

Тарас Грибков (Львів)

ПРО ОСОБЛИВОСТІ ПОЗАХРИСТІАНСЬКОЇ ТА ХРИСТІАНСЬКОЇ МІСТИКИ

Нині в суспільстві спостерігається поживлений інтерес до різних містичних вчень, езотерики взагалі. Тому доречно звернутися до поняття містики у християнському та позахристиянському її трактуванні.

Інтерес до теми за останні роки засвідчують публікації творів Плотіна, Майстера Екгарта, Якоба Беме, корпусу “Ареопагітиків”, а також гностиків. Належить сюди і дослідження П. Мініна “Містичне богослов’я”, і Д. Оменна “Християнська духовність у католицькій традиції” тощо.

Поняття “містики” означає певну недоступну для пізнання галузь як невимовну таємницю, сокровенну глибину, – те, що може бути швидше пережите, ніж пізнане, що швидше піддається особливому досвіду, яке перевищує нашу здатність судження, ніж будь-якому сприйняттю наших відчуттів, чи нашого розуму. Містика справедливо вважається особливим даром небгатьох, привілеєм обраних душ, здатних досвідно оволодіти істиною, тоді як більшість задовольняється покорою догматичному вченню, що накладається зовні як вимушений авторитет.

Відомо, що основна тенденція містичного досвіду полягає в тяжінні людського духу до безпосереднього спілкування з ідеалом, Божеством як абсолютною основою всього сутнього, а шляхом до такого спілкування всі містики вважають подолання “феноменальної” – чуттєвої сторони свого буття. Ця тенденція споріднює між собою всіх містиків, незалежно від епохи. Не є винятком і християнський містицизм. Однак він виділяється тим, що факти свого містичного досвіду християнський містик прагне поєднати з віровченням Христа, витлумачити в світлі Божого Одкровення.

Християнський містик уявляє Бога як найдосконалішу істоту, Втілену Любов, тому живе уявлення такої іпостасі спо-

внює серце містика невимовним захопленням, стимулює його шукати шляхів якнайтіснішого контакту з Божеством. Метою містики є обоження, але воно не означає для християнина втрати своєї особистості, ототожнення з Божеством. Обоження для нього означає лише наближення до Божих досконалостей: безсмертя, блаженства, надлюдської повноти й інтенсивності життя. Цього наближення християнин сподівається досягти не ціною відречення від своєї індивідуальності, а через уподібнення своєї особистості до Божественної сутності [1, 311-312].

Для позахристиянського містика обоження є синонімом повного злиття з Божеством, цілковитого ототожнення з ним. Таке обоження набувається ціною відмови від своєї особистості, на вершині свого містичного шляху містик усвідомлює себе не людиною, а Богом (індуїзм, буддизм, іслам).

Суттєво зазначити, що навіть у вищих фазах містичного життя, коли він цілком поглинутий спогляданням "Слави Божої", християнський містик усвідомлює, що цей його стан обоження – це також дар Божества, справа Його благодаті. Воля людини вільна або сприйняти цей дар, або відкинути. "Обоження здійснюється благодатно, але за певних умов: поставити себе в такі умови – завдання людини. Тут знаходять собі місце і свобода людини, і її моральні зусилля, і її подвиги. Оскільки християнська містика зберігає в людині для неї найдорожче – її свободу і її особистість, і оскільки вона спілкування з Божеством, навіть у найпотаємніше-інтимній його суті, розглядає як спілкування особистостей, вона, на відміну від язичницької натуралістики, може бути названа містикою особистості" [1, 342].

Не слід ігнорувати також те, що у поглядах на матеріально-чуттєвий світ позахристиянська й християнська містика не менш суттєво відрізняються між собою. Виходячи з пантеїстичної заданості свого світогляду, позахристиянський містик схильний розглядати чуттєве буття (світ і тіло) як метафізичне зло. Тому шлях містичного сходження до Божества позначений зреченням світу й аскетичним самогубством як послідовним катарсисом (очищенням). Згідно ж з християнським містичним богослов'ям, катарсис також необхідний, але він має свої особливості. В їх основі лежить розуміння світу як творіння Божого й середовище здійснення царства Божого. Матерія у факті втілення (воплочення) Сина Божого сприйнята у єдність Його Божественної сутності, тіло людини – храм Духа

Божого (I Кор. 6, 19) і, так само як і душа її, підлягає преображенню й прославленню. Отже, християнський містик не може розцінювати світ і тіло як метафізичне зло. Завдання його на шляху обоження полягає не у зреченні світу як творіння Божого, а світу як явища у злі (I Йо. 5,19; 2,16), не матерії як такої, а пристрасті до матеріальних речей, уникнення переваги матеріально-чуттєвого життя над духовно-розумним. Злом є не речі, а неправильне їх використання. Тому катарсис у християнстві є не стільки метафізичним відреченням від матеріального буття, скільки етичною перемогою над пристрасністю до нього [1, 342-343].

Та чи не найголовнішою, або найхарактернішою особливістю християнської містики у порівнянні з язичницькою є те, що тут людина сподівається досягнути поєднання з Богом не так безпосередньо, як у позахристиянській містиці, а опосередковано – за допомогою й сприянням Христа-Логоса. Християнський містицизм одночасно звернений і до неприступного Бога, в якому зникає будь-яке обмеження, і до Бога-Логоса, Бога-Слова, розуму й святості світу. У своїй основі – це містицизм Сина. Містик прагне зробити душу Божественним знаряддям, місцем, де діє й втілюється божественна сила, еквівалентом Христа. Християнська містика є містика Логоса, містика Христа, Сина Божого [1, 343].

У контексті досліджуваної проблеми можна визнати цілком прийнятним поділ давньоцерковної християнської містики на два напрями, здійснений П. Мініним. Він, зокрема, абстрагує від часткових несуттєвих відмінностей та відтінків тлумачення містичного досвіду, схильний вбачати у згаданій містиці два головні напрями: абстрактно-спекулятивний, представлений корпусом “Ареопагітиків”, і морально-практичний, виразом якого є праці Макарія Єгипетського й Симеона Нового Богослова. Крім цього він визнає, що є низка подвижників серед християнських мислителів, які прагнули поєднати й погодити у своєму досвіді й працях обидва напрями, суть яких можна звести до гнозиса й любові. Примирливого напрямку дотримувались мислителі каппадокійської школи – Григорій Нісський, Ісаак Сирин і особливо Максим Сповідник.

Усі напрями сповідують ідеал обоження людини, але й сам ідеал, і засоби його досягнення розуміють неоднаково. Абстрактно-спекулятивний, або інтелектуальний напрямок роз-

цінює містичну досконалість людини як стан простоти (безпристрасності), а саме обоження розуміє в сенсі безпосереднього поєднання з Божеством. Шлях містичного "повернення" розпадається у цьому вченні на три моменти: очищення, осяяння, досконалість. Очищення полягає у звільненні душі від будь-яких домішок, виділяється воно досить послідовним характером світозречення. Осяяння полягає в просвітленні душі божественним світлом, а досконалість – участь душі в удосконалюючому пізнанні спогляданих таємниць [1, 344]. Центр містичного життя розміщується в гнозисі, і процес обоження здійснюється головню на шляху абстрактно-спекулятивної діяльності думки.

Морально-практичний напрямок розуміє обоження не так в сенсі найвищого вдосконалення душі, як у сенсі відомого метафізичного преображення людської природи, у сенсі певного неначе переплавлення її в горнилі захоплюючої любові людини до Бога, у полум'ї того почуття, яке за своєю інтенсивністю уподібнюється містиками до почуття коханої до свого коханого, нареченої до нареченого. Містичний шлях розпадається тут на дві головні стадії: діяння і споглядання. Діяння поєднує собою подвижництво, або аскетичний момент, і благодіяння, або етичний момент. Етичний момент посідає помітніше місце, а подвижництво й споглядання, хоча й позначені рисами катарсиса, мають менш ригористичний характер. Найпомітніша особливість цього напряму полягає в тому, що на перше місце тут висувається посередництво Логоса, причому осяяння божественним світлом розглядається як духовно-осяжне знамення Його присутності в душі. Сам процес обоження здійснюється не так на шляху абстрактної спекуляції розуму, як через глибокоінтенсивні переживання серця.

Отже, якщо у першому випадку містик сподівається досягнути Бога і поєднатися з ним скоріше шляхом містичного відання, то у другому така мета досягається містичною любов'ю до Бога. Якщо перший напрям є апофеозом містичного гнозиса, то другий вивищує значення ероса – любові дружньої. Вінець містичного подвигу один – екстаз. Але в першому випадку екстаз є захопленням або "подивом" розуму, у другому – захопленням або шалом почуття. Так відмінність між названими напрямками в останній підставі може бути зведена до відмінності духовних сил, які переважно причетні до містичного досвіду того чи іншого подвижника [1, 344].

Тяжіння першого напрямку до інтелектуалістичного розуміння ідеалу духовного життя споріднює його з неоплатонівською містикою, причому деякі риси його вчення зближують цей напрямок з ученням Прокла. Але, споріднюючись з містикою неоплатоніків, цей напрям сягає своїм корінням гнозиса Климента Александрійського. Він характеризує ідеал істинного християнина такими рисами, які дозволяють вбачати в його “гнозисі” прототип не лише пізнішого містика взагалі, а й містика абстрактно-спекулятивного напряму зокрема. Вчення християнської Церкви ґрунтується на тому, що у Христі здійснилось і завершилось все, що було обіцяне й пророковане словом і діями Бога в історії спасіння духовності, і духовне життя є співучасть у “таємниці Христа”.

Якщо християнська духовність є співпречетність до таємниці Христа, то перше завдання людини полягає в осмисленні цієї таємниці за допомогою Нового Заповіту і спробі вивчити, наскільки глибоко можна її осягнути. Отже, таємниця Христа – це таємниця Втілення: “Слово стало тілом і оселилося між нами, і ми славу його бачили – славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого” [Йоан, 1:14]. Таємниця Втілення відкриває, що Бог не тільки трансцендентний і таємничий, а що Він є Бог “для нас”. В образі Ісуса Христа Бог поєднується з людською природою і земним світом. Втілення слова Божого означає новий етап у розвитку Божого промислу про світ і людину. Культ, встановлений Мойсеєм, уступає місце жертві Христа. І ниця людина вивищується до стану синівства й відчуття Божої опіки. У цьому проявляється нове життя, віднайдене в Ісусі Христі й постійно підтримуване Його Церквою.

Таємниця втіленого слова свідчить, як можна стати причетним до таємниці Христа. Фактом набуття людської природи Слово вивищило цю природу до природного стану, “обоживши” її через поєднання з Божественною Особистістю. Причетність до таємниці Христа означає, отже, поєднання з тим життям, яким живе Боголюдина, з життям, де втілене Слово перебуває з Отцем і Святим Духом, і через яке людина перероджується й вивищується до надприродного стану [2, 23-24].

Тут важливо зазначити, що знання Боже, пізнання сокровених Божих таємниць і осягнення тайни Христа можливе як гнозис. Поєднаний з любов'ю гнозис набуває містичного характеру, про що говорить св. Йоан. Згодом гностицизм (II ст.)

набуває єретичного характеру – це той, що заснований на античній філософії, проте теоретиків християнського гностицизму, розвинутого Климентом та Оригеном в Александрійській школі, можна вважати натхненниками християнської містики. Прагнення наблизитись до “дружби з Богом” найвиразніше втілює чернецтво, справжній розквіт якого пов’язаний з іменем св. Василя (IV ст.), коли воно стало “школою високовченої духовності, пронизаної александрійською, і перш за все, оригеновською спадщиною” [2, 61]. Св. Василій вважається батьком чернецтва як певного способу життя чи особливого виду поклонання.

Вичерпно й виразно основи духовного життя опрацював Псевдо-Дионісій Ареопагіт (кінець V – поч. VI ст.). У його працях зникає поняття апатії й гнозиса, а розвивається богослов’я духовного життя. Саме праці Псевдо-Дионісія дозволили чітко розмежувати богослов’я як науку і богослов’я як містику, окреслити містичне споглядання. Основні праці, які вважають оригінальними й належать перу автора, прихованого під цим іменем, такі: “Божі імена”, “Містична теологія”, “Небесна ієрархія” і “Церковна ієрархія”. У теології автор розмірковує про Божественну Пітьму і про необхідність повного самовідречення заради поєднання з Богом, а тоді, обгрунтувавши відмінність між позитивним і негативним (катафатичним та апофатичним) богослов’ям показує, чому трансцендентне не притаманне жодній із відчуттєвих форм і жодному розсудковому поняттю.

У духовному житті Псевдо-Дионісій виділяє три етапи – “очищення”, “освячення” й “вдосконалення”, які розглядає як способи співучасті людей і ангелів у божественних досконалостях, що є предметом розгляду в книгах “Небесна ієрархія” і “Церковна ієрархія”. У праці “Божі імена” автор твердить про знання Бога, яке досягається не навчанням, а під впливом божественного; це вид співпережиття й інтуїції, що виникає внаслідок яскравого випромінювання Божеством світла, а з боку людини – завдяки любові, що досягла екстатичного стану [2, 72].

Доктрину про два типи богослов’я і природу містичного споглядання Псевдо-Дионісій розвиває у невеличкій праці “Містична теологія”. Його вчення про пізнання Бога виходить з того, що жодні чуттєвосприймані чи уявні образи не дають людині знання про Бога. Бог досягається лише мисленням або таємновідомчим спогляданням. Пізнання розумом називається-

ся доказовим, або аподиктичним богословієм, а друге – це богословіє містичне, тобто надприродне й інтуїтивне. Доказове існує як позитивне й негативне, а містичне Псевдо-Дионісій тлумачить у християнському значенні, яке у Климента Александрійського й Оригена використовувалось для розкриття алегоричного змісту Святого Письма. Святі Отці називали містичними об'єкти віри напротивагу видимим реальностям, а згодом це слово стало синонімом духовного, напротивагу плотському.

У християнському контексті поняття “містичний” пов'язане, перш за все, з Божественною сутністю, про яку сповістив Христос, яку відкриває Євангеліє, що повідомляє повнозначність Св. Письма в усьому його обсязі. Для Псевдо-Дионісія містичне богословіє стосується і інтуїтивного пізнання одкровенних істин Св. Письма, і досвідного пізнання Божих сутностей, що містяться як у откровеннях, так і в Євхаристії. У праці “Божі імена” автор твердить, що він дійшов висновку, що Божество осягається “не лише шляхом вивчення Св. Письма, а й в містичному поєднанні з ним вірою” [2, 76].

Християнська духовність на Сході у її чернечому вияві досягла у творчості Псевдо-Дионісія свого апогею. Духовне вчення й практика східних ченців сприяли відходу чернечого життя від фізичної праці й аскетизму, наближенню до містичних елементів пізнання й молитви. Тут навіть сформулювалась доктрина мессаліанства, що перебільшувала роль молитви й містики в чернечому житті.

Останнім великим богословом східної патристики вважається Св. Максим (VII ст.), духовне вчення якого виділяється христоцентризмом. Він бачив у Христі зразок для наслідування, що означає відмову від усього земного і від власних бажань. Очима віри людина осягає відання Бога і Божественну любов. Саме любов робить душу богоподібною, поєднує її з Богом у містичному союзі. Все це досягається через Христа, тому шлях християнського вдосконалення і зразок – Ісус Христос, а душа його – любов.

Отже, вже у східному чернецтві як зосередженні прагнень аскетично налаштованих християн зародилися містичні вчення, що були способом осягнення таємниці Бога через духовне поєднання з Боголюдиною-Христом. Практика такого поєднання втілювалась в ісихазмі. Саме ісихасти детально розкрили

вчення Дионісія Ареопагіта про безмовність розуму як умову містичного богопізнання і ісихію підняли до рівня єдиної норми містичного життя.

Ісихазм – це течія містичного православ'я, розповсюджена в основному в Візантії. У вузькому сенсі під ісихазмом розуміється релігійно-філософське вчення візантійського богослова Григорія Палами (1296-1359). Цей відомий богослов і церковний діяч, поборник і систематизатор містичного вчення, надав течії ісихазму філософського оформлення. У полеміці з представниками теологічного раціоналізму (Варлаам Калабрійський, Акиндин Григора) Палама обстоював тезу, згідно з якою аскет-ісихаст у стані екстазу безпосередньо сприймає несотворене й неоречевлене випромінювання Бога (т. зв. "Фаворське світло"), яке, згідно з Євангелієм, бачили апостоли на горі Фавор.

Відмежовуючись від пантеїзму, Палама розвинув вчення про відмінність сутності Бога і його "енергій", або самовиявів: сутність перебуває в собі недосяжна, енергії проймають і сповіщаються людині, але так, що "простота" й неподільність Бога при цьому не порушуються і єдність сутності залишається єдністю в багатоманітності енергій. Після довгої боротьби це вчення було в 1351 р. визнане офіційною доктриною візантійської церкви.

Антропологія Григорія Палами підпорядкована практичним цілям аскетичної праці над собою, включає складні психологічні спостереження. Ідея його – таке "просвітління" духа, яке розповсюдилось би на тіло. Згідно з поглядами Палами, людський дух богоподібний саме в силу своєї здатності "животворити" плоть, на відміну від безтілесного духа ангелів. Вчення Григорія Палами спричинило великий вплив на традицію пізньовізантійської містики, а сам богослов 1368 р. беатифікований, що засвідчило вагомість його внеску у християнську релігійну філософію.

У широкому значенні ісихазм – етико-аскетичне вчення про шлях людини до поєднання з Богом, авторами якого є єгипетські синайські аскети Макарій Єгипетський, Євагрій Понтійський, Йоан Лествичник (IV-VII ст.) Аскети розуміли й тлумачили його як благодатне мистецтво, "художество з художеств", основою якого є особливий метод внутрішньої (духовної) молитви, яка передавалася учневі усно, на прикладі, під духовним керівництвом учителя. Вперше письмово викладене у трактаті

XI ст., який приписується Симеону Новому Богослову, згодом викладалося у творах Никифора – Монаха (XIII ст.), у працях Григорія Синаїта (XIV ст.) та ін.

Метод ісихазму спрямований на досягнення через зосередженість розуму й духа божественної любові пізнання духовних речей. Зосередження досягається особливим розміщенням тіла, регуляцією (затримкою) дихання, зверенням усієї уваги на коротку, з кожним подихом повторювану молитву: “Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене, грішного”. У результаті молитва стає наче другою природою монаха, його серце очищується від будь-яких думок, всього зовнішнього, і на певному етапі сфера психічного, де розум ще в русі, покидається й починається молитва споглядальна, без слів, якою серце в мовчанні, в абсолютному спокої й захопленні розкривається перед Богом. Це повне злиття людини з Богом, коли людина вже не знає, чи вона в цьому світі, чи в житті вічному, іноді називають нестямною, екстазом. Під час молитов заборонено надавати Божеству певний образ, (бо це початок “зваби”), щоб розум собі пізнав обриси благовидного образу й вгледів мислену й невимовну доброту й любов Бога. Ця надавана душі людини любов є Божественна енергія, пряме поєднання людини з Божественним світлом. Ознакою набуття істинної любові до Бога є “любов до свого ближнього”. У подальшій духовній практиці екстаз змінюється постійним переживанням досвіду божественної реальності. Метод ісихазму приваблював багатьох як духовних, так і світських людей, оскільки він має здатність настановляти на шлях внутрішнього духовного вдосконалення.

У ньому багато спільного з духовною практикою йоги, суфізму, буддизму та ін. східних релігійних учень, і він може бути визначений як православна медитація. Ісихазм мав помітний вплив на вчення багатьох мислителів-самітників, найбільш виразно позначився на аскетичному способі життя афонських монахів, а також на практиці організації скитів. В Україні до прихильників аскетизму й ісихазму можна зарахувати Івана Вишенського, Йова Княгиницького, Йова Почаївського (Желіза), Віталія з Дубна та ін.

У абстрактно-спекулятивній містиці центральним пунктом є безпристрасно-філософське вчення про Бога як трансцендентний Абсолют, овіяне аурую неоплатонічної теософії. Шлях містики до обоження лежить через очищення, гностичне просвіт-

ління й духовне "спрощення", а саме обоження розуміється як повернення людського духа із цього "чуттєво-феноменального світу у без"якісне лоно субстанційного буття. Вплив Христа на душу розглядається лише як частковий момент загальної очищувальної й просвітлювальної діяльності Логоса, який діє разом з небесними силами й земною ієрархією.

У другому – морально-практичному напрямі – давньоцерковної містики відсутня метафізика, ідеологія відсунута на другий план. В основі містики лежить внутрішній досвід – переживання; вивищення спекулятивної думки змінюється напруженою духовною подвигу. Психологічне зображення внутрішнього життя супроводжується моральними настановами щодо духовного діяння. Центром духовного життя стає божественна Особа Христа, а замість очищення виступає подвижництво, що містить в себе етичний момент благодіяння. Осаяння розглядається як духовно-осаяжне знамення присутності Христа в душі людини, а обоження – як таємниче "уявлення" Христа в серці вірного, що здійснюється під безпосереднім впливом особи – Бога-Логоса, в містичному акті тісного спілкування душі з Христом. Так спекулятивна містика Божественної Монади змінюється тут емоційною містикой Христа-Логоса й апофеозові "єдинотворящого" гнозиса протиставляється захоплюючий гімн на честь "боготворящої" любові [1, 362].

Найбільш яскраво відмінність цих двох напрямів християнської містики відображена у вченнях вже згадуваних Климентія Александрійського та його учня Оригена. Обидва стоять біля витоків містичних ідей, проте їх основи трактують по-різному. Якщо Климент у справі обоження людини схилився до визнання головної ролі гнозиса, то Ориген вважав основною християнську любов; якщо Климент головну мету обоження вбачав у злитті людського духа з Богом, як без'якісною монадою, то Ориген вводить посередництво Христа-Логоса й розуміє саме обоження як уявлення Христа в душі людини. Отже, Оригена можна вважати основоположником морально-практичного напрямку містики. Він, ствердивши, що обоження є містичне поєднання душі з Богом, залишив глибинний слід у християнській містиці, зокрема тим, що надав цьому поєднанню наочності. Витлумачення Пісні Пісень у Оригена набуває містичного сенсу, згідно з яким під образом коханого розуміється Христос, а нареченої – людська душа, заручена Христу-Логосу, Небесно-

му нареченому. Палка любов до Бога і вчення про обоження як поєднання з Христом-Логосом є головними рисами морально-практичного напряму містики.

Література

1. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 337-391.
2. Оманн Джордж О. Р. Христианская духовность в католической традиции. – Рим – Люблин, 1994. – 416 с.