меру воздержания в восприятии внешних вещей; страстной части позволяет возвыситься до «наилучшего состояния», т. е. до любви; рассуждающей части придает «трезвение», с помощью которого из души изгоняется все, что мешает мысли стремиться к Богу. Вследствие этого душа получает возможность «прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией, конечно, не видя, но Бога в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, – видя»<sup>2</sup>. Данное видение, созерцаемое умом, есть не что иное, как божественный свет, или «нетварные энергии», которые изобильно и таинственно льются из Божьей сущности и через которые каждый может приобщиться к Богу, т. е. *обоживаться*, делаться знающим добро и зло. А значит, считает Палама, нельзя останавливаться на одном голом отрицании возможности познать Бога; ведь созерцание божественных энергий дается «сверхотрицания, потому что Бог выше не только знания, но и непознаваемости»<sup>3</sup>.

Согласно Паламе, видение божественного (фаворского) света вводит человека в соприкосновение с Богом, который остается совершенно трансцендентным, хотя и открывается ему. Этот процесс он изображает на примере св. Венедикта, основываясь на греческом варианте его жития: св. Венедикт «увидел весь мир как бы охваченным

---

<sup>1</sup> См.: *Мейендорф Иоанн.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е. – СПб., 1997. С. 279.

<sup>2</sup> *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. С. 62.

<sup>3</sup> Там же.

одним-единственным лучом этого умного солнца, хотя и он не видел сущность и меру того, что видел, а лишь ту меру, к которой смог сделаться чувствительным... Он не узнал, чем был этот свет по природе, но узнал, что он воистину существует, что он сверхъестественный и сверхсущностный, что он отличен от всех существ, что его бытие абсолютно и единственно и что он таинственным образом собирал в себе все существа»<sup>1</sup>.

Палама существенно расширяет пределы боговедения, отодвигая в более потаенные глубины души границы апофатики. Бог по-прежнему остается непознаваемым, однако душа, наделенная умом, может постигать Его действия, которые подобны сиянию, исходящему от солнца. Есть свет, но за светом не видно самого светила. Чтобы душа смогла охватиться этим сиянием, ум должен сам видеть «самого себя как бы светом и Божиим светом озариться»<sup>2</sup>. Свет ума сочетается со светом божественных энергий, и этим, с одной стороны, усиливается уверенность в безусловном знании Бога, а с другой – еще более возрастает сознание его величия и сущностной непостижимости.

б) В рамках схожей апофатики развивает свое учение о страстях души и другой видный афонский исихаст *Григорий Синаит* (кон. XIII – 1360). Он также считает, что ум через тело «взирает на Бога и от Него получает божественные разумения», однако, при этом подчеркивает: если он «очистится и придет в древнее достоинство»<sup>3</sup>, т. е. достигнет райского бесстрастия. В соответствии с этим убеждением Синаит со всей тщательностью исследует природу человеческих страстей, начало которых он ведет от «вещей», от наших мирских желаний и стремлений.

«Помыслы страстные представляют образы страстных вещей... Вещи сами по себе рождают простые помыслы (прилоги)... Страсти разно именуются... Одни страсти суть телесные, а другие душевные; иные страсти похоти, а другие страсти раздражения, и иные – мыслительные; и из них – иные страсти ума, и иные – рассуждения. Все они разносочетываются между собою, и друг на друга действуют, – и от того изменяются»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит по: *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 281.

<sup>2</sup> *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолствующих. – С. 67.

<sup>3</sup> *Григорий Синаит.* Главы о заповедях и догматах // *Добротолубие.* В 5 т. Т. 5. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 184.

<sup>4</sup> Там же. С. 191, 193.

Очиститься душе от страстей помогает такое «таинственное священнодействие ума», как безмолвие, которое как бы закрывает вход всяким внешним «прилогам» и направляет ум на созерцание невидимого и вечного.

«Есть восемь главных предметов созерцания: первый – Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущего, троичное единое и пресущественное Божество; второй – чин и стояние умных сил; третий – составление видимых вещей; четвертый – домостроительное снисхождение Слова; пятый – всеобщее воскресение; шестой – страшное второе Христово пришествие; седьмой – вечная мука; восьмой – Царствие Небесное. Четыре первые – прошедшие и совершившиеся, а четыре последние – будущие и еще не проявившиеся, ясно однакож созерцаемые и признаваемые стяжавшими благодатию полную чистоту ума»<sup>1</sup>.

Поскольку предметы созерцаний ума относятся либо к прошедшему, либо к будущему, то они во всех отношениях невидимы и составляют метафизику исихазма. Бог никогда не пребывает в настоящем; в реальном мире его заменяют сотворенные им вещи. Поэтому в настоящем «истинное боговедение и неложное познание вещей» суть тождества, раскрывающие «в чувстве умное Его (Бога. – *Авт.*) чувство»<sup>2</sup>. Нетрудно увидеть главное отличие богословия Синаита от богословия Паламы: первый оставляет за апофатикой все то, что находится за рамками настоящего, второй – укореняет ее в глубинах ума, представляя ее как знающее неведение. Но и тот, и другой одинаково сильно способствовали вкраплению *личностного* начала в боговедение, ослабляя патристические черты в византийской апофатической экзегезе.

Афонский исихазм формировал «стремление к харизматическому настроению»<sup>3</sup>, содействуя тем самым переходу от соборно-церковного сознания к индивидуально-личностному самосознанию. В этом смысле есть нечто родственное между ним и европейским протестантизмом, и не окажись Византия под властью магометантурок (1453), возможно, исихазм стал бы такой же почвой для широкого развития философии, как и протестантизм на Западе.

2. В Московскую Русь исихазм начинает проникать почти одновременно с его распространением в самой Византии. Одним из

---

<sup>1</sup> Там же. С. 213.

<sup>2</sup> Там же. С. 216, 217.

<sup>3</sup> *Киприан (Керн), архим.* Духовные предки святого Григория Паламы: Опыт мистической родословной // Богословская мысль. Вып. 4. – Париж, 1942. С. 111.

первых воспринял «мысленное солнце правды» Сергей Радонежский (XIV в.); вслед за ним и многие его ученики стремились приобщиться к «божественной сладости безмолвия». А один из них, Афанасий Высоцкий, даже побывал в Константинополе, желая пожить там «в молчании с святыми старцы». Влияние афонской мистики сказалось и на творчестве двух самых крупных деятелей той эпохи – иконописца Андрея Рублева и агиографа Епифания Премудрого. В гениальной «Троице» Рублева это выразилось в тончайшем высветлении фигур ангелов, придании им «интенсивных и светоносных звучаний»<sup>1</sup>. Исходящий от них божественный свет по своему существу есть нечто радостное и возвышающее; он пронизывает все окружающее, не оставляя места для дисгармонии и хаоса. Точно так же и Епифаний светоносным началом в человеке признает «душевный разум», который дается ему без каких-либо особых усилий с его стороны, просто как знак причастности к божественной благодати. Поэтому Епифаний со всей решительностью противопоставляет это «благодатное ведение» всякой мирской философии, всякой риторике.

Подлинный расцвет исихазма в Московской Руси ознаменовывается деятельностью *Нила Сорского* (1433–1508), «великого подвижника», «мужа силы духовной», как называл его Владимир Соловьев. «В воззрениях Нила Сорского, – писал исследователь его творчества В. И. Жмакин, – открываются для русской мысли начала новой деятельности, начала более свободного и разумного развития русского народа»<sup>2</sup>.

Нил Сорский происходил из рода бояр Майковых. В двадцатилетнем возрасте принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре с именем Нила (мирское прозвание его неизвестно). В 1458 г. отправился на Афон, где пробыл около десяти лет, упражняясь в искусстве «умного делания» и духовной аскезы. По возвращении на родину основал собственный скит на реке Соре, близ Кирилло-Белозерского монастыря, где и проводил время в уединении и молитвах. Похоронен там же, согласно завещанию, «с всяким бесчестием», т. е. без всякой пышности и церемоний. Наследие Нила Сорского сравнительно невелико и, помимо «Предания», «Устава» и «Молитвы», включает еще четыре послания к разным лицам.

---

<sup>1</sup> *Демина Н.А.* О связях Андрея Рублева и мастеров его круга с искусством и культурой Киевской и Владимиро-Суздальской Руси // Андрей Рублев и его эпоха. – М., 1971. С. 319.

<sup>2</sup> *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил и его сочинения. – М., 1881. С. 33.

Два события сыграли существеннейшую роль в жизни Нила Сорского: «новоявившаяся ересь» жидовствующих и церковный собор 1503 г.

Возникновение ереси жидовствующих было вызвано ожиданием «конца света», долженствовавшего наступить, согласно церковным пасхалиям, в 1492 г., когда исполнялись «седем тысяч лет» от сотворения мира. В Новгороде, а затем и в Москве появились вольнодумцы, которые стали утверждать, что вот уже и прореченное время прошло, «а второго пришествия Христова нет, – значит, творения отцов церкви ложны и следует их сжечь». На этом основании они отрицали «божественное предвечное Рождество Христа от Отца и издевались над Его вочеловечением ради нашего спасения», говоря, что «тот, которого христиане называют Христом Богом, – простой человек, а не Бог: он был распят иудеями и истлел в гробнице». Поэтому, утверждали еретики, «сейчас... следует придерживаться Моисеева закона»<sup>1</sup>. Отношение к жидовствующим послужило тем оселком, который подточил прежнее единство московского православия. В русском монашестве образовались две противоборствующие группировки: одна, возглавлявшаяся Геннадием Новгородским и Иосифом Волоцким, выступала с требованием их немедленной казни («Едино суть молитвою или оружием убивати еретика»), другая, поддержанная Нилом Сорским, выказывала терпимость и даже соглашалась на прощение еретиков, если они покаются и отвергнут свои «заблуждения».

Углублению раскола между этими группировками способствовал церковный собор 1503 г., на котором обсуждался вопрос о монастырской собственности. Иосиф Волоцкий, руководствуясь подложной статьей «Правил святых отец 165 на обидящих Божия Церкви», возникшей на славянской почве не позднее последней четверти XIV в., настаивал на недопустимости секуляризации монастырских имений. Он аргументировал это тем, что если у монастырей не будет собственности, то тогда в них не будет богатых постриженников, а следовательно, и не из кого будет выбирать святителей. Нил Сорский стоял за церковное нестяжание, и обязанностью иноков считал «рукоделие», т. е. содержание себя за счет личного труда.

В данном контексте находится и его критика украшения церквей: «Об украшении же церковном пишет Иоанн Златоуст: Если кто-то советуется с тобой, желая принести в церковь священные сосуды или какое-либо другое украшение, повели ему раздать нищим. Ибо никто,

---

<sup>1</sup> *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. – М., 1993. С. 24, 25.

сказал он, никогда за неукрашение церкви не был осужден... Потому и нам сосуды золотые и серебряные, даже и священные, не подобает иметь; также и прочие украшения излишни, но только необходимое для церкви можно приносить. Пахомий же Великий не хотел, чтобы и само церковное здание было украшено»<sup>1</sup>.

Эти свои идеи и довел Нил Сорский до сведения церковного собора, заявив, «чтоб у монастырей сел не было, а жили бы черныцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»<sup>2</sup>. Иосифляне обвинили «нестяжателей» (так стали называть после церковного собора сторонников Нила Сорского) в попустительстве еретикам и окончательно порвали с ними церковное общение. После смерти «великого старца» многие из них подверглись всевозможным «утеснениям» и вынуждены были бежать в Заволжье или Литву.

Будучи сторонником исихазма, Нил Сорский тем не менее больше склонялся к линии Синаита, нежели Паламы, принимая целиком наставления первого относительно смирения воли и самозерцания души. Но он шел несколько дальше, обращаясь прежде всего к исследованию связи души и ума. Опорой ему служили как «божественные книги», так и «опыт», в особенности личный. Нил Сорский был в значительной мере религиозным сенсуалистом. Согласно его воззрениям, ум есть зрительная сила души, равно обращенная и на горнее, и на дольнее. Оттого он может не только возвышать душу к созерцанию божественного, но и обременяться «мысленными бранями, победами и поражениями», т. е. мирскими помыслами. Эти помыслы рождаются от ощущений и проходят в своем развитии несколько стадий: «прежде – прилог, затем – сочетание, потом – сосложение, затем – пленение и потом – страсть»<sup>3</sup>.

*«Прилог* – это простой помысл или образ чего-либо случившегося, только что в сердце вносимый и уму являющийся... Просто сказать, это какая-либо мысль, уму человека принесенная...

*Сочетанием* же называют собеседование с явившимся прилогом по страсти или бесстрастно, иначе говоря... это означает уже обдумывание какой-либо мысли, принесенной уму...

*Сосложение* же – это усладительное склонение души к явившемуся помыслу или образу. Это бывает, когда кто-либо... несколько согласиться в мысли своей, чтоб было так, как внушает вражий помысл.

---

<sup>1</sup> *Нил Сорский*. Наставление о душе и страстях. – СПб., 2007. С. 23.

<sup>2</sup> Цит. по: *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. – М.; Л., 1960. С. 315.

<sup>3</sup> *Нил Сорский*. Наставление о душе и страстях. – С. 33.

*Пленение* же – это или насильственное и невольное порабощение сердца, или продолжительное сочетание с явившимся помыслом, для доброго нашего устроения губительное...

*Страсть* же, истинно говорят, – это то, что, долгое время гнездясь в душе, как бы в нрав ее от навыка обращается... Это случается, когда враг часто представляет человеку какую-либо вещь, возбуждающую страсть, и разжигает в нем пристрастие к ней более, чем к чему-то другому, и тот, хочет или не хочет, побеждается тем пристрастием мысленно»<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно Нилу Сорскому, рождение страсти всецело обуславливается созерцанием «внешних вещей». Корень страсти – прилог, т. е. простая мысль о случившемся, и если человек не порабощается им, то он не имеет ничего греховного. Но если прилог по какой-то причине начинает овладевать умом, тогда следует ждать опасности, ибо из нашего интереса к нему может вспыхнуть губительное движение страсти. И тут на помощь должны прийти такие «технические» приемы, как: а) удержание дыхания, которое «сильно способствует сосредоточению ума» на предметах «благодатной веры»; б) содержание в «болезненности» тела, дабы сбить «парение мыслей»; в) погружение в безмолвие, позволяющее уклониться от «прелестей мира». Кроме того, по мнению Нила Сорского, полезны «рукоделие», т. е. физический труд, заучивание наизусть текстов Священного Писания и воздержание от бесед с ближними, которые всего пагубнее для ищущих благодати и спасения. Но самое главное – это непрестанная «Иисусова молитва», по возможности ночью, когда особенно сильно одолевают человека «нечистые помыслы» и страсти.

Выдвигая на первый план значение личного опыта, Нил Сорский, разумеется, высоко ставил и роль святоотеческих писаний в деле богопознания. Но он отмечал также, что в них немало такого, что свидетельствует о «превратном толковании... Божиих слов», а следовательно, «писаний много, но не все они божественные»<sup>2</sup>.

Своим последователям он советовал поступать так же, как поступает сам: «Когда мне предстоит что-либо сделать, я прежде всего исследую Божественные Писания и, если не найду согласного с моим соображением о начинании дела, откладываю то дело, пока не найду. Когда же найду, с помощью благодати Божией, – исполняю дело с благим дерзновением как одобренное»<sup>3</sup>. В другом месте Нил Сорский

---

<sup>1</sup> Там же. С. 33–38.

<sup>2</sup> Там же. С. 19, 146.

<sup>3</sup> Там же. С. 146.



пишет еще определеннее: «И в особенности я изучаю Божественные Писания: прежде всего заповеди Господни, толкования их и апостольские предания, затем жития и учения святых отцов, – и тому внимаю. И что согласно с моим представлением о благоугождении Богу и о пользе для души, то переписываю себе, и тем поучаюсь, и в том жизни и дыхание мое имею»<sup>1</sup>.

Выдвижение Нилом Сорским личностного критерия в подходе к «божественным книгам» дает основание говорить о наличии «протестантских» тенденций в русском исихазме, на почве которых и начинает прорасти самобытная русская философия.

3. Убеденным сторонником нестяжательского направления был *Максим Грек* (1470–1556), афонский монах, ставший одним из самых именитых русских мыслителей.

Настоящее его имя Михаил Триволис. Родом он был из Греции, где получил образование. В молодости жил в Италии, общался с такими деятелями итальянского гуманизма, как Альдо Мануций, Иоанн Ласкарис, Анджело Полициано, Джованни-Франческо Пико дела Мирандола. Сильное влияние на него оказали антикатолические проповеди Джироламо Савонаролы, казненного по приказу папы Александра Борджиа во Флоренции в 1498 г. В 1505 г. принимает постриг на Афоне, и, будучи уже православным монахом, в 1518 г. по приглашению Василия III прибывает в Москву с целью «исправления» русских богослужебных книг. По ходу своей деятельности Максим Грек, поначалу недостаточно владевший церковнославянским языком, допустил существенные «огрехи» в своих переводах, и к тому же высказал сомнение не только в правильности избрания русских митрополитов, назначавшихся с 1448 г. без согласия константинопольского патриарха, но и в святости «русских чудотворцев», о которых говорил, что они давали деньги в рост и били кнутами своих слуг. Все это пришлось не по вкусу церковным властям, и ретивый афонец подвергся опале. Для суда над ним дважды созывались церковные соборы – в 1525 и 1531 гг. Наконец было постановлено: «И заключену ему быти в некоей келии молчательне и да не беседует ни с кем же ниже писанием глаголати или учити кого, или каково мудрование имети, или с каким послати послание, но точию в молчании сидети и каятись о своем безумии и еретичестве»<sup>2</sup>. Максим Грек просился обратно на Афон, но его просьбе не вняли, и он так и остался сидеть до конца жизни в монастырских тюрьмах. Со временем строгости поослабли, и ему разрешено было заниматься литературным трудом. В келью к нему стали

---

<sup>1</sup> Там же. С. 151.

<sup>2</sup> *Покровский Н.И.* Путешествие за редкими книгами. – М., 1984. С. 122.

приходить книжные люди со всей Москвы; однажды побывал у него даже сам царь Иван Грозный, пожелавший побеседовать с ним об управлении государством. Оставленное им наследие весьма значительно и по настоящее время недостаточно изучено.

Как истинный приверженец афонской мистики, Максим Грек проводит строгое различие между «внутренней церковной и благодарованной философией» и «внешним диалектическим ведением». Первая – это «сладкие слова», второе – «горькие». Сладкие слова – это те, которые пророки и апостолы возгласили Святым Духом, горькие же – оставленные эллинами «в своих сочинениях, как достоитимое и великое», т. е. внешние науки. Эти последние хороши и нужны для человеческой жизни, однако в них «скрывается большое нечестие и мерзость», ибо они являются порождением ума, весьма уязвимого в глазах «истины и благодати». По мнению Максима Грека, главный недостаток человеческого ума состоит в том, что он не только поражен «завистью, печалью и гневом», но – «ки сказать ли еще больше!» – «незаконной хулой на Самого Того, Кто Един Благ», т. е. Бога. Откуда же все это? Причина проста; это идет от ограниченности самого ума, которая предусмотрена самим Богом. Ведь хотя Он и вложил в него все те достоитимые добродетели, которые находятся «в божественном и всесвятом естестве», каковы суть: благость, милосердие, кротость, правда, любовь, однако не дал им ему «сразу и в совершенном преуспянии», т. е. во всей их завершенности и полноте, чтобы ум, с одной стороны, «не вознесся множеством дарований и не был окончательно лишен божественной любви», а с другой – «чтобы, поощряемый желанием совершеннейшего и чистейшего блага, он всегда больше стремился к получению его»<sup>1</sup>. Оттого ум не может долго воздерживаться от нарушения Христовых заповедей и уклоняется в познание мирских вещей, противопоставляя себя разуму божественных писаний.

Самым убедительным подтверждением «лукавства» ума для Максима Грека служит астрология, которая, как он пишет, «вместо дарованного нам свободного произволения и самовластия», подчинила «нас ложной вере в действие на нас звездного течения», т. е. небесных светил. Именно от них, согласно «астрологической прелести», зависит наш выбор добра или зла, так что мы не можем ничего ни делать, ни желать вопреки тому, как распорядятся звезды. А это уже таит в себе «пагубы и скверны». Во-первых, оказывается, что Бог «сильно обидел род человеческий, когда вышним чинам,

---

<sup>1</sup> Максим Грек. Слова и поучения. – СПб., 2007. С. 39.

т. е. ангелам, предоставил даром Свое Царство, а нам поставил противников в лице бесов, звезд и планет, которые насильственно возбраняют нам вход в него»<sup>1</sup>. Во-вторых, если «через насильственное влияние звезд одни бывают любителями добродетели, а другие – последователями зла... то никакого осуждения не заслуживают те, которые нечествуют против Бога, равно как никакой награды и благодати не получают от Бога те, которые благочестно чтут Его»<sup>2</sup>.

При всем резком отношении к астрологии, Максим Грек сознает важность изучения внешних наук, основанных на исследовании природных явлений. В «Повести страшной и достопримечательной» он рассказывает о том, как обучается юношество во Франции. «Первая и исключительная забота жителей этой страны заключается в том, чтобы бесплатно сообщать философское и богословское учение всем усердствующим к приобретению таких превосходных познаний, преподавателям же этих наук ежегодно выдается значительная плата из царской казны, так как тамошний царь имеет особенную любовь к просвещению и усердие к словесным наукам. Там преподаются всякие науки, не только по части церковного благочестивого богословия и священной истории, но и всякие внешние науки и учения преподаются там и достигаются совершенства под руководством людей, усердно преданных этим наукам, каковых рачителей находится там великое множество, как я слышал от некоторых»<sup>3</sup>. И здесь же Максим Грек добавляет: «Таковыми должны быть для своего отечества и те, которые у нас хвалятся благородством и изобилием богатства»<sup>4</sup>. В этом же контексте примечательно его Послание к Федору Карпову, в котором он, подтверждая свое отрицание астрологии, отмечает: «Этим советом (отвергнуть астрологию. – *Авт.*) я не запрещаю тебе обучаться словесным наукам, которые украшают человека Божия, как ты во всем своем послании клеветал на меня несправедливо. Где найдется, чтобы я что-либо подобное заповедал тебе, господине Феодор, или когда-нибудь отклонял бы тебя от изучения медицины или от другого какого-либо философского знания? Но даже и от созерцания небесных светил и от познания их движения и взаимодействия, от чего происходят перемены четырех времен года и составляются для нас месяцы, времена и годы, – и от этого я тебя не отвою, ибо это нужно для определения значения известного времени. Не от этого я тебя отклоняю, – никак не от этого! – но от излишних и запущенных священными правилами учений, как отвлекающих мысли

---

<sup>1</sup> Там же. С. 44.

<sup>2</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>3</sup> Там же. С. 94.

<sup>4</sup> Там же. С. 95.

верных от веры и от упования на Бога, а приписывающих все звездам и заставляющих оттуда ждать помощи и укрепления»<sup>1</sup>.

Из размышлений Максима Грека видно, что он в каком-то смысле «позитивист», – не в позднейшем значении этого слова, а в смысле чисто утилитарного подхода к оценке реальных («внешних») наук. Это он выводит из двойственной функции ума: обращенности в сторону мира и устремленности к познанию Божества. Все опасения Максима Грека вращаются вокруг первой функции: здесь и все полезное для жизни человека, и все пагубное, уклоняющееся в безверие. Поэтому так важно оградить ум от «страстного» начала, чтобы в нем оставалось лишь не противоречащее благодати положительное знание. Только при этом условии можно прийти к «богодарованной философии», пресекающей действие «диалектического ведения», т. е. логического мышления.

Это он и имел в виду, когда писал об «италийских училищах»: «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 аристотельскому учению и как истинное защищают»<sup>2</sup>.

Максим Грек остается верен афонскому принципу, в соответствии с которым ум, несмотря на свое очевидное несовершенство, остается единственной зрительной силой души, возводящей к Источнику всяческих благ. Единство души и ума необходимо для создания «богодарованной», или христианской, философии.

«Философия есть вещь очень священная и, без малого, воистину божественная, ибо прилежно поучает о Боге, о правде Его и о всеобъемлющем непостижимом Его промысле, хотя и не все постигает, как непричастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и кротость она восхваляет, и всякое другое благоуукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и все доброе вводит во всю вселенную»<sup>3</sup>.

Намеченная Максимом Греком система христианской философии послужила образцом для развития всей позднейшей русской религиозной философии, вплоть до славянофилов.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 204.

<sup>2</sup> Цит. по: *Громов М.Н.* Максим Грек. – М., 1983. С. 177.

<sup>3</sup> *Максим Грек.* Слова и поучения. – С. 190–191.

4. Видной фигурой московского нестяжательства был также *Артемий Троицкий* (XVI в.), книжник-полемист, ярый противник иосифлянства.

Годы жизни и место рождения его неизвестны. Монашеский постриг принял в Псковском Печерском монастыре около рубежа 30–40 гг.; тогда же предпринял поездку в «немецкие земли», где познакомился с распространявшимся там протестантизмом. Позднее переселяется в одну из заволжских пустыней, несших дух нестяжательского учения Нила Сорского. Около 1550 г. по указу Ивана Грозного переводится в Москву, в Чудов монастырь; по словам Андрея Курбского, «его царь зело любяше и многажды беседоваше, поучаясь от него». В 1551 г. избирается игуменом Троице-Сергиева монастыря, но остается в этой должности недолго – около полугода, не сумев поладить с «любостязательными, издавна законопреступными монахами», т. е. с иосифлянами. Преследуемый их наветами, некоторое время скрывается в заволжских скитах, однако те доводят дело до церковного суда и добиваются заключения его в Соловецкий монастырь. В 1565 г. ему удается бежать в Литву. Там он, защищая православие, полемизирует с «плоторским учением», протестантизмом. Сохранилось 14 посланий Артемия апологетического содержания.

Торжество иосифлянства, столь удручавшее старца Артемия, не могло не сказаться на качестве духовной жизни Московской Руси. Прежде всего заметно ослабло стремление жить по Евангелию, исполнять Христовы заветы. Сам Иосиф Волоцкий без обиняков заявлял: «Много есть такого, что делал Христос, а нам не подобает делать, и такого, чего не делал Христос, а нам подобает делать»<sup>1</sup>. Евангельский ум Артемия никак не мог мириться с подобным отношением к «правой вере». Он называл это «блудом», в соответствии с традицией христианской этики. Об этом писал еще в своей «Исповеди» Августин, различая в блуде, с одной стороны, «плотское вожделение, требующее наслаждений и удовольствий», а с другой – всякого рода исследование «с помощью плоти», рядящееся «в одежды знания и науки»<sup>2</sup>. Такое же понимание блуда было свойственно Артемию. В одном смысле блуд для него просто страсть, плотское извращение естества человека, в другом смысле – это вообще всякое «всеизлишие в словах», т. е. увлечение «словесными художествами» и науками.

«Не в словах, говорит апостол, Царство Божие, а в силе добрых дел. Много есть людей, знающих разные языки и в то же время проти-

---

<sup>1</sup> *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. – М., 1993. С. 289.

<sup>2</sup> *Блаженный Августин*. Исповедь. – М., 1992. С. 299–300.

вящихся правой вере, возводящих на нее всякие нечестия и хулы и уклоняющихся в ереси. И ничем им не помогло многое учение... По чистоте ума познается божественное тайноведение, а не по человеческим наукам. Очищается же ум хранением Христовых заповедей... Истинное слово Божие может просветить и умудрить благое сердце и без всякой грамматики и риторики»<sup>1</sup>.

Таким образом, если страсть составляет плотское начало естества человека, то «словесное» принадлежит к душевной части. Однако этими двумя частями не исчерпывается сущность естества; третьей важнейшей частью выступает духовное начало, занимающее высшую ступень в иерархии частей природы человека. Духовное начало имеет дело с «Вышеестеством», т. е. Богом. По плотскому существованию человек ничем не отличается от остальных животных, точно так же и душевное жаждет «токмо ясти и пити»; лишь духовное исполнено рвения идти «в дом печали», заботиться о вечном. На этом пути человек и обретает «богосыновство». Однако тесная соотношенность этих частей не всегда служит благу, поэтому необходимо постоянно поддерживать их мирное сосуществование. Достичь этого помогает «стройный ум», который свободен от всяких заблуждений (т. е. блуда) и приобретает из Священного Писания. Главный его отличительный признак – это способность различать добро и зло и действовать на основании познания добра. Зло же не входит в определение стройного разума, ибо «злое убо Бог ни сотвори, ни созда»; оно всецело принадлежит «суетному разуму»<sup>2</sup>.

Учение Артемия Троицкого о разуме было вполне православным, хотя отчасти и отразило следы воздействия тех идей, которые приносились полемикой с «люторской» и арианской ересями.

---

<sup>1</sup> *Артемий Троицкий*. Послания // Русская историческая библиотека. Т. 4. – СПб., 1878. Стб. 1324–1325.

<sup>2</sup> Там же. Стб. 1233.