

ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ В АНТИЧНОСТИ И «МИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ» В ВИЗАНТИИ

А. А. ДАРОВСКИХ

Во введении, в качестве предварительного условия, хотелось бы отметить несколько положений, приняв которые за истинные, хотя бы на время нашего небольшого рассмотрения, появится возможность правильно уловить его содержание.

Первое положение касается той трактовки, того понимания античной философии, которому мы будем следовать, понимание античной философии именно в таком ключе здесь необходимо. Эта трактовка широко разрабатывалась в последние лет тридцать и до сих пор разрабатывается в особенности французской школой и в частности Пьером Адо — трактовка понимания античной философии как практической дисциплины и способа жизни¹. Что за этим кроется, очень кратко. Античное наставление «*γνώθι σε αὐτόν*»

¹ Акцент на практическом характере всей философии и в особенности античной, один и главнейших тезисов развиваемых Пьером Адо на страницах многих его исследований. Например, см.: Адо П. 1) Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / пер. с фр. В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной Ветер; ИД «Коло», 2005. 288 с.; 2) Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной Ветер; ИД «Коло», 2005. 448 с.; 3) Что такое античная философия? / пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1999. 317 с.

(познай самого себя), проводимое еще со времен досократиков, принималось в античной философии как исходный пункт и основной принцип всего человеческого познания и нравственной деятельности и характеризовалось наличием определенной практической части, т. е., следуя Пьеру Адо, мы так же убеждены, что античная философия была «способом жизни». Подлинная цель античного философа — не дискурс ради самого дискурса, а духовное воздействие на людей. Всякое утверждение должно рассматриваться с той точки зрения, какое влияние оно оказывает на слушателя. Речь идет не о том, чтобы передавать готовое знание, не в том, чтобы информировать, но в том, чтобы формировать индивидуума. В этом, наверное, состоит кардинальное отличие понимания и преподавания философии в античности и в последующие эпохи. Одной из характеристик репродукции философии в современное время является то, что она помещена в университеты. Университеты состоят из преподавателей формирующих преподавателей, профессионалов формирующих профессионалов. Цель античной философии преобразить индивидуума — изменить его способность бытия, его мирозерцание. С одной стороны, существует некая философская жизнь, некий образ жизни, с другой стороны, философский дискурс, философская речь, которая оправдывает, объясняет и обуславливает этот образ жизни. Два эти направления одновременно и несоизмеримы и неразделимы. В античности человек назывался философом не по причине наличия развитого философского дискурса, а в силу определенного образа жизни, речь идет, прежде всего, о самосовершенствовании. В целом и дискурс то, мы здесь подразумеваем дискурс, направленный на достижение мудрости (знания), признается философским если он претворяется в образ жизни.

Согласно данному пониманию античной философии, одним из важнейших аспектов на пути формирования индивидуума философией выступают духовные упражнения. Эти упражнения соответствуют преобразованию видения мира и метаморфозе личности. При этом в античности не было какого-то единого тракта, систематизирующего всю технику духовных упражнений. Отправной точкой этих упражнений выступает сократовский диалог — духовное упражнение сократовской философии как способа (стиля) жизни. Диалог приводил собеседника к вопросу о самом себе, к потребности взять заботу о самом себе. Дальше развитие получили такие стоическое и платонические упражнения как внимание к самому себе (*προσοχή*), медитация, испытание совести, упражнение в усердии, проявляются и такие формы упражнения как спокойствие души и бесстрашие. Все это составляло комплекс упражнений по приготовлению к смерти. В содержательном плане, как отмечает Пьер Адо, все философские духовные упражнения, в конечном счете, сводятся к двум противоположным и дополняющим друг друга движениям самосознания: а) сосредоточение на своем «я»; и б) расширение его пределов².

Но в период поздней античности данная специфика приобрела несколько измененный окрас, философия стала мыслиться как путь духовного восхождения, наблюдается серьезный переход от жизни созерцательной к жизни аскетической.

Сближение христианской мысли и языческой философии, в данный период определило то, что византийские мыслители восприняли античные призывы как в теоретическом, так и в нравственно-практическом смысле. Опреде-

² Адо П. Что такое античная философия? С. 206.

ленные ценности, которые для христианства были второстепенны, под влиянием античной философии выдвинулись на первый план, а именно, евангельскую идею наступления Царства Божия, оттеснил философский идеал соединения с Богом, уподобления Богу, достигаемого аскезой и созерцанием. В условиях наличествующего в данный период структурного сближения философии и христианской мысли, в последнюю проникает практика духовных упражнений и получает в ней бурное развитие. Вторая половина IV в. в истории христианства ознаменовалась серьезным ростом аскетической культуры и развитием теоретических положений аскетико-мистического опыта, содержание трактатов и личный жизненный опыт таких фигур как Евагрий Понтийский, Макарий Египетский и Дидим Слепец, практически на протяжении трех последующих веков было образцом подвижнической жизни.

Наряду со смысловым сходством аскетико-мистической жизни и жизни философской, существовало и лингвистическое. Характерно, что приверженцы данного аскетического пути также назывались «философами». Философия в данный период, как и в античности, означает не теорию или способ познания, а живую мудрость, жизнь согласно разуму. Например, св. Григорий Нисский для обозначения монахов не редко использует категорию φιλόσοφοι, а для обозначения аскетической жизни ὁ φιλόσοφος βίος³. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что монашеская жизнь согласно разуму и в направлении блага называлась философским образом жизни, поскольку это полностью соответствовало образу жизни античных философов

³ См. например: *св. Григорий Нисский. О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве // Творения древних отцов-подвижников / пер. и ком. А. И. Сидоров. М.: Мартис, 1997. С. 144, 166, 168.*

Но наряду со сложившейся теоцентричностью аскетической культуры начинает проявляться и ее антропоцентричность, что понимается как первостепенное внимание практикующего к собственной природе. Именно это, по нашему мнению, и спровоцировало бурный рост развития учения о человеке в период второй половины IV в. Антропология представляла интерес, так как была необходима подробная разработка анатомии человека именно с точки зрения христианского мировоззрения и более того, было необходимо описание представлений о человеке в его взаимоотношении, как с различными составляющими человеческой природы, так и с окружающим миром, и что самое главное с трансцендентальным объектом. На смену периоду, когда антропология служила лишь целям догматики и теологии, где преобладал метафизический интерес над объективно эмпирическим, пришел период, где изучение человеческой природы некоторым образом выделяется в особенную дисциплину. Ряд христианских мыслителей IV в. изучение человеческой природы полагали центральным местом своей философии, придавали этому изучению очень важное значение в процессе познания в целом и, таким образом, склонны были разрешать гносеологическую проблему *в смысле и с точки зрения антропологии*. На наш взгляд, далеко не последнюю роль, а может и определяющую, в этом сыграло то понимания философии, как духовных упражнений, которое существовало в античности и «усилилось» в период поздней античности.

Итак, какие же конкретно изменения произошли в учении о человеке?⁴ Помимо трех частного «хронологического

⁴ Нужно отметить, что в целом мы будем строить свое рассмотрение на анализе наиболее популярной антропологической системы ранней Византии — учении о человеке св. Григория Нисского.

деления» антропологии (описывающего райское состояние человека, ныне существующее, и будущее — преображенное) антропология делится и содержательно на, «естественную антропологию» или «философскую антропологию» и «деятельную» или «практическую», или, как это вынесено в название нашего рассмотрения — «мистическую антропологию». Здесь, как раз необходимо сделать наше второе уточнение, дело в том, что вводимые неологизмы «естественная антропология» и «деятельная антропология» на самом деле не являются таковыми. Впервые подобное разделение было проведено в программной статье Герхарта Ладнера⁵, который разделил антропологическое учение св. Григория Нисского на философское и мистическое, что соответствует, с одной стороны, описанию человеческой природы как физического объекта, с другой стороны, деятельная антропология описывает анатомию человеческой активности и практики (от просто поступка, как результата свободного выбора до аскетико-мистических практик христианской культуры).

Анализируя аскетико-мистическую систему св. Григория Нисского можно выявить два вектора понимания: онтологический и деятельный, которые в свою очередь описываются в рамках естественной и мистической антропологии соответственно. Что касается первого вектора, то по мысли св. Григория Нисского онтологические основания человеческого единения с Богом, с одной стороны, заложены в изначальном творении человека, с другой, в акте воплощения божественной реальности. В рассмотрении деятельного вектора понимания мистического опыта главный вопрос, это вопрос об антропологической и теологической нагрузке процесса аскетико-мистического опыта. Вопрос о челове-

⁵ *Lander Gerhart B. The philosophical anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers. 1958. N 12. P. 58–94.*

ской ответственности за благую и праведную жизнь — один из ключевых вопросов в понимании процесса человеческого формирования. На языке византийского богословия, этот вопрос звучит как вопрос о взаимодействии двух энергий. Если посмотреть в целом на историю церкви и историю догматических споров, то может показаться, что византийские мыслители рассматривали действие божественных и человеческих энергий как гармоничный процесс и не видели никакого конфликта между его составляющими, чего нельзя сказать о западной мысли, где сформировалось два противоположных мнения Августина и Пелагия.

Раскрытие темы взаимодействия двух энергий было св. Григорием Нисским наиболее полно осуществлено в трактате *De instituto Christiano*. По сути, трактат является примером практического руководства к действию, поскольку он был написан как ответ на просьбу группы монахов о даровании им правила «о достижении цели человеческой жизни и о средствах необходимых для этого». Нисский определил цель, как «достижение благой, угодной и совершенно Воли Отца»⁶. Для достижения этого согласно Нисскому человеку нужно постоянно прикладывать усилия (ὁ πόνος) постоянно вступать в борьбу (ὁ ἀγών), что сопровождается постоянным трудом (κάματος). Человеческие устремления в понимании св. Григория Нисского в этом трактате передаются сутобо категориями борьбы.

В аскетико-мистической системе Византии человеческая борьба и труд становится детерминирующим фактором в аскетическом восхождении, который делает человека способным к восприятию божественных энергий и взаимодействию с ними. Но непрестанных человеческих усилий

⁶ св. Григорий Нисский. О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве. С. 166.

недостаточно для достижения совершенства. Оно может быть достигнуто только после вмешательства высшей силы. Возращивание добродетели означает создание расположенности к Благу, приближения себя к состоянию достойного. Вообще, наречение человека достойным (ἄξιος), имеет некое двойственное значение. В тех местах, где Нисский говорит о соделовании человека достойным, под этим подразумевается, что усилия и делают человека достойным и не делают:

Он [аскет] упорно подвизается до конца жизни сей, присоединяя труды к трудам и добродетели к добродетелям до тех пор, пока через дела не представит себя Богу достойным (τίμιον) уважения. При этом в совести его отсутствует мысль о том, что он сделал себя достойным Бога (ἄξιος)⁷.

В первом случае под словом τίμιος подразумевается достоинство некоторой личности, т. е. ее абсолютное право на что-то, в данном случае на получение благодати (некое потенциальное значение). Во втором случае при использовании ἄξιος подразумевается некоторая ценность личности, ее достоинство, для получения именно божественной благодати, как необходимой награды за свои устремления. Св. Григорий Нисский рассматривал действие благодати на человека именно в первом смысле, то есть исключительно как дар, при котором человек не имеет права на требование его, но в то же время человек в своем стремлении показывает себя достойным.

Для св. Григория Нисского наиболее адекватным термином, описывающим процесс дальнейшего продвижения, уже после получения божественного содействия является категория — συνεργία, отражающая реальное, действенное

⁷ Там же. С. 158.

сотрудничество. Развивая понимание этого термина в своем последнем сочинении, св. Григорий Нисский пишет, что именно при помощи со-действия Святого Духа человек может достичь цели своей жизни.

Семантика данного греческого слова довольно любопытна, поскольку показывает, что категория *συνεργία* и производные от нее, возникающие путем прибавления префикса «*συν*», выражают один из важнейших тезисов григориеской доктрины, а именно — что человеческие усилия являются необходимым предварительным условием для принятия божественной благодати. Префикс «*συν*» отчетливо передает тот смысл, что благодать приходит помогать как союзник со-делователь, то есть вносит вклад в уже существующее действие. Согласно мнению В. Йегера, учитывая данную особенность, доктрину синергии у Нисского следует трактовать не как процесс взаимодействия человека с Богом, но как Бога, взаимодействующего с моральными усилиями человека.⁸ Данный тезис есть одна из важнейших антропологических характеристик духа григориеской мысли. Первенство чело-

⁸ *Jaeger W. Two rediscovered Works of ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius (Harvard Institute for Classical studies). Leiden: Brill, 1954. P. 92.* — Более того Йегер считает что категория *συνεργία* отличается от простого *συνελθεῖν*, которую мы находим у Григория в описании схождения (в одной точке) действия благодати и человеческих усилий, ибо данная категория не ограничивает пределы каждого из факторов, тогда как *συνεργεῖν* и *συνεργία* ясно означают что-то, что вносит вклад в действие уже существующей способности или ее энергии. Осмысление данного разграничения с трудом улавливается русским читателем, ибо из имеющегося перевода едва ли можно понять о каком различии говорит Йегер. Например, св. Григорий пишет: «Соучаствуя (*συνελθοῦσαι*) в этом деле правды, в котором подвизается душа, благодать Духа взаимно (*συνῆλθον*) наполняет душу блаженной жизнью; когда же [благодать и труды] отделяются друг от друга, то это не приносит пользы душе» (*Григорий Нисский. О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве. С. 147*).

веческих усилий говорит некотором антропоцентристском характере мистического учения св. Григория Нисского.

Приготовление человека к принятию Благодати и осуществление борьбы происходит с помощью определенных антропологических характеристик, разработанных св. Григорием Нисским и относящихся к разделу мистической антропологии — а именно, первоначальных устремлений и средств которые осуществляют это устремление, из этого вытекает понимание центрального значения учения о свободном произволении (*προαίρεσις*) для учения о синергии. Экхарт Мюлленберг в своей статье настаивает, что учение о свободе св. Григория Нисского есть ключ к пониманию его учения синергии⁹. По мнению Мюлленберга, именно с момента введения Климентом Александрийским¹⁰ и Оригеном в христианскую мысль доктрины человеческой свободы, акцент в понимании взаимоотношения человека с Богом в процессе аскетического продвижения начинает смещаться от формулировки «человек взаимодействует с Богом» в сторону «Бог взаимодействует с человеком».

Понимание всей особенности данного антропоцентристского характера аскетико-мистического учения св. Григория Нисского во много обусловлено, как раз спецификой аскети-

⁹ *Mühlenberg Ekkehard*. Synergism in Gregory of Nyssa // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*. 1977. Vol. 68. Issue 1–2. P. 93–122.

¹⁰ Принято считать, что впервые учение о свободе с использованием аристотелевской терминологии мы находим в творчестве Климента Александрийского. Например, см.: *Stromata* 1.17.84.2 «Так как грех есть результат свободного выбора (*προαίρεσις*), соединенного с предрасположенностью (*ὄρμη*) к тому или другому образу действия, и так как ложные мнения часто управляют нами, а мы по неведению, или в силу нашегоневежества, не пытаемся противостоять им, бог имеет право судить нас».

ческой культуры в Византии в ее сравнении с западной моделью.

Наверное, в целом, как замечает уже упомянутый Вернер Йегер, не стоит делать ошибки, выделяя начавшийся скоро после смерти св. Григория Нисского спор Пелагия с Августином в некий локальный диспут, произошедший в результате частного противостояния мнений. «Когда мы читаем трактат (*De instituto Christiano*. — прим. А. Д.) Григория в свете того, что случится несколькими годами позже, очевидно, что мы наблюдаем начало развития важной проблемы»¹¹. Очевидно, что данный вопрос стал результатом развития *нового религиозного рвення* к самосовершенствованию, что олицетворяет характер аскетического движения всего поколения. И св. Григорий Нисский явился ярчайшим представителем этой мысли в восточном христианстве, тогда как Пелагий выразителем предельной точки этого течения во всей церкви. Заметим, что примерно в период написания *De instituto Christiano*, то есть ближе к концу IV в., идеал греческого монашества начинает пропагандироваться с новой силой на западе. Новая волна была привнесена на запад благодаря Руфину Аквилейскому, когда тот вернулся из своего длительного пребывания на востоке. И даже после того, как пелагианство было осуждено, оно стало развиваться снова в несколько измененной форме — полупелагианства¹².

¹¹ Jaeger W. Two rediscovered Works of ancient Christian Literature... P. 90.

¹² Полупелагианство (семипелагианство) — особое богословское учение (сформировалось на западе после полемики Августина с Пелагием) о взаимоотношении благодати и свободной воли отличное от августинианского и пелагианского. Наиболее крупным представителем был Иоанн Кассиан. Для Кассиана учение Августина с отрицанием участия человека в деле собственного спасения и безусловным предопределением, казалось слишком мрачным. Как человек, посвятивший

И хотя затруднительно исследовать прямое воздействие григориевской мысли на пелагианские споры, неоспоримым является факт влияния данных взглядов на византийскую аскетическую культуру. Полупелагианцы были уверены, что они находятся в рамках традиции, сформировавшейся на востоке. Это было совершенно логично, поскольку одной из центральных фигур полупелагианства был Иоанн Кассиан, который прекрасно знал восточную традицию. Наиболее существенным фактором, по мнению В. Йегера, стимулирующим такое понимание данной проблемы явилось развитие в восточной мысли концепции «добродетели» (ἀρετή), заимствованной из платонической и стоической традиции, т. е. понимания философии как практической дисциплины. Христианское вероучение добавило к этому классическому концепту этического совершенства и прогресса важную составляющую христианского понимания достижения совершенства — действие божественной благодати. Вернер Йегер анализирует использование категории *συνεργία* во взаимоотношении классического идеала добродетели и благодати в период раннего христианства на примере наследия Климента Александрийского, и приходит к выводу, что Климент по-видимому, был первым автором, использующим категорию *συνεργία* и производные от нее. Как было сказано, Климент в своем понимании синергии, настаивал на вторичности действия человеческих энергий. Содействующий согласно Клименту — это человек, который когда чув-

себя аскетической жизни, он считал в праве думать, что совершаемые им по собственной воли «подвиги» будут иметь значимость в процессе спасения. Кассиан подобно св. Григорию Нисскому утверждал, что благодать сообщается человеку в том случае, если он сам делает себя достойным ее. С точки зрения августиновской системы данное учение представлялось еретическим, так как отводило излишне первенствующую роль человеческой деятельности.

ствует, что благодать дается ему, хватается за возможность поддаться ей. Из этого можно сделать вывод, что григори-евское использование термина синергия оппозиционно его использованию в богословской традиции, из которой данная категория вышла. Причиной тому, очевидно, является строгая аскетическая концепция самосовершенства, которая в период жизни св. Григория Нисского развила иное религиозное чувство ответственности за возможность аскетического продвижения и достижения божественного. Данное понимание в совокупности с полным признанием со стороны св. Григория Нисского того факта, что человек не может спастись только лишь своими усилиями, вело к пониманию, что этическое рвение и серьезность аскетической практики, по-видимому, требовали новой формулировки взаимодействия человеческих усилий и благодати. И именно вследствие влияния греческих идеалов пайдеий, аρεте и аскезиса, и приверженности духовных упражнений, которые предполагают оформление целостной человеческой жизни, эта новая формулировка была сделана св. Григорием Нисским в форме столь отличной от климентовского понимания пассивного антропологического участия в синергии. Вспомогательными средствами для решения данной задачи, как раз и явились положения мистической антропологии, разработанные св. Григорием Нисским, главные из которых это учения о свободе и учения о причастности в дискурсе возможности усиления меры причастности тем или иным божественным атрибутам на пути аскетического продвижения индивидуума.