УДК 008

© Ореста Возняк
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

ДІАЛОГІЧНИЙ ВИМІР ІСИХАЗМУ

Аналізується діалогічний вимір ісихазму. При цьому з'ясовується, що теозис, який є осереддям православної антропології, постає гранично динамічним діалогічним принципом, якому в діалогічній філософії відповідає несиметричність спілкування, вихід назустріч без очікування взаємності. Проведене Григорієм Паламою розрізнення сутності та енергій Божих при збереженні їх єдності надає сучасній думці, зацікавленої темою "інакшості" та "Іншого", зразкову формулу для висловлення поєднуючої дистанції як умови автентичності сприймання Іншого. <u>Ключові слова</u>*: ісихазм, теозис, діалогізм, сутність, енергія, інший.*

Актуальність осмислення ісихазму в XX столітті зумовлена характерною для цього часу проблемою окреслення специфіки православного богослов'я та його джерел, у зв'язку з чим важливим є повернення до святоотцівської спадщини. Хвиля уваги до ісихазму характерна для всього православного світу.

Аналіз джерел і публікацій. Серед перших авторитетних дослідників цієї теми є Г.Папамихаїл, І.Соколов, В.Кривошеїн, Вол.Лоський, Й.Мейєндорф. У другій половині XX століття до ісихазму звертаються о. Іоанн Романідіс, І.Карміріс, Г.Мадзарідіс, П.Христу, С.Хоружий. Осмислення ісихазму виявило зв'язок аскетичної практики монашества з центральною метою християнського життя – спасіння людини, що в ісихазмі реалізується як возз'єднання людини з Богом в особливій молитві, яке сприяє цілісному переображенню і залученню до "втіленого Слова", теозису [13, с.563]. Аналітика текстів ісихастської традиції виявляє *її внутрішню спорідненість з діалогічною філософією* XX століття.

Метою нашої статті постає демонстрація та аналітика смислового зв'язку текстів ісихастської традиції з діалогічною філософією.

У контекст поставленої мети висуваються такі завдання: втілення вимагає визнання онтологічного характеру спілкування, що у християнській думці відповідає теозису. Саме теозис є реалізацією максими, до якої може піднестися діалог Бога і людини: людські особистості покликані через стяжання благодаті поєднати в собі природу тварну з природою нетварною. У Православ'ї особлива увага надається тезису. Архим. Кипріан (Керн) говорить про теозис як "релігійний ідеал" Православ'я [8, с.394]. Він відзначає, що це не ідея, і не теорія, але факт внутрішнього життя. І цей факт стає видимим лише у есхатологічній перспективі, про що зазначає С.Хоружий, посилаючись на норму такого розуміння, висловлену в Новому Завіті: "ще не відкрилося, чим будемо. Знаємо тільки, що відкриється, будемо подібні Йому" (1 Ін 3, 2) [19, с.134].

Для православного розуміння теозису характерний погляд на нього не як морально-психологічне уподібнення Богові, не як інтелектуальне наближення умоосяжним шляхом, але що бачиться реальним суттєвим залученням до Бога всього людського єства [8, с.396], і що реалізується у містичному богослов'ї, в ісихастській традиції. Теозис як реальний процес обоження за енергіями (за благодаттю) спирається на Боговтілення, "Боговтілення і обоження (теозис) доповнюють один одного" [3, с.69].

Володимир Лоський надає особливої значущості духовному вченню Максима Сповідника, вважаючи обоження (теозис) центральною темою його вчення. "Для св. Максима таке поєднання благодаттю, що відбувається в тварних особистостях, зауважує він, – суть аналогія іпостасного поєднання двох природ у Христі. Максим ніколи не втрачає із виду христології – центральної ідеї в образі його думки" [12, с.421]. Вол. Лоський підкреслює два моменти осмислення Максимом Сповідником теозису. По-перше: "Обóження відноситься до всієї повноти людської сутності. У всьому і цілком – і за душею й за тілом – зберігаючи свою людську природу, людина настільки ж цілком – так само і за своєю душею і за своїм тілом – стає богом за благодаттю і за тією божественною пишністю обóжувальної слави, що їй цілком і личить" [12, с.422]. І друге: становлення "богами за

благодаттю” відбувається завдяки пронизаності людського у Христі (Його розуму, Його душі, Його тіла) Божественними енергіями [12, с.421].

Огляд досліджень Григорія Палами у грецькому богослов’ї, здійснений Х.Стамулісом [див.: 16], також виявляє православний зміст творчості цього видатного мислителя: і першопроходець Г.Папамихаїл, і пізніші автори, серед яких виділяються о. Іоанн Романідіс, І.Карміріс, Г.Мадзарідіс, П.Христу не приймають негативні судження щодо вчення Григорія Палами як такого, що або перебуває під впливом неоплатонізму, або применшує значення тварного світу, або викривлює християнське вчення застарілими поглядами на видіння Божественного світла і теозис. Х.Стамуліс посилається на представників третього (за його класифікацією) етапу вивчення ісихастської проблематики (Х.Яннарас, мит. Іоанн (Зізулас), що дає йому підстави в якості висновку стверджувати відмову святого Григорія Палами як від самодостатнього (автономного) гуманізму без Бога, так і від антропології без людини, що приймають більшість православних дослідників за наявності розходжень щодо засобів дослідження ісихазму. Так, Х.Стамуліс згадує критику о. Іоанна Романідіса щодо застосування екзистенціалістських виразів о. Іоанном Мейєндорфом, але в інших дослідників наводиться роз’яснення цієї критики, з якою ми повністю погоджуємося, тим більше такі твердження виводять напряму на діалогічні аспекти ісихазму.

Отже, коли йде мова про екзистенціальний характер православного богослов’я, то у цьому відзначається вимога не заміщувати духовної реальності зустрічі з Богом інтелектуальними поняттями, які обов’язково будуть при словесному вираженні, але вони мають виводити за межі теоретичного дискурсу. Справа не у вибудовуванні деякої грандіозної богословської “суми”, але у самому житті християнина, яке є досвідним здійсненням догматики, що усуває як психологічне розуміння досвіду, так і визнання містики як призначеної небагатьом [18, с.41].

Православні богослови ХХ століття підкреслюють антиномічний характер богослов’я як теозису, як реального Бого-людського спілкування: це виражає антиномія непізнаваності і пізнаваності Бога, висловлення якої досягається розрізненням (але не роз’єднанням) сутності і енергій – Бог непізнаваний за сутністю, пізнається у своїх енергіях. Поняття енергії викликає дуже різноманітні трактування, але домінуючим є визнання його християнського смислу. Вол. Лоський, розкриваючи християнський смисл поняття “енергія”, посилається на святих Василя Великого та Іоанна Дамаскіна [11, с.591], особливо підкреслюючи, що слід відкинути ідеї причиновості та присутності причини в її діях. “Енергії, стверджує він, – це не чужі божественній сутності дії, не зовнішні акти Бога, зумовлені Його волею, як, наприклад, створення світу або Його пророчі дії. Вони – вилив природи Самого Бога, властивий Йому модус буття, за яким Він існує не тільки у Своїй сутності, а й поза нею” [11, с.591].

Розрізнення сутності й енергії ґрунтується на визнанні в Бозі двох його модусів: буття абсолютно непізнаваного і трансцендентного, і того, що можна особливим чином пізнати, при цьому поєднуючись з об’єктом пізнання, що збумовлене Богоодкровенням і Втіленням. Можна провести зв’язок між енергіями і кенозисом – сходженням Бога заради тварі, й у цьому явна відмінність від неоплатонізму, на що звертає увагу і В.Кривошеїн, підкреслюючи: “«Енергія» – не частина Божества і не представляє Собою щось від Нього відмінне або таке, що володіє своєю власною применшеною іпостассю. Енергія – це Сам Бог, навіть у Своєму одкровенні тварному і у Своєму вияві не применшений” [10, с.78]. Божественні енергії – це Сам Бог, який вийшов за межі власної трансцендентності та недосяжності, що став доступним для пізнання і навіть для поєднання з Собою, але при цьому залишився повним володарем Своєї трансцендентної сутності. О.Клєман посилається на розрізнення отцями недоступної сутності Бога і енергій, через які сутність неосяжно стає доступною для причетності, причому він підкреслює, що розрізнення не має розумітись як розведення [9, с.234].

У ХХ столітті таку інтелектуальну форму активно залучає діалогічна філософія: розрізнювати – без розділення, з’єднувати – без злиття. Для виразу такого змісту активно залучається антиномізм: “Бог цілком доступний причетності й цілком недоступний причетності, говорять Діонісій Ареопагіт і Максим Сповідник. Енергія є поширення троїчної любові, що втягує нас у періхорезу Божественних Осіб. Бог як недосяжна сутність – вічно

позамежна трансцендентність. Бог як доступна причетності енергія – Бог утілений, розп'ятий, Той, що сходить у пекло, воскресає і воскрешає нас, тобто долучає нас до Свого життя, навіть тих, хто перебуває у найглибшому пеклі. Це – вічно поцейбічний Бог" [9, с.235]. Але це не логічні антиномії, які застигають у своїй нерозв'язності, вони вказують на ту межу, що виводить за межі інтелектуалізму у вимір реального існування – конкретно-дійсної нетотожності, що найвиразніше представлена у Бого-людському спілкуванні, без дистанції, на яку вказує розрізнення сутності та енергій, спілкування перетворилося б або на злиття – знищення людини, або на відокремлення – атомізацію людини (ці дві крайності ми маємо в сучасному світі). "Це розрізнення зачіпає внутрішнє існування Божественних Осіб, з одного боку, вказуючи на їх таємницю, з іншого ж – на відкритість світові їх любові й життя. Сутність позначає не якусь переважаючу Трійцю безодню, але безодню самої Трійці, необ'єктивовану глибину особистого існування у взаємному спілкуванні. Недоступність сутності означає, що Бог відкриває Себе добровільно, в дарі благодаті за «божевіллям любові» (вираз св. Максима). При цьому Він залишається трансцендентним і в близькості, прихованим – але не як заборонений морок, а через сам надлишок Свого світла. Недосяжність Бога – умова дистанції, сприятливої для розкриття любові, для відновлення спілкування. Бог у Самому Собі долає інакшість, не усуваючи її, і в цьому – таїнство Триєдності. Він долає її, не знищуючи, у своєму ставленні до нас. Це і є розходження-тотожність сутності та енергій" [9, с.234–235]. Для сучасної думки, хворобливо акцентованої на темі "інакшості", "Іншого" та дистанції, наявність якої стає умовою збереження Іншого, досконалий зразок надає саме ісихастська проблематика розрізнення сутності і енергій як умови Бого-спілкування.

Вол. Лоський неодноразово підкреслює спілкувально-екзистенціальний характер поняття "енергії", протиставляючи його абстрактним поняттям – але це не нові додаткові боги, у чому Григорія Паламу часом звинувачували, це – живі вияви особистісного Бога. Коли ж Палама відходив від догматичних дискусій, він заміняв цей термін цілком біблійним терміном "Божественне Світло", чому й відповідає ситуація споглядання Його на горі Фавор. Але знов-таки – щоб бачити це нетварне Світло, необхідно бути реальним причетником, чистим серцем – серце ж у біблійному розумінні стосується цілісності людського буття, чим здійснюється прямий вихід на аскетичну антропологію монашества. Цей аспект докорінної зміни людської природи в ісихастській практиці постає ознакою праведності життя людини [див.: 14]. Але слід відзначити, що аскетика в ісихазмі втрачає жорсткі крайності культивування страждання та скорботи, а реалізується як стійкість, стриманість, протистояння неуважності та культивування зосередженості на головному [див.: 4, с.114].

Отже, XX століття з його науково-технічними відкриттями, що прискорюють темп життя і силу інформаційних потоків, не перервало ісихастську традицію. Як відзначено це сучасним дослідником: "Якщо о. Василь (Кривошеїн) інтерпретував витончене богослов'я великого містика Східної Церкви святителя Григорія Палами, то преподобний Сілуан переживав його у мовчанні на своєму особистому досвіді" [17, с.291]. Для виявлення богословського змісту її звернімося до двох її представників, про яких найчастіше згадують у таких ситуаціях, але це не означає, що ісихастська практика призначена для обраних. Сілуан Афонський на запитання, чи всі люди будуть спасенними, відповідав так, що всім людям надана така можливість. Хоча це не здійснюється як детермінований і наперед вирішений процес – архимандрит Софроній у книзі "Старець Сілуан Афонський" наводить його слова, які можна вважати продовженням попередніх: "Свобода людини справді реальна і настільки велика, що ні жертва Самого Христа, ні жертва всіх, що пішли слідом за Христом, не можуть доконечно привести до перемоги" [15].

До вчення досвіду старця Сілуана Афонського та архимандрита Софронія як прикладів живої практики ісихазму звертаються часто. І перше, що відзначається, і на що варто відразу звернути увагу – це відсутність у них праць, які можна було б віднести до "академічного богослов'я", особливо це стосується старця Сілуана. Тим не менше, митрополит Іоанн Зізіулас вважає за можливе не просто говорити про "богослов'я святого Сілуана Афонського", але виокремлює у своїй статті традиційні виміри: тріадологія, христологія, екклезіологія [див.: 6]. Майже всі, хто пише про старця Сілуана, згадують його слова, які ясно засвідчують глибинний зв'язок з епохою ісихастських суперечок: "Одна справа вірувати у Бога, і інша – знати Бога" [15].

У цих простих, можливо для когось навіть банальних словах, висловлено те, що називають “екзистенціальний аспект православного богослов’я”: йдеться не про вмонтовування сучасних філософських теорій у живу традицію православної думки, або про створення нових концепцій у ній; єдине, що потрібно – це твердо сповідувати віру [див.: 5, с.210], тобто *жити у Христі*. Щоб стало зрозуміліше, у буденності ми говоримо – жити за Христовими заповідями, бути у Церкві, але у старця Сілуана є майже непомітне зауваження: “Подвиг неспання (рос. – *бдения*), посту й молитви залишається незмінно напруженим, і проте світло і любов применшуються, а душа тужить і сумує за Господом, який віддаляється” [15]. Без особистої зустрічі лицем до лиця, без живої присутності Бога всі слова зсихаються у схоластичну мертвість. Архімандрит Софроній займає особливе місце, оскільки він був носієм ісихастського досвіду і намагався зберегти його, передати як досвід спілкування зі старцем Сілуаном, так і свій власний досвід. Священник Г.Завершинський підкреслює цей момент як сутнісно притаманний християнству: реальність єднання з Богом не можна пізнати інакше, ніж ставши Йому причетним у своєму досвіді [5, с.168].

Передача досвіду присутності Бога – майже неможливе завдання: слова не схоплюють особистісної присутності, життєво-екзистенціальний вимір (постава, дихання, погляд, інтонація, тембр, мелодика) вислизають з них. Говорячи про досвід божественної присутності, потрібно усвідомлювати, що тут не обійтися без особливих понять і уявлень, без художніх образів, хоча зрозуміло, що у реальність присутності Бога (бачення Його, як Він є) слова не вводять. Церква дає можливість і право дізнатися це через особливу атмосферу богослужіння, де все спрямоване на глибоке відчуття реальної присутності Бога в людині і людини в Бозі, що можливо, оскільки Бог виявляє Себе у Своїх енергіях, сприйняття яких стає доступним у ісихастській традиції. Але залишається питання: “Чи можливий вербальний опис феномену присутності та його дослідження?”. Повна відповідь на це питання виходить за межі цього дослідження, але на ґрунті діалогічної традиції саме це питання ставить М.Бахтін у статті “До філософії вчинку” [1], рух у ньому здійснює М.Бубер, описуючи дві настанови: “Я – Ти” та “Я – Воно” [2].

Практично питання божественної присутності ставиться в “аскезі” любові, що наскрізь пронизує життя старця Сілуана та його учня Софронія. Слова єпископа Калліста (Уера) засвідчують це: “Можна виділити три основні аспекти розуміння преподобним Силуаном тієї всеосяжної любові та молитви, які й складають справжнє покликання кожної людини. По-перше, тверда переконаність преподобного Силуана в тому, що Бог закликає кожну людину до спасіння. По-друге, його вчення про “всього Адама” і пов’язана з ним ідея про те, що “мій ближній – це я”. По-третє, його непохитна впевненість у тому, що, згідно з Божественним задумом, не тільки людство, а й весь усесвіт має бути спокутувано і перетворено. «Любов Божа всім хоче допомогти спастися»” [7, с.232]. Він згадує слова о. Софронія про онтологічну єдність людства в Адамі, яка не є якоюсь пишномовною абстракцією, а конкретною повнотою людського буття, відновленням Бого-людського спілкування в реальності зустрічі.

Висновки. Отже, в ході дослідження ісихастської проблематики з’ясовано, що теозис, який є осереддям православної антропології, постає гранично динамічним діалогічним принципом, який реалізує призначення людини до спілкування з Богом, причому суттєвим моментом встановлення Бого-людського спілкування є збереження божественної трансцендентності, що підкреслюється екзистенціальною ситуацією “невідомого відання” та розрізнення природи і енергій, чому в діалогічній філософії відповідає несиметричність спілкування, вихід назустріч без очікування взаємності. Екзистенціальний характер православного богослов’я, про що йдеться в сучасних мислителів, означає вимогу не заміщувати духовної реальності зустрічі з Богом інтелектуальними поняттями, які обов’язково будуть при словесному вираженні, але вони мають виводити за межі теоретичного дискурсу. Справа не у вибудовуванні певної грандіозної богословської “суми”, а в самому житті християнина, яке є досвідним здійсненням догматики, що усуває як психологічне розуміння досвіду, так і визнання містики як призначеної небагатьом. При цьому проведене Григорієм Паламою розрізнення сутності та енергій Божих при збереженні їх єдності надає сучасній думці, зацікавленої темою “інакшості” та “Іншого”, зразкову формулу для висловлення поєднуючої дистанції як умови автентичності сприймання Іншого.

Література

1.Бахтин М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – С. 80-160. – Режим доступу: http://www.philosophy.ru/library/bahtin/post.html
2.Бубер М. Я и Ты / М. Бубер; [пер. с нем. В. В. Рынкевич] // Два образа веры; [ред. П.С. Гуревич, С.Я.Левит, С.В. Лезов]. – М. : Республика, 1995. – С. 15-92.
3.Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию / С. Н. Булгаков // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1. (I-VI). – М.: Информ-Прогресс, 1992. – С. 541-552.
4.Евдокимов П. Н. Этапы духовной жизни / П.Н. Евдокимов; [пер. с франц. С. Зайденберг, М. Иорданская]. – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
5.Завершинский Георгий, диакон. Экзистенциальные аспекты богословия // Церковь и время. – № 3(16). – 2001. – С. 210-228.
6.Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Богословие святого Силуана Афонского; [пер. с греч. иеросхимонах Кукша (Куркин)] [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://silouan.narod.ru/texts/ziziulas1.htm
7.Каллист (Уэр), епископ. Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. – 1999. – № 2(9). – С. 231-258.
8.Киприан (Керн), арх. Антропология Св. Григория Паламы / Киприан (Керн). – Киев: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. – 434 с.
9.Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Оливье Клеман; [пер. с фр. Г. В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1994. – 384 с.
10.Кривошеин Василий, еп. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // Альфа и Омега. – 1995. – №3(6). – С. 77-82.
11.Лосский В. Богословие света в учении св. Григория Паламы / В.Н. Лосский; [пер. с фр. В.А.Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 581-607.
12.Лосский В. Н. Боговидение / В.Н. Лосский; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В.Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 311-452.
13.Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке / И. Мейендорф; [пер. с англ. Л. А. Успенская, Н. Б. Артамонова] // Мейендорф И. История церкви и восточно-христианская мистика. – М. : Институт ДИ-ДИК; М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – С. 561-574. – (Древо).
14.Соколова О. О. Розуміння свідомості у містичній традиції ісихазму (паламітського синтезу): феноменолого-релігієзнавчий аналіз: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11 / О.О. Соколова; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – Київ, 2008. – 19 с.
15.Софроний (Сахаров), архімандрит. Старец Силуан Афонский [Електронний ресурс]. – Режим доступу: spas-pr.ru/pdf/siluan_afon.pdf
16.Стамулис Хризостом. Святой Григорий Палама в современном греческом богословии [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.bogoslov.ru/text/print/514944.html
17.Тахиаос А.-Э. Н. Преподобный Силуан и гора Афон / А.-Э. Н Тахиаос // Церковь и время. – 2000. – № 2 (10). – С. 283-294.
18.Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Богословие и философия: аспекты диалога // Путь жизнеутверждающей любви. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 37-46.
19.Хоружий С. С. Антропология христианская / С.С. Хоружий // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2000. – Т. 1. – С. 134 -138.

Summary

Oresta Voznyak. Dialogical Dimension of Hesychasm. *The author gives an overview of dialogical dimension of hesychasm. She finds out that the theosys that is the center of orthodox anthropology is the highly dynamic principle that has an equivalent in asymmetry of communication in philosophy of dialogue, waiting no mutuality while moving out. Gregory Palamas' differentiation of divine essence and divine energy gives us a formula for connecting distance as the condition of authenticity of perceiving the Other.* *Key words: hesychasm, theosys, dialogism, essence, energy, the Other.*