

Юрий Черноморец. Пути обретения человеком целостности согласно с антропологией греческой патристики¹

План.

Введение

1. Аскетический праксис как этап духовной жизни
2. Вера как начало духовного усилия реинтеграции
3. Жизненный мир человека, начинающего путь реинтерации
4. Преодоление страстей как избавление от состояния дезинтеграции
5. Усвоение добродетелей как обретение человеком целостности и

Богоуподобления

6. Аскетическое усилие к единению человечества

7. Интенция ума к экстатическому познанию Бога как результат обретения целостности души

Введение

Обретение человеком внутренней целостности является первейшей задачей аскетической жизни после исполнения поворота к добру, после духовного рождения. Человек собирает в себя на пути добродетельной деятельности, при существеннейшей помощи Божией благодати. Сделать Божественные добродетели своими – таково задание человека, если он хочет обрести себя подлинного и целостного. Величие этой задачи осознал еще Платон и был удивлен таинственным законом: добродетельная жизнь реально богоуподобляет человека и делает возможным его созерцательную и мистическую трансценденции.

В этой статье мы исследуем только утверждения отцов об аскетическом аспекте обретения целостности духовно рожденным человеком, о добродетельном праксисе. Прозрения отцов о предшествующем праксису духовном рождении и о последующих после праксиса созерцании и обожении нуждаются в особом осмыслении. Также и учение о роли

¹ Статья выходит под научной редакцией о. Андрея Глущенко.

церковных таинств в преображении человека является предметом особого исследования. Ведь аскетическое усилие и участие в церковных таинствах – это два крыла, пользование которыми позволяет воспарять к Богу.

1. Аскетический праксис как этап духовной жизни

Впервые в патристике разделение духовного развития на три стадии появляется у Климента Александрийского, который говорит о: (1) жизни в борьбе против страстей и в усвоении добродетелей; (2) созерцательной жизни в гносисе; (3) постоянном видении Бога как вершине гносиса. Ориген различает три науки, в усвоении которых — суть духовного развития. Это — этика (ἠθικὴ), которая необходима для предварительного очищения; физика (φυσικὴ), которая учит видеть за чувственными вещами их ноуменальную основу; эпоптика (ἐποπτικὴ)² или теология (θεολογία), которая ведет к единению с Богом³. Сама схема трех наук была заимствована Оригеном у стоиков. П. Адо констатирует, что «с начала II в. н.э. философия ... мыслилась как путь духовного восхождения, соответствующий иерархии частей философии. Этика обеспечивает первоначальное очищение души; физика открывает, что мир имеет трансцендентную причину и, таким образом, побуждает исследовать бестелесные реальности; метафизика, или теология, называемая также эпоптикой, поскольку она, как и в мистериях, есть высшая ступень посвящения, приводит наконец к созерцанию Бога»⁴. Изучение этики, физики и теологии в школе Оригена происходило как комментирование учителем трех библейских Книг, в которых эти науки считались символически данными. Это были соответственно «Притчи Соломона», «Екклесиаст» и «Песнь песней», которые необходимо было

² Термин, обозначающий в платонизме мистическое созерцание.

³ Адо П. Что такое античная философия?: Пер. с фр. В.П.Гайдамака. - М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1999, с. 253; Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor. - Lund, 1965, p. 353.

⁴ Адо П. Что такое античная философия?: Пер. с фр. В.П.Гайдамака. - М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1999, с. 169.

читать «духовными глазами», реализуя постигнутое в жизни⁵. Аналогичным методом пользовались в античных философских школах эпохи эллинизма. Например, «Платона начинали изучать с этических диалогов, в частности с «Алквиада», трактующего о самопознании, и «Федона», призывающего отрешиться от тела; затем приступали к диалогам физическим, таким, как «Тимей», чтобы научиться выходить за пределы чувственного мира, и наконец поднимались до диалогов теологических, как «Парменид» или «Филеб», чтобы открыть Единое и Благо»⁶.

Ориген оказал большое влияние на св. Григория Нисского, который также соответствующим образом комментировал вышеупомянутые Книги Ветхого Завета. Кроме того, он выделял три стадии богопознания как опыта, беря соответствующие образы из описания беседы Моисея с Богом на Синае. Во-первых, это познание «через свет», во-вторых — «через облако», и в-третьих — во мраке⁷.

Евагрий Понтийский развивает оригеновскую схему трех стадий. Он утверждает, что «христианство есть учение (δόγμα) Спасителя нашего Христа, состоящее из практической, природной и теологической [философии]»⁸. Первая стадия — праксис (πράξις) — состоит в выполнении заповедей и развитии практических добродетелей. Ее венцом является бесстрашие (ἀπάθεια). Вторая является созерцанием (θεωρία) — постижением природы тварных сущих, и завершается мудростью (σοφία). А третья стадия, теология (θεολογία) — это постижение внутреннего мышления Богом Самого Себя. Ее вершина — «знание Святой Троицы (γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος)»⁹, которое Евагрий называет также «сущностным гносисом» (γνώσις οὐσιώδης), подразумевая непосредственное созерцание Сущности Бога. Утверждение

⁵ Там же, с. 253.

⁶ Там же, с. 170.

⁷ Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. - Paris, 1954, p. 18.

⁸ Évagre le Pontique. Traité pratique. 1 (SC 171. 498).

⁹ Évagre le Pontique. Traité pratique. 3 (SC 171. 500).

Евагрия о созерцании сущности Бога как вершине аскетической жизни были отвергнуты сразу, но общая схема – праксис, созерцания, мистическая теология – была усвоена последующей традицией.

Дионисий Ареопагит заимствует из платонизма теорию трех стадий духовного развития, которыми являются: очищение, просвещение и единение (или «усовершенствие»)¹⁰. Дионисий систематически применял эту схему для анализа всех сторон духовной жизни в иерархии небесной и земной, что позволило этой схеме, которую можно видеть и у св. Григория Нисского¹¹, закрепиться в византийской мистике.

Преп. Максим Исповедник поставил схему «πρακτικὴ φιλοσοφία — φυσικὴ θεωρία — μυστικὴ θεολογία» в центр антропологии, и развил учение о каждой ступени восхождения. Важно, что у св. Максима эта триада осмысливается как программа реинтеграции человека¹². В этой статье мы исследуем только первую ступень развития, решающую в деле обретения человеком целостности.

Интересно, что под «праксисом» (πρᾶξις) античная философия понимала деятельность, осуществляемую телом в материальном мире, тогда как «теория» (θεωρία) рассматривалась как умственная деятельность, созерцание¹³. Отцы же называли праксисом деятельность, в которой человек достигает бесстрастия через приобретение добродетелей, но не деятельность в мире вообще. Для античных мыслителей то, что позже греческие отцы назвали праксисом именовалось «философией» (как способом жизни)¹⁴.

¹⁰ PG 3, 165 B, 165D-168A, 209C, 240 B-D, 305, 504B, 537B

¹¹ Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. - Paris, 1954, p. 18.

¹² Maximus Confessor. Thal, Intro, CCSG 7. 25, 153 - 27, 183.

¹³ Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение: Пер. с пол. Д.Сизоненко. - М.: Паолине, 2000, с. 209.

¹⁴ См.: Адо П. Духовные упражнения и античная философия: Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В. А. Воробьева. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005.

2. Вера как начало духовного усилия реинтеграции

Если праксис является первой ступенью духовного развития, то вера является началом праксиса. Для Евагрия «началом *практической жизни* является вера, а концом ее — любовь, которая одновременно есть дверь к $\gamma\iota\omega\sigma\iota\varsigma\prime\upsilon$ »¹⁵. Почему именно вера становится «моментом поворота», аналогичным платоновскому «удивлению»? Необходимость веры для человека определяется имеющейся для него ситуацией полной дезинтеграции, в которой он не может получить опоры в знании. Согласно святым отцам, знание появляется лишь вследствие добродетельного праксиса, который вызван верой. Такая установка ведет к переосмыслению понятия и роли праксиса в сравнении с античной философией, хотя ряд важных аналогий с платоновским восхождением души сохраняется.

Необходимость веры определяется природной и противоположной (после грехопадения) ограниченностью человеческого знания. Св. Григорий Нисский подчеркивал, что непознаваемой является не только трансцендентная природа Бога, но и сущность любой тварной вещи¹⁶. Это является причиной природной ограниченности человеческого знания. Кроме того, отцы констатировали тот очевидный для них факт, что души людей после грехопадения обезображены страстями, каждая из которых «невидимо оформляет ум соответственно себе самой ($\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma\ \mu\omicron\rho\phi\omicron\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \iota\omicron\upsilon\delta\iota$)»¹⁷. Если в природном состоянии ум постигает сущности через их энергии, сущностные свойства, то страстные фантазии направляют ум на познание чувственной видимости материальных вещей. По словам преп. Максима, «уму, воспринимающему мысли о вещах, присуще видоизменяться ($\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\acute{\epsilon}\phi\upsilon\kappa\epsilon$) соответственно каждой мысли. А [уму,] созерцающему их духовно, [присуще] разнообразно преображаться ($\pi\omicron\iota\kappa\acute{\iota}\lambda\omega\varsigma$

¹⁵ Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* - Lund, 1965, p. 357.

¹⁶ Флоровский Г.В. *Восточные отцы IV века.* - Париж, 1931. Репр.: М., 1992, с. 141.

¹⁷ Maximus Confessor. *Thal, Intro, CCSG 7. 23, 112.*

μεταμορφοῦσθαι¹⁸) соответственно каждому созерцаемому»¹⁹. Познание материальных вещей со стороны их феноменальности налагает на душу «сложную форму» (σύνθετον μορφήν)²⁰. «Состоянии неразумности» (ἄλόγιστος ἕξις) ума становится почвой для появления всех страстей (πάντων τῶν πάθων), поскольку рассудок (διάνοια) находится под господствующим влиянием воображения (φαντασία), а способность «разумного суждения» (λογικὴ διάκρισις) умом просто утеряна²¹. Таким образом, природное незнание сущностей вещей дополняется противоестественным незнанием энергий и свойств. Уничтоженной оказывается как теоретическая мудрость, так и практическая рассудительность²².

До грехопадения Адам знал природный моральный закон как логос своей природы, с которым согласовывалась его сущностная воля. В этом логосе выражена воля Бога о человеке, и выполнение этого закона является добродетелью²³. Но после падения собственная природа становится непрозрачной для человека, и он уже не знает, чего на самом деле хочет и что является для него истинным благом²⁴. Знание своего логоса и собственного природного закона утрачивается, и теперь для выполнения моральных законов необходимо доверие божественному откровению. Преп. Максим пишет: «Вводимый в благочестие [и] обучаемый делам праведности совершает со всяким послушанием и верой одно [только] делание, вкушая, словно плоть, являемую [сторону] добродетелей (τῶν ἀρετῶν τὰ φαινόμενα); логосы же заповедей, в которых [состоит] знание [людей] совершенных, он

¹⁸ Букв.: изменять форму. — Ю. Ч.

¹⁹ Maximus Confessor. Char 3.97, PG 90, 1045 D.

²⁰ Maximus Confessor. Thal, Intro, CCSG 7. 25, 143.

²¹ Maximus Confessor. Thal 16, CCSG 7. 105, 6-12.

²² О мудрости и рассудительности см.: Черноморец Ю. П. Познавательные способности души и θεία ἐπιστήμη в «Мистагогии» св. Максима Исповедника // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4-5. — Київ, 2001. — С. 238-252.

²³ Joannes Damascenus. Contra Manichaeos. 43. 3-4 (PTuS 22).

²⁴ Louth A. Maximus the Confessor. - Routledge, London, New York, 1996, p. 61.

через веру (διὰ πίστεως) уступает Богу, будучи не в силах расширяться (συνεπεκταθῆναι) на [всю] протяженность знания (τῷ μήκει τῆς γνώσεως)²⁵. Таким образом, тот, кто становится на путь реинтеграции, не знает морального закона, в соответствии с которым он должен осуществлять добродетельные поступки. И он заменяет для себя знание этого закона и логосов добродетели — верой в Бога, Который знает логос человеческой сущности, природный моральный закон и «логосы заповедей» как Свои собственные «мысли-воления». И человек верит, что способы осуществления добродетелей, которые изложены в заповедях Божественного Откровения, имеют своей внутренней основой полностью рациональный моральный закон, который мы познаем лишь вследствие реального выполнения добродетелей, в результате которого расширяется горизонт нашего ума и восстанавливается способность суждения.

Итак, вера, а не знание, реально становится основой и началом человеческой реинтеграции через добродетели. Вера оказывается выходом из ситуации полного незнания. И по своей сути вера мыслится святыми отцами как ответ человека на божественное откровение. Такой ответ двойствен. Во-первых — это общая вера Церкви, выраженная в догматах и богословии. Эту веру исповедует в качестве собственной каждый при принятии крещения, произнося «Символ веры» от своего имени («верую», а не «веруем»). Во-вторых — это вера личности, ее собственный акт обращения к Богу, также обычно связанный с крещением²⁶. Вера является определенным «расположением» (интенцией) души, которое характеризуется самоотречением и преданностью Богу²⁷. Эти два момента тесно связаны между собой. «Отрицательный момент веры в своей основе имеет отречение человека от *самостного, эгоистического*, полагающего центр тяжести в своей личности, направления жизни, тогда как *положительный*

²⁵ Maximus Confessor. Thal 36, CCSG 7. 243, 13-19.

²⁶ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. - СПб., 1907, с. 97-98.

²⁷ Там же, с. 98.

заключается собственно в перенесении этого центра с себя на Христа, в силу чего он уже ищет не "своего", а "того, что угодно Иисусу Христу" (Флп. 2:21)²⁸. Поскольку угодными для Бога являются добродетели человека, то вера, начинающаяся с покаяния (μετάνοια — букв. «изменение ума»), необходимо должна проявляться в конкретных добродетельных делах, формирующих соответствующие навыки²⁹. Но сама вера остается тайной, и возможно лишь ее опосредованное описание. Саму веру невозможно свести лишь к признанию умом своих границ, которые положены человеческой природой³⁰ или же грехом. Невозможно видеть в вере и только доверие Богу, так как вера является предпосылкой такого доверия. Тем более вера предшествует решению воли следовать заповедям Божиим, как и всем рациональным суждениям и волевым усилиям, хотя и реализуется только через последние.

Таким образом, вера является состоянием души, которое охватывает все ее способности, и проявляется отрицательно — в самоотречении от эгоизма, и положительно — в доверии Богу и преданности Ему. Вера возникает в самом начале духовного пути человека, но не исчезает никогда — так как Божественная сущность всегда остается непознанной. Да и бесконечность энергий Божиих невозможно охватить тварным умом. И Бог является Личностью, действия Которой не обусловлены природной необходимостью, а потому человек даже на высшей стадии гносиса имеет повод просто доверять Богу, не зная, что Он сделает в следующий момент. Доверять можно лишь Благу и Любви, и Бог веры является именно Таким.

Наличие веры коренным образом изменяет человеческую ситуацию. Ведь вера оказывается силой (δύναμις), при помощи которой возможна трансценденция к Богу, заканчивающаяся непосредственным единением с

²⁸ Там же, с. 99.

²⁹ Там же, с. 99-100, 121-124.

³⁰ Даниелю Ж. Бог и мы: Пер. с франц. Г.Смирнова под ред. А.Мохина // Символ. - Париж, 1998. - №40. - С. 67.

Ним³¹. Эта сила трансценденции сверхприродна для человека и является даром Божиим³². Вера как доверие осуществляется в действиях согласно Божиим заповедям и становится внутренним благом, или истинным знанием, которое показывает невыразимые блага³³. А на стадии знания вера выступает как «связующая сила или действенная связь (δύναμις σχετικὴ ἢ σχέσις δραστικὴ) сверхприродного, непосредственного и совершенного единения верующего с Богом, в Которого он верует»³⁴. Таким образом, вера в том или другом своем проявлении делает возможным духовное развитие не только на уровне праксиса, но и созерцания, и мистического единения. Тем не менее важнейшим для патристической антропологии является тот факт, что вера побуждает человека отказаться от греховного способа существования и осуществлять добродетели.

3. Жизненный мир человека, начинающего путь реинтерации

Таким образом, вера делает возможным праксис. Но прежде, чем проанализировать структуру, смысл и цель первой стадии духовного развития, как она изображена в восточной патристике, необходимо дополнить картину человеческой ситуации характеристиками тех сфер действительности, которые открыты для человека и могут составлять его жизненный мир. Посредством своих чувств человек встречается с тремя символическими реальностями: внешней «явленностью» (ἐπιφάνεια) вещей, чувственно познаваемой стороной (αἴσθησις) самого себя и «буквой» (γράμμα) Священного Писания³⁵. Объективно эти феноменальные сферы являются символами (σύμβολα) соответствующих ноуменальных реальностей: логосов (λόγοι) вещей, ума (νοῦς) человека и духа (πνεῦμα) Писания, в которых

³¹ Maximus Confessor. Thal 33, CCSG 7. 229, 6-25.

³² Maximus Confessor. ThOec 1. 8, 9, PG 90, 1085 CD.

³³ Maximus Confessor. Thal 33, CCSG 7. 229, 8-10.

³⁴ Maximus Confessor. Thal 33, CCSG 7. 229, 23-25.

³⁵ Maximus Confessor. Thal 32, CCSG 7. 225, 17-33.

присутствует своими интегрирующими энергиями Бог³⁶. Но ноуменальная сфера, а тем более энергии Абсолюта, являются непознаваемыми для того, кто стоит в начале духовного развития. Очевидно существующим для него является лишь то, что ощущается: внешняя видимость вещей, буквы Писания, своя телесность и те душевные процессы, которые познаются внутренними чувственными ощущениями. Все остальное оценивается как существующее лишь посредством веры, поскольку никак не познается ни умом, ни чувствами.

В «Мистагогии» преп. Максим к космосу, человеку и Св. Писанию как трем символическим «мирам» добавляет Церковь. Это особый мир, поскольку в первых трех необходимо различать феномен, ноумен и божественную энергию, а в Церкви каждая вещь и действие представляют самих себя, свое содержание. Поэтому феномен и ноумен, явленность и содержание в данном случае тождественны. Каждая вещь, слово или действие Церкви являются символом, и их феноменальная, материальная сторона не имеет никакого смысла и функционального использования вне Евхаристии и других тайнодействий. Поэтому данные реальности состоят лишь из двух элементов: символа Божиего действия и самих божественных энергий (благодати). Эти символы также являются недоступными для понимания дезинтегрированного человеческого ума, и чувственная сторона церковной действительности сама по себе выглядит как не имеющая смысла. Следовательно, для понимания церковных таинств и их принятия более всего требуется вера, поскольку «новоначальный» не имеет возможности познать их чувственно или умственно.

³⁶ Ibidem.

4. Преодоление страстей как избавление от состояния дезинтеграции

Общий смысл праксиса состоит в усвоении человеческих добродетелей и уничтожении страстей, в замене греховного способа существования на должный, природный. Это является возвращением к первоначальному состоянию целостности души человека, а также выполнением природного и сверхприродного человеческого призвания. Новая интенция души к Богу в праксисе утверждает себя и перестает быть лишь намерением личности. Эта направленность закрепляется в навыках всех трех душевных сил как реальное свойство, как присущий им способ собственной энергийной реализации.

Борьба со страстями рассматривается патристикой как заповеданная Богом в Св. Писании. Только это является мотивом для христианина проходить «отрицательный праксис». Сам «новоначальный» имеет «смешанное познание добра и зла», и как чувственное существо склонен считать, что благом для него является следование страстям. Ум же, обезображенный самолюбием, тщеславием и гордостью, подчиненный силе вожделения и аффектам, не может дать человеку познания природного для него блага. Поэтому лишь доверие к Богу, Который знает, что является благом для человека, заставляет последнего делать конкретные добродетельные поступки согласно заповедям.

Основой праксиса является преодоление трех первоначальных пороков — незнания, самолюбия и тирании.

Природная разумная сила дезинтегрирована, и потому для человека не возможно сразу изменить незнание на знание. Но вера позволяет начать добродетельную жизнь еще не обладая знанием. Незнание уже не имеет последствий для деятельности души, потому что последняя нашла достаточный «заменитель» необходимого ей знания.

Самолюбие и тирания вытесняются «страданием» (πόβος — «работа, усилие», а также «мучение, боль, страдание») и любовью. Причиной страданий (πόβος) является или сам человек, осуществляющий все эти труды

и аскетически причиняющий себе страдания, или Божий Промысл. Это отличает πόνος от ὀδύνη (страдания как необходимого следствия наслаждения, ἡδονή), относительно которого нет добровольного принятия со стороны человека. Преп. Максим пишет: «Почти всякий грех бывает ради наслаждения (διὰ ἡδονῆν), а уничтожение [греха происходит] через злострадание и печаль (διὰ κακοπαθείας καὶ λύπης), добровольные или невольные, [а также] через покаяние или домостроительную беду (οἰκονομικῆς ἐπιφορᾶς), навлекаемую [на нас] Промыслом [Божиим]»³⁷. Только отречение, отказ (ἐξάρησις) от любви к своему телу и вещам мира делает возможным воздержание от стремления к наслаждениям³⁸. Преп. Максим утверждает, что «всякий труд (πόμος), или добровольный, или невольный, становится смертью для наслаждения — матери смерти»³⁹. Πόμος мыслится как средство уничтожения страстного желания наслаждений, а значит, и самолюбия. Только через «смерть» наслаждения становится возможной преодолению этой основы греховного способа существования. Поэтому любой добровольный πόμος, как-то: пост, бдение, труд и т.п., имеет целиком реальные следствия не только для тела, но и для души, что и является важным для христианина. Цель аскезы состоит не в том, чтобы «убить тело» и очистить душу от всего телесного, как об этом пишет Платон в «Федоне». Тело само по себе — благо, созданное Богом и призванное, как и душа, принять участие в обожении. В аскетике святых отцов телесные труды имеют положительное значение для души: посредством них преодолевается источник человеческих страстей, которым для христианства является не тело, а душевное самолюбие, противоположная любовь души к телу.

³⁷ Maximus Confessor. Char 2. 41, PG 90, 997 BC.

³⁸ Maximus Confessor. Thal, Intro, CCSG 7. 39, 384-385.

³⁹ Maximus Confessor. Thal 47, CCSG 7. 323, 165-166.

Подобно этому преодоление самолюбия не является и отрицанием человеческой индивидуальности, но наоборот, делает возможным ее развитие — и природное, и личное⁴⁰.

Согласно святым отцам, красной нитью через весь праксис должно проходить постоянное покаяние (*metanoia*) в грехах и скорбь (*penthos*) по поводу собственной греховности. Покаяние входит в число заповедей Божиих (Мр. 1: 15). Через покаяние реально осуществляется духовное изменение, поворот (*trope*), началом которого является вера как интенция к Богу и метафизический страх грешника перед Чистым Трансцендентным⁴¹. По своей сути покаяние — это «бесперывное, связанное с молитвой, которая преисполненная скорби (*penthos*), просьба [к Богу] о прощении минувших и о сохранении от будущих грехов»⁴². Покаяние связано с осознанием (и переживанием) различия между налично имеющимся и природно должным состояниями души⁴³. Покаяние связано с такого рода самопознанием и действием совести. Человек не только сознает себя как грешного, но усилием воли отвращается от себя как страстного, стремясь к норме, к природному благу, которым является бытие человека в причастности к Богу⁴⁴. Покаяние - это возвращение личности от противоестественного к природного и от дьявола к Богу, которое происходит по помощи аскетической жизни и страданий. Именно этот волевой отказ от обезображенного способа существования, от греховных интенций и страстей, если он соединен с личным волевым стремлением ко всему природному — в направленности к Богу как Благу, делает возможной реализацию морального закона. Аскетическое послушание и отказ от «своей воли» не уничтожают

⁴⁰ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. - СПб., 1907, с. 556-558.

⁴¹ Исаак Сирийский. Слова подвижнические. - Сергиев Посад, 1911. Репр.: М., 1993, с. 124, 397.

⁴² Там же, с. 201.

⁴³ Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. - СПб., 1907, с. 547-548.

⁴⁴ Там же, с. 548.

способности природной воли и личной свободы выбора. Напротив, такой отказ является актом свободы выбора, а его целью является согласование личной волевой склонности (гноми) с человеческой природной волей, в которой, в свою очередь, находит свое конкретное выражение воля Божия. Таким образом, уничтожение «своей воли» в послушании и смирении имеет целью ликвидацию греховной склонности воли и страстных желаний⁴⁵.

Конкретным выражением постоянного покаяния является непрерывная скорбь. Эта скорбь является прежде всего плачем о своих грехах. Без плача невозможно очищение от страстности. Покаяние выражается в плаче, а плачь постоянно возобновляет покаяние.

Аскет постоянно осознает свою греховность, подтверждает свой отказ от греха и направляется к добродетели. Поэтому покаяние — это не только начало духовной жизни, но и постоянно присутствующий мотив каждого действия, мысли, желания. Преп. Исаак Сирийский пишет, что «двадцать четыре часа дня и ночи мы имеем потребность в покаянии»⁴⁶. Выражением этого становится скорбное состояние души, плач о своих грехах. Покаяние и скорбь имеют не только отрицательный характер, но находятся в числе положительных добродетелей, так как они формируют новую «установку» души. Если говорить на языке самих святых отцов, то вера, покаяние и скорбь формируют новую склонность ума, рассудка и воли. Такая склонность заменяет собой противоестественную благодаря благодатным дарам крещального рождения нового человека. Но сами по себе природная, противоположная и сверхприродная склонности даны личности лишь как возможности⁴⁷, из которых каждая может быть реализована в конкретных актах: ума, воли, способностей вожделения и аффектации. Покаяние и скорбь как новая установка личности имели бы искусственный характер, если бы не были с самого начала синергией веры и благодати. Эта новая направленность

⁴⁵ Там же, с. 555-556, 559.

⁴⁶ Исаак Сирийский. Слова подвижнические. - Сергиев Посад, 1911. Репр.: М., 1993, с. 201.

⁴⁷ Maximus Confessor. Thal 6, CCSG 7. 69, 8-13.

опирается не столько на налично имеющуюся ситуацию в жизненном мире личности, сколько на взаимную онтологическую открытость человека и Бога.

Авва Дорофей пишет: «Человек через скорбь сердца делается послушной заповедям»⁴⁸. Вера, покаяние и скорбь являются актами и состояниями целостной души, которые делают ум, рассудок, волю, вожделение и аффективность способными воспринять и выполнить заповеди Божьи. Последние направлены прежде всего на преодоление страстей посредством усвоения соответствующих добродетелей. Дезинтеграция человека начинается с распада целостной души на ряд способностей, продолжается в усвоении трех основных пороков (незнания, самолюбия и тирании), затем трех первоначальных страстей (чревоугодия, сребролюбия и тщеславия), что ведет к приобретению других пяти фундаментальных страстей, а потом и всего множества их. Реинтеграция опирается на три составные, которые формируют новую склонность: вместо незнания — вера, вместо самолюбия — покаяние, вместо тирании — претерпевание страданий. Реально борьба со страстями начинается не просто с усвоения противоположных чревоугодию, сребролюбию и тщеславию добродетелей — воздержания, нестяжания и смирения, но с систематического выполнения всех заповедей, реализации всех добродетелей при каждой возможности. Впрочем, существует определенный порядок преодоления основных восьми страстей: от победы над низшей — чревоугодием, к уничтожению высшей — гордости. Ведь невозможно человеку избавиться от высшей страсти, если он еще является рабом низшей. Воздержание от греховных желаний чревоугодия, блуда и сребролюбия делает возможным погашение аффектов гнева, печали и гордости.

Преодоление каждой греховной страсти проходит ряд этапов. Первый — это не делать греховных действий. Второй — и не желать их. Третий — не

⁴⁸ Дорофей, авва. Душеполезные поучения. - Шамордино, 1913. Репр.: Псков, 1994, с. 27.

принимать греховных помыслов. Четвертый — заменить греховные привычки на добродетельные.

5. Усвоение добродетелей как обретение человеком целостности и Богоуподобления

Согласно с учением отцов⁴⁹, каждая добродетель происходит от Бога и имеет свое совершенство в Боге⁵⁰. Добродетели сами по себе являются не чем иным, как свойствами Бога. Каждая добродетель тождественна с Богом, хотя Сам Бог выше добродетелей, которыми Он обладает как Своими свойствами, энергиями, логосами⁵¹.

Осуществление возможности усвоения добродетелей путем выполнения природного закона было осложнено дезинтеграцией души в незнании и самолюбии. Адаму для добродетельного акта достаточно было лишь реализовать определенную природную возможность. Теперь человек должен сперва покаяться и не допускать злых действий. Приобретение же добродетелей начинается с «простого делания заповедей» (ἡ ἀπλῶς πράξις τῶν ἐντολῶν)⁵². Способность осуществлять надлежащее — это ум. Глубинным мотивом для выполнения надлежащего является стремление к существованию, которое совпадает с природной волей⁵³. По причине незнания природного закона ум принимает посредством веры слово откровением Божиим. Хотя воля и хочет освободиться, но ум «не знает способа, который добродетелью очищает от порока»⁵⁴. Только через веру ум получает «сверхприродное знание» природно-необходимых способов осуществления добродетелей. Благодаря простой постоянной реализации заповедей, которые побуждают к «способам правильного поведения», наша

⁴⁹ Аналогичное учение имеется и у Платона.

⁵⁰ Maximus Confessor. Thal 55, CCSG 7. 489, 152-158.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Maximus Confessor. Thal 55, CCSG 7. 489, 162-163.

⁵³ Maximus Confessor. Thal 40, CCSG 7. 267, 4-6.

⁵⁴ Maximus Confessor. Thal 40, CCSG 7. 267, 12-13.

личная волевая склонность приобретает соответствующие навыки действовать определенным образом, осуществлять свои энергии «заповеданными» способами.

Существуют разнообразные добродетели, как и способы их осуществления. Но все они связаны между собою, поскольку являются выражением единого морального закона, тождественного с логосом человеческой природы. Тот, кто просто осуществляет тропосы заповедей (это составляет суть первой стадии морального развития личности), не имеет знания этого единого закона, но постепенно на опыте познает связь отдельных добродетелей. Вторая стадия морального развития — это «[достигаемое] посредством осуществления каждой заповеди охватывание (συμπερίληψις) остальных»⁵⁵. Для того, чтобы видеть единство и связь добродетелей, человек должен познавать смысл каждой заповеди. Такое знание возможно на основе практического опыта добродетельного поведения. Преп. Григорий Синаит подчеркивает: «Тот кто исследует смысл заповедей вне их выполнения ... является подобным к тому, кто воображает тень вместо истины»⁵⁶. Именно в опыте человек видит, что когда он осуществляет одну из добродетелей согласно заповеди, то это также ведет к реализации других⁵⁷. Человек познает добродетели по мере их осуществления, когда уму открывается внутренний смысл приобретенных навыков действовать в соответствии с заповедями.

Человек, доверяющий заповедям Божиим, сначала воздерживается от деятельного осуществления зла⁵⁸. Затем он осуществляет смелый порыв (ὄρμη) и движение (κίνησις) к деятельному выполнению заповедей⁵⁹. По мере приобретения душой практического опыта добродетельной жизни, разум

⁵⁵ Maximus Confessor. Thal 55, CCSG 7. 489, 165-165.

⁵⁶ Григорий Синаит. Творения: Пер. с греч., прим. и послесловие еп. Вениамина (Милова). - М.: Ново-Спасский монастырь, 1999, с. 14.

⁵⁷ Maximus Confessor. Thal 55, CCSG 7. 491, 193-194.

⁵⁸ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 461, 312-313.

⁵⁹ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 461, 313-315.

человека актуализирует природную способность суждения (κρίσις), реализуя ее в «навыке различения» (ἔξις τῆς διακρίσεως) добра и зла. Это делает возможным сознательное (σὺν λόγῳ) выполнение заповедей, поскольку разум видит в них способы осуществления добродетелей. Само познание этих тропосов приводит к постоянной согласованности нашей воли с тем, что признается умом как должное. Познание логосов, в соответствии с которыми Божественным Умом сформированы способы осуществления добродетелей, делает возможным внутреннее принятие (συγκατάθεσις) тропосов и логосов как природных способов существования и законов действий всех сил души⁶⁰. Согласно преп. Максиму Исповеднику, «происходит слияние (σύγκρασις) природных сил [души] со способами и логосами заповедей»⁶¹. Выше этого — только вознесение (ἀνάληψις) к Причине логосов заповедей и соединение с Ней⁶².

С праксисом связаны и две первые ступени бесстрастия (ἀπάθεια). Человек начинает с «полного воздержания от деятельного зла»⁶³. Через аскетическую практику принятия добровольных трудов, невольных страданий и осуществление добродетелей человек делает свою личную волю (γνώμη) способной на «полное отвержение в рассудке согласия на злые помыслы»⁶⁴. Страстность заменяется внешним и внутренним бесстрастием.

Также в результате добродетельного праксиса изменяются в своем способе существования и психологические страсти, которые лежат в основе всех греховных реакций души. Согласно преп. Максиму, у того, кто стал мудрым через приобретение добродетелей и отстранение от страстно-чувственного познания, «страсти становятся прекрасными (καλά)»⁶⁵. Праведные делают «вожделение (ἐπιθυμία) стремительным движением

⁶⁰ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 461, 322-324.

⁶¹ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 461, 325-326.

⁶² Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 461, 326-328.

⁶³ Maximus Confessor. Thal 55, CCSG 7. 493, 201-202.

⁶⁴ Maximus Confessor. Thal 55, CCSG 7. 493, 203-205.

⁶⁵ Maximus Confessor. Thal 1, CCSG 7. 47, 18.

(ὀρεκτικὴν κίνησιν) умственного стремления к божественному (τῆς νοεράς τῶν θεῶν ἐφέσεως), наслаждение (ἡδονήν) — благодатной радостью чарующего действия ума относительно божественных дарований, страх (φόβον) — предохранительным попечением относительно будущего наказания за грехи, печаль (λύπην) — исправительным раскаянием относительно настоящего зла»⁶⁶. Таким образом, по мнению преп. Максима, все четыре страсти приобретают добродетельную форму своей реализации и становятся моментами умственной жизни души, которая возвращает свою направленность от чувственного к Богу.

Необходимо не просто не давать страстям актуализироваться, но каждую из них заменять на соответствующую добродетель. Способы действия должны быть не противоположными, но снова стать природными. Чревоугодие заменяется воздержанием, блуд — чистотой (целомудрием), сребролюбие — бедностью, гнев — кротостью, печаль — блаженным плачем и духовной радостью, уныние — мужеством, тщеславие — смирением, гордость — любовью. Три первые добродетели являются природными способами осуществления способности вожделения. Главной добродетелью для этой способности является воздержание как первая из четырех кардинальных добродетелей души. Для кротости, блаженного плача и мужества их суммой является мужество как законное проявление аффективной способности. Смирение и любовь как добродетели практического разума объединяются в добродетели рассудительности. Таким образом, восемь добродетелей сводятся к трем. И со времен Платона общеизвестным является утверждение, что четвертая кардинальная добродетель, справедливость, является гармоническим синтезом воздержания, мужества и рассудительности. При этом все добродетели едины не в какой-либо одной из них (справедливости, например), но в природном моральном законе. Для человека невозможно, если он уже имеет «высшие» добродетели, отбросить множество «низших», потому что все они

⁶⁶ Maximus Confessor. Thal 1, CCSG 7. 47, 20-26.

являются необходимыми частями «единого лика добродетели», единого состояния души, ее «расположения» (διάθεσις)⁶⁷. Единство души актуально существует тогда, когда ее расположение полностью определяется природным моральным законом. Это единство слагается из гармонической целостности реализованных добродетельных навыков и проявляется в «симфонии» добрых действий личности.

6. Аскетическое усилие к единению человечества

На этапе праксиса происходит реинтеграция не только отдельной личности, но и человечества. Это — обретение естественной целостности человечества, восполняемое до совершенства в сверхъестественном церковном единении. Благодаря тому, что Бог как Промыслитель дает единый моральный закон, заложенный в сущностном логосе человеческого рода, Он делает возможным совпадение личных гномических желаний отдельного человека с общей природной волей⁶⁸. Добродетельная жизнь в соответствии с моральным законом делает отдельных людей в их стремлении к благобытию «созвучными и тождественнодвижущимися в отношении друг друга и целого (ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ σύμφοια καὶ ταῦτοκίνητα)»⁶⁹. Исчезает греховное разнообразие, возникшее в результате хаотических страстных движений людей под влиянием их личных склонностей. Преп. Максим подчеркивает, что личности, осуществляя единый моральный закон в соответствии с одними и теми же заповедями, в стремлении к единому множеству добродетелей, одинаково природных для всех людей, направляют свой взгляд на общее и нераздельное природное во всех, в силу чего и объединяются те, кто были разделены, не внося вместе с собою ничего такого, что разделяло бы.

⁶⁷ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 445, 49 - 447, 61.

⁶⁸ Maximus Confessor. Thal 2, CCSG 7. 51, 12-22.

⁶⁹ Maximus Confessor. Thal 2, CCSG 7. 51, 16-17.

Следствием праксиса является освобождение: человека — от зависимости по отношению к чувственным сущим; ума — от замкнутости на чувственном познании и от господства страстей; воли — от противоположной склонности ко злу. А свобода как освобожденность (*eleuthereia*) делает возможной высшую свободу — *parrhesia* («дерзновение») — свободный диалог с Богом, уверенность в Его любви, наслаждение непосредственным созерцанием Бога. Рабство Богу при смиренном выполнении заповедей является началом первой свободы, а свободное общение человека, усыновленного Богу по благодати, — вершиной второй⁷⁰.

Личное своеобразие верующего — не только как онтологическая данность (ипостась), но именно как уникальное, свободное, нравственно-культурное и мистическое существование, — начинает формироваться именно в праксисе. Положительное разнообразие святых появляется в связи с их ипостасным усыновлением Богу, с тем, что Бог объединяется с человеческими личностями «соответственно особенности добродетели люб». Таким образом, разнообразие становится оправданным лишь когда Бог во встречном движении, как ответе на восхождение человека, учитывает его ипостасные особенности. А добродетель как выполнение морального закона должна быть одинаковой для всех. Должные труды (*καθήκοντες πόνοι*) обнаруживают «устойчивую умеренность (*τὴν σταθερὰν μεσότητα*)»⁷¹. Умеренность определяется как «состояние (*κατάστασις*), избавленное от противоположных страстей, но еще не приобретшее сверхприродных благ»⁷². Она «показывает [личную] волю (*γνώμη*) равноправной (*ἰσομοῦσα*) природе, не имеющей ничего самопроизвольного (*αυτογερες*) и несходного с логосом природы»⁷³. Посредством умеренности становится

⁷⁰ Danielou J. *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse.* - Paris, 1954, p. 107-115.

⁷¹ Maximus Confessor. *Thal* 40, CCSG 7. 271, 82-83.

⁷² Maximus Confessor (?). *Sholium* 9 ad *Thal* 40, CCSG 7. 277, 43-45.

⁷³ Maximus Confessor(?). *Sholium* 9 ad *Thal* 40, CCSG 7. 277, 45-47.

явленным единый для человечества природный моральный закон⁷⁴, который Бог вложил в человеческую сущность как обязательный для каждой личной воли. Именно через реализацию морального закона достигается симфония поступков отдельных личностей и становится возможным восстановление единства человечества. «Тот, кто посредством [личной] воли по добродетели становится равным со всеми [людьми], показывает в самом себе нелицеприятного Бога, как творящего единую природу всех [людей] соответственно одному и тому же логосу, так и утверждающего в качестве [общего] для всех закона (νομοθετήσαντα) единое движение [личной] воли (μίαν τῆς γνώμης τὴν κίνησιν)...»⁷⁵.

7. Интенция ума к экстатическому познанию Бога как результат обретения целостности души

Целостность душевных способностей, которая формируется в практике, связана с изменением их общей интенции: вместо внешней направленности утверждается обращенность внутрь себя, и через свои глубины — «вверх», к Трансцендентному. Именно практика добродетелей позволяет уму обратиться от чувственных вещей к умопостигаемым⁷⁶. Изменение интенции ума является началом праведности. Ум признает своей кардинальной ошибкой собственное «смещение» со страстями⁷⁷. Для ума становится очевидной страстность души и он актуализирует через веру совесть. Именно ум под воздействием воспринятого сердцем «слова веры» побуждает душу к волевому решению об ограничении чувственного познания, поскольку с последним связано возможное страстное наслаждение. Ум формирует праксис как совокупность добродетельных действий, посредством навыков возвращает целостность силам души и «возводит» эти способности в их

⁷⁴ Maximus Confessor(?). Sholium 9 ad Thal 40, CCSG 7. 277, 47-49.

⁷⁵ Maximus Confessor(?). Sholium 8 ad Thal 40, CCSG 7. 277, 37-42.

⁷⁶ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 443, 24 - 445, 29.

⁷⁷ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 443, 17-19.

энергиях к их ноуменальным причинам, законам и целям⁷⁸. Именно ум формирует глубинное расположение души, склонность воли и рациональных способностей постоянно осуществлять все добродетели⁷⁹. Отказ от направленности к чувственным вещам, чувственному познанию и чувственным страстям является общим как для отрицательного праксиса (воздержания от греховных поступков), так и для положительного (приобретения добродетелей). Ум в результате приобретения добродетельных навыков и опытного познания добра (к которому он стремится) и зла (которого он избегает) может бороться со страстями уже не только через осуществление заповедей в послушании. Благодаря рассудительности как способности различения, свойственной очищенному разуму, ум разъединяет страсть на ее составные элементы: чувственный предмет, чувство и три природные способности (вожделение, аффективность и разумность), которые противоположно функционируют во взаимном переплетении (συμπλοκή), и каждую из частей старается «возвести к [ее] собственному природному логосу» и рассмотреть в отдельности⁸⁰. Тем самым делается невозможной страсть как противоположная реакция души. Каждый отдельный элемент страсти по своему смыслу (логосу) является чем-либо природным, и лишь противоположный способ реализации этих сил в их ненормальном объединении ведет ко злу. После этого разъединения ощущения и трех сил души ум может направить их к природному способу реализации и синтезу, который и происходит во время каждого добродетельного поступка.

Реализация добродетелей делает возможной следующую стадию духовного развития — созерцательное познание мира, себя и божественных энергий, так как праксис очищает душу от хаоса греховных действий, страстных желаний и мыслей, возвращает все способности души, в том числе

⁷⁸ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 443, 24 - 445, 29.

⁷⁹ Maximus Confessor. Thal 54, CCSG 7. 445, 49-51.

⁸⁰ Maximus Confessor. Thal 16, CCSG 7. 109, 65-93.

и познавательные, к их нормальному способу функционирования в рамках единой направленности целостной души, формирует новую сферу опыта («поле практических действий и привычек»), по отношению к которой и возможно знание. Именно в зеркале добродетельной души могут — по благодати — открыться для ума логосы, присутствующие в вещах, душах и божественном свете.

Приобретение добродетелей делает возможной в будущем и последнюю стадию духовного развития — обожение, поскольку сами *aretai* являются свойствами Бога и каждая человеческая добродетель становится причастностью к божественной жизни⁸¹. Состояние добродетельной души — это бесстрашие (*apatheia*), которое также является причастностью к божественной жизни⁸², поскольку оно, как и добродетели, природно присуще Богу. Чистоту, добродетель и бесстрашие ощущаются личностью как своего рода «истечения» Божественной жизни⁸³, которые оказываются присутствующими в душе во время отдельных добродетельных поступков и становятся собственными качествами души после приобретения навыков добродетельной жизни. Таким образом, праксис делает возможным для человека реализацию богоподобия и обожение, или, другими словами, благобытие и вечноблагобытие. Целостный человек есть тот человек, который усыновляется и обожается, живет уже не как человек, но как Бог по благодати. И это – высшая целостность всеобщей жизни, дарованная Богом как любящим Отцом всякого человека, совершающего восхождение к себе и Творцу.

⁸¹ Danielou J. *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse.* - Paris, 1954, p. 93-99.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem*, p. 94, 99.