

**СИНЕРГИЙНОСТЬ МИРОВОСПРИЯТИЯ ВИЗАНТИЙЦЕВ  
КАК КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР***В. В. Исаева*

Византийская цивилизация, прошедшая путь становления, развития и упадка с IV по XV вв., являлась культурным центром Средиземноморского мира. Когда Западная Римская империя пала под натиском варваров, Восточная Римская империя, Византия, долгое время являлась единственным светочем культуры, сохраняя связь с античным наследием, восприняв и христиански переосмыслив его. Гармоничное сочетание в византийской действительности античности и православия, пронизанность этими основаниями всей культуры создавали особый колорит, особую её притягательность.

Византийское общество всегда тяготело к постановке и решению вопросов богословско-философского характера, стремилось приблизиться уже в земной жизни к Абсолюту. Тем не менее оно существовало в историческом времени, в пространстве повседневности и обыденности, и эту действительность необходимо было примирить с высокодуховными, сурово-аскетичными воззрениями на мироустройство мыслителей того времени, являвшимися идеальными представлениями о жизни.

Будничный мир в представлении византийцев как бы не имел смысла сам по себе, но обретал его лишь как включённый во вселенскую историю, общую историю двух соединённых миров, небесного и земного. В Византии существовало представление о неважности земного бытия, несущественности его по отношению к высшему миру и вместе с тем об оправданности бытия этим миром.

Первостепенной задачей идеологов византийской культуры было философски осмыслить церковную идею богочеловеческой природы Христа, что позволяло выявить смысл и задачи существования человека в этом мире, а главное — оправдать его существование. Вслед за концепцией оправдания бытия человека появилась тесно с ней связанная концепция оправдания бытия мира.

Осмысление иерархии взаимоотношений Бога, мира и человека в византийском мире проходило не по принципу их противопоставления, а по принципу сближения, проникновения друг в друга. Эта особая установка мировоззрения делала взаимоотношения Бога и человека, Бога и мира, мира и человека в Византии совершенно особенными, отличными от их понимания в других культурах. Здесь не было такой жёсткой грани между грешным миром земным и совершенно недостижимым миром небесным, как в католической культуре, где трагизм положения человека явственно ощущался, где центральным местом религиозной жизни были и остаются страдания Христа. Человечество в католической культуре, на наш взгляд, далеко от Бога, отдалено от него в силу своей грешной сущности, не может прямо обра-

титься к Богу с молитвой. Для отпущения грехов, для общения человека и Бога на католическом Западе существует Церковь, являя роль посредника между человеком и Богом. Сам же человек не имеет возможности прямого индивидуального общения с Богом.

В православной Византии взаимоотношения Бога и человека иные. Они построены на возможном и должном их сближении, на со-действии, со-энергии Бога и человека в деле совершенствования человека, что полагается вполне реальным и единственно правильным деянием его жизни, его подвигом. Эта особенность обнаруживает одну из фундаментальных категорий византийской культуры — её *синергийность*, т. е. особые отношения между Богом и человеком, позволяющие человеку вернуться к исходному состоянию, но на новом витке исторического развития, в чём ему со-действует Бог, поднимая из грешного бытия до высшего.

Категория синергийности, являющаяся определяющей для понимания византийской философии культуры, раскрывается через систему взаимосвязанных понятий. Синергийность мировоззрения предполагает оправданность мира и человека их особыми отношениями с Богом. Эта оправданность стала возможной благодаря понятию *метексиса* — проникнутости мира божественными энергиями, что делало его подобным миру высшему, наполненным божественной благодатью. Благодаря подобной Бого-смысло-наполненности мир оправдывал своё существование.

Для оправдания бытия человека и для определения путей его совершенствования в Византии существовало понятие обожения человека, центральной темы византийского богословия и всего опыта византийского христианства. Учение об обожении утверждало для человека возможность и необходимость стать богоподобным, актуально изменить свою смертную природу в божественную и бессмертную и утверждало, что духовная жизнь христианина реально может и должна вести к достижению этой возвышенной цели<sup>1</sup>. По мысли отца церкви Григория Богослова, «когда Бог вочеловечился, человек обожился»<sup>2</sup>.

Концепция, возникшая в ранние века византийской истории, была воспринята догматической и аскетической мыслью, став органичной частью восточно-христианской традиции. Среди основных выразителей этой традиции можно назвать Афанасия Александрийского, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Григория Паламу<sup>3</sup>. Византийское православие через концепцию обожения внятно отвечало на вопрос о назначении человека, о цели и финале его устремлений.

Для достижения идеального состояния человеку необходимо пройти ряд подготовительных этапов. Прежде всего необходимо избавиться от человеческих страстей, то есть энергий, направленных на что-то земное, недостойное внимания. Страсть — это подчинение души, смущение ума и рабство, то есть греховное состояние, от которого необходимо освободиться или спастись<sup>4</sup>. Для того чтобы спастись, необходимо приобщиться Христу, что возможно через молитву. Процесс спасения, избавления — процесс не пассивный, но активный и творческий. Он предполагает обращённость человека к Богу через молитву, поскольку «молитва есть теоцентрическое устройство души»<sup>5</sup>. Установка человека, стремящегося к обожению, сверхестественна и бинарна, она не замыкается в здешнем мире, но направлена на отно-

шение двух горизонтов. Бинарность суть обращение-ответ: в такой последовательности осуществляется данная деятельность. Молитва по своему характеру является общением, что характеризует её как межличностное отношение, поскольку общаются между собой исключительно личности, земная и божественная. Человек обращается не к непознаваемой сущности Бога, но к Нему как к личности, олицетворённой в образе Христа. Общение происходит не с сущностью, но с ипостасью.

Наиболее интересным в контексте выявления византийского мировоззрения является вопрос о том, каким образом возможно *богообщение*. Эта возможность появляется благодаря синергии как со-действию, со-энергетичности Бога и человека. Порыв человека к Богу подразумевает в то же время взаимный порыв, ниспослание благодати. Таким образом, энергии человека — а их признавалось отцами церкви множество (например, умственные, душевные и духовные и т.д.) — со-общались с энергиями Бога. То есть происходило актуальное соединение тварных энергий человека с нетварной божественной энергией.

Синергия, соработничество Божественной и человеческой энергий — ключевой момент системы *богообщения*. Энергии Божии, будучи сами Богом, являют нам Его имена, делают Его познаваемым, хотя сущность (природа) Божия остаётся при этом непознаваемой. Выбор благобытия, праведного, особого образа жизни и мыслей — это не только действие человека, но и действие Бога в отношении человека, содействие Божие человеку соработанием, соделанием, синергией<sup>6</sup>.

Божественные энергии, проникающие в мир людей, часто ассоциировались у византийских мыслителей как энергии Божественной любви. Так, ещё одним понятием, раскрывающим категорию синергийности, является понятие *любви*. Известным является одно из важнейших мест церковного учения о том, что Бог, преисполненный благодати и любви, решил сотворить земной мир от избытка подобных энергий любви и благодати.

Беспредельная любовь Бога к твари Его — одна из фундаментальных особенностей православного мировосприятия. Бог сотворил мир, который имеет в Нём своё начало, мир временный, подверженный деформации, изменению, не имеющий сам в себе основу устойчивого существования. Но Бог в христианской культуре не только вечен, всемогущ, Он также благодетен, добр. Творение Богом мира происходит от избытка в Нём благодати, от стремления создать себе подобных существ, способных разделить с Ним радость бытия. Поэтому, сотворив всё сущее, Бог дал ему не только бытие, но и благобытие, то есть твёрдую устойчивость и стройность, и это оказалось возможно благодаря великой благодати Бога, который своей силой и энергиями животворит всё сотворённое, скрепляет его воедино, сохраняет в должном порядке.

Это полагалось возможным благодаря творческой роли Слова Божьего, которое ассоциировалось у византийских отцов церкви также с понятием энергии. Вообще, представление о творческой роли Слова, или Софии Премудрости Божией, было одним из центральных в византийской философско-богословской мысли. Понимание Слова как некой творящей силы, связующего звена между миром вечных неизменных сущностей и миром временным, сотворённым, как некой Божествен-

ной энергии, пронизывающей мир, постепенно выходило за рамки богословия, переходя в сферу культуры и общественного сознания.

Данная идея, впрочем, существовала в тесной связи с идеей об ответной реакции тварного мира на проявление Божественных энергий. Представление о пронизанности мира Божественными энергиями дополнялось возможностью и необходимостью тварного мира, человека прежде всего, соответствовать этой Божьей благодати. Так возникло представление о синергии — взаимодействии человеческой воли и получаемой от Бога благодати. Исходя из этого принципа, задача человеческого спасения понималась как достижение Бога, слияние с ним.

Идею всеобъемлющей, всепронизывающей и всепрощающей любви как важнейшего энергийного понятия развивали византийские мыслители. Среди них наибольшее внимание ей уделяли Псевдо-Дионисий Ареопагит (около 500 г.), Максим Исповедник (VII в.), Григорий Палама (XIII в.) и его преемник по епископской кафедре Николай Кавасила.

В христианско-византийской философии существовала некая инвариантность понятия любовь. Наряду с собственно любовью, существовал термин *божественный эрос*, при этом Псевдо-Дионисий подчёркивал возможное предпочтение именно этого понятия<sup>7</sup>. Максим Исповедник о высших ступенях любви говорил как о божественном эросе. Однако оба понятия в Священном Писании и в дальнейшей христианской литературе употреблялись практически как тождественные и равно означали энергийное излияние Бога, что позволяет в дальнейшем применять их как синонимы.

Псевдо-Дионисий Ареопагит раскрыл в своих сочинениях космический смысл любви в сложной для восприятия простого верующего абстрактно-философской форме. Бог является объектом любви для всего сущего, для универсума. Все устремлены к нему в своей любви. Бог же в своей благодати «вожделает ко всему сущему, творя, совершенствуя и обращая к себе все сущее»<sup>8</sup>. Божественный эрос является бесконечной творческой энергией, постоянно рождающей сущее, некоей объединяющей весь универсум силой. Эрос и любовь являются главными движущими силами бытия. Божественный эрос — это явление самодвижущегося, самодействующего, изливающегося на всё сущее и вновь возвращающегося в себя блага. В этой самодостаточности и отсутствии подневольности — основа устойчивости любви творения к Богу.

Таким образом, Псевдо-Дионисий показал глубинный смысл понятия любви, который, однако, был доступен не всему византийскому обществу. Христианство, как мировоззрение широких масс населения, даже в своих идеализированных построениях, каковыми являлись сочинения восточных отцов церкви, стремилось избежать столь сложных абстрактных формул, какими пользовался Псевдо-Дионисий.

Осознав любовь как главный творческий импульс для оправдания этого мира, для существования и развития универсума, византийские мыслители пытались донести эту идею до всех верующих, делая акцент не на космическом значении этого понятия, а на социально-личностном и гносеологическом, раскрывая межличностные отношения человека и Бога, а также возможности и пределы Его познания.

Любовь как важный гносеологический фактор, как единственная возможность познать Бога осмыслилась в поздней святоотеческой традиции Максимом Исповедником. Согласно его воззрениям, высшее знание приобретается человеком только на путях и в акте безмерной любви к Богу. Познание божественных истин возможно только в состоянии «святой любви» к ним, «связывающей ум духовными созерцаниями» и отрешающей от вещественного мира<sup>9</sup>. Любовь прилепляет человека к Богу, его дух воспаряет на крыльях любви и созерцает Его свойства, насколько это доступно человеческому уму. В состоянии бесконечной и всепоглощающей любви ум подвигается к исследованиям о Боге и получает чистые и ясные о нём извещения<sup>10</sup>. Любовь очищает дух человека от ложных и низменных пристрастий и открывает в нём духовность. Слияние с Богом, мистическое познание Его в акте божественной любви — цели жизни христианина — обещает ему спасение и бесконечное блаженство.

Мир пронизан Божественной любовью-энергией, человек в ответном порыве направляет к Богу свою энергию-любовь. Но в этом мире между людьми также существует любовь, которая понимается прежде всего как любовь сестёр и братьев. Любовь к ближнему осознавалась философами и богословами Византии как необходимая ступень на пути любви к Богу. Идея любви к ближнему находилась в основе принципа *добротолубия*. Добротолубие в данном контексте понимается как совершение добрых дел в миру, любовь к людям, активная помощь нуждающимся. Византийская история изобилует подобными примерами добротолубия. Так, братья Косма и Дамиан отдали свою жизнь на служение Богу через совершение добрых дел в миру. Являясь искусными врачевателями, они безвозмездно лечили людей вне зависимости от их социального статуса и имущественного ценза<sup>11</sup>.

Таким образом, путь к спасению человека пролегал через нравственно-этическую сферу — правильный, с точки зрения христианства, образ жизни, прежде всего через любовь к ближнему. Поэтому именно ей византийские мыслители уделяли особое внимание.

Принцип добротолубия как основной лейтмотив византийской философской мысли, путь к постижению Бога и достижению вечной блаженной жизни развивался и в поздневизантийский период. В это время проблема любви привлекала теоретиков аскетической мистической жизни — исихастов. Известный теоретик исихазма Григорий Палама считал, что без совершения добрых дел не существует никакой любви и нет шанса на спасение. В отношениях между людьми любовь возрастает на добрых делах, которые являются её опорой и порождением одновременно<sup>12</sup>. Любовь к людям, к каждому конкретному человеку как бескорыстное служение, как постоянная забота о нуждающихся и помощь им византийские мыслители считали шагом к единению с Богом.

Итогом развития многовековой святоотеческой традиции понимания любви в культуре византизма стало осмысление этого понятия учеником Григория Паламы — Николаем Кавасилой. Кавасила убеждал своих читателей в том, что люди живут только затем, чтобы любить Бога, так как хорошо существовать можно только любя Его. Возникновение в человеке духовной любви, ведущей к познанию



Бога, осуществляется в христианстве путём включения его в систему взаимосвязанных понятий: Благо – Красота – Любовь – познание – наслаждение. Кавасила полагал, что Благо наделено особой духовной красотой, которая пробуждает любовь к её носителю, Богу. В отношении к Богу, писал Кавасила, у человека открывается удивительная и неизречённая любовь-энергия. Результатом любви к нему является познание Его, от которого человек испытывает неопишное духовное наслаждение. Все наслаждения в человеке, по мысли Кавасилы, от ощущения присутствия Бога. В то же время любовь к Богу рождается из любви к людям: только испытав чувство любви и благодарности к своему ближнему и даже к врагу, можно полюбить Бога и соответственно приблизиться к познанию его.

Лейтмотивом философии Кавасилы является мысль о том, что *жизнь есть любовь* и только жизнь, освящённую любовью к Богу, можно назвать истинной. Призыв византийского писателя к любви и полной устремлённости к Богу, свидетельствует о том, что идеалы построения общества на основе всеобщей любви существовали и были важной особенностью византийской культуры, хотя их воплощение в жизнь было далеко не полным. Осознав любовь или эрос главной созидющей и движущей силой положительного мирового развития, византийские мыслители пытались убедить враждующее с собой и природой человечество строить жизнь по её законам.

Вообще для исихастов, а также их предшественников и последователей характерно наиболее энергичное восприятие любви. Так, один их предтеч этого движения, Исаак Сирийский, писал, что в молитве — энергичном общении человека и Бога — человек получает нетварный дар, приобщается любви — Божественной энергии, определяющей образ существования личности<sup>13</sup>. «Плод молитвы есть божественная любовь ... нетварный дар, Божественная и обожающая энергия, в которой мы реально приобщаемся природе Св. Троицы»<sup>14</sup>. Любовь эта действует в человеке не избирательно и ограничено, но как сущностная единая активность и сила, что направляется как к Богу, так и к брату, к ближнему. Любовь к Богу и любовь к ближнему в византийской культуре не взаимоисключают, но взаимодополняют друг друга. Любовь к Богу, безусловно, связана с любовью к ближнему, и, наоборот, любовь к ближнему — признак приобретения истинной любви к Богу.

Несмотря на неоспоримость данного положения, всё же сложность проведения в жизнь этого принципа приводила к глубокой мистической диалектике, поскольку и в любви к Богу, и в любви к человеку присутствуют тенденции к самозамыканию. Так, «от сладости любви Божией душа забывает все земное»<sup>15</sup>. Любовь действует в человеке как установка самоотдачи. Но, как отмечают мыслители, самоотдача другому есть в то же время взаимопроникновение, при котором жизнь одного становится как бы жизнью другого. Тем самым происходит расширение собственного человеческого личного бытия, границ индивидуальности. В связи с этим положением русские восприимчивики византийской философско-богословской мысли разработали концепцию соборности, положенную в основу русского космизма<sup>16</sup>.

Синергичность определяла мировосприятие византийцев. Благодаря ей снижалась контрастная дуалистичность мироздания, не было противоречия, дисбалан-

са между верхом и низом, духом и материей, поскольку материя не упразднялась, не уничтожалась, но преображалась, совершенствовалась.

Социальная сфера также подчинялась категории синергичности. Этот мир был оправдан благодаря снисхождению в него божественных энергий и его собственной устремлённости в высший мир. Это проявлялось, в частности, в том, что богословская терминология использовалась в светских документах для обозначения светских понятий, вводя тем самым их в сферу богословия. Выражение социальных отношений через обозначения, имеющие сакральный смысл, придавало этим отношениям моральные основания.

Особому осмыслению подвергалась императорская власть. Император олицетворял собой божественную власть на земле. Он исполнял роль первосвященника. Императорские указы приравнивались к церковным канонам. Императорская власть представлялась не от сего мира, но данной свыше. Об этом свидетельствует необыкновенной глубины символика византийского двора, где практически каждый предмет, цвет, жест суть символы высшего. Такая фактически тотальная символизация была характерна исключительно для византийского мира, а также для двора германского императора Оттона III, претендовавшего на восприимчивость византийской идеи Второго Рима. Социальные отношения строились по концепции мимезиса: василевс олицетворял Божество, а империя — небесное царство.

Категория синергичности, являясь одной из основных в византийском мировоззрении, предстаёт также одной из наиболее устойчивых категорий византизма. Эта категория впоследствии была воспринята в России в период развития русской религиозной философии и осмыслялась П. А. Флоренским, С. Н. Булгаковым, В. Н. Лосским и другими русскими мыслителями.

<sup>1</sup> Синергия. Проблемы аскетики и мистики // *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии. М.: Ди-Дик, 1995. С. 123.

<sup>2</sup> *Григорий Богослов.* Собрание творений в 2-х томах. Минск: Харвест: АСТ, 2000. Т. 1. 832 с.

<sup>3</sup> *Максим Исповедник.* Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 кн. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. 354 с.; *Григорий Палама.* Беседы святителя Григория Паламы: в 3 ч. М.: Паломник, 1993. Ч. 1. 257 с.; Ч. 2. 254 с.; Ч. 3. 262 с.

<sup>4</sup> *Св. Ефрем Сирин.* Уроки о покаянии. Добротолюбие. М.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 344.

<sup>5</sup> *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы Церкви. М.: АСТ, 2003. 633 с.

<sup>6</sup> *Максим Исповедник.* Указ. соч. С. 123.

<sup>7</sup> *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах; о мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. 374 с.

<sup>8</sup> Там же. С. 203.

<sup>9</sup> *Максим Исповедник.* Четыре сотни глав о любви // *Добротолюбие.* М.: Паломник, 2003. Т. 3. С. 179.

<sup>10</sup> Там же. С. 180.

<sup>11</sup> Жизнь и деяния святых бессребреников Космы и Дамиана // *Византийские легенды* / Изд. подгот. С. В. Полякова. М.: Ладомир, 1994. С. 7–10.

<sup>12</sup> *Григорий Палама.* Указ. соч. С. 114.

<sup>13</sup> *Св. Исаак Сирий.* Слова подвижнические иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина. М.: Православие, 1993. 531 с.

<sup>14</sup> Там же. С. 234.

<sup>15</sup> Цит. по: *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии. С. 66.

<sup>16</sup> *Булгаков С. Н.* Душа социализма // *Русский космизм. Антология философской мысли.* М.: Педагогика-пресс, 1993; *Флоренский П. А.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. 797 с.