

**Олександр Лисенко,**  
*асистент кафедри філософії Київського національного  
економічного університету імені Вадима Гетьмана*

## **ПИТАННЯ ЩОДО ПРОЯВЛЕННЯ «МІСТИЧНОГО СВІТЛА» НА ПРИКЛАДІ ДАВНЬОЦЕРКОВНОЇ ХРИСТІАНСЬКОЇ МІСТИКИ**

**Лысенко Александр.** Вопрос о проявлении «мистического света» на примере древнецерковной христианской мистики

*Предметом исследования является процесс возникновения «Фаворского света» в человеке, а также имманентные и трансцендентные механизмы его происхождения. Фундаментальные различия в понимании и трактовании «Фаворского света» в религиозно-мистической традиции православия возникают с размежеванием направлений духовного (мистического) опыта на абстрактно-спекулятивный (Климент Александрийский, Дионисий Ареопагит) и нравственно-практический (Ориген, Евагрий Понтийский, Макарий Египетский, Максим Исповедник, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов). Сравнительный анализ этих направлений и является главным заданием работы.*

*Ключевые слова:* мистика, «Фаворский свет», обожествление, Богопознание, абстрактно-спекулятивное течение, нравственно-практическое течение, гнозис.

Представлена до розгляду стаття є спробою осмислення особливостей і специфіки двох умовних напрямків давньоцерковної християнської містики: абстрактно-спекулятивного та морально-практичного, їх порівняння та встановлення впливу на формування східнохристиянської традиції. Предметом дослідження є іманентні та трансцендентні механізми походження та проявлення «містичного світла», а відтак, усвідомлення східнохристиянського ідеалу людини на ґрунті містико-аскетичної традиції та розмежування неоплатонічної і православної містики. В такому аспекті ця тема, незважаючи на багатий дослідницький матеріал, лише частково опрацьована в науковій літературі. Вона розкривається в творчих доробках архім. Кіпріана (Керна), архієп. Василя (Кривошеїна), В. М. Лоського, прот. І. Мейєндорфа, архім. Софронія (Сахарова), С. С. Хоружого. Однак у зазначеній постановці це питання потребує свого ґрунтовнішого і прискіпливішого вивчення.

Розподіл східнохристиянської містики на абстрактно-спекулятивний, морально-практичний та етико-гностичний (власне православний) напрями був зумовлений ідеями, запозиченими у працях П. Мініна «Головні напрямки давньо-церковної містики» та «Містицизм та його природа»<sup>1</sup>. Ми поділяємо оцінку С. Єпіфановича щодо вказаних творів, що це одні з найкращих досліджень у галузі містики. Вони були проведені видатним мислителем ще на початку ХХ ст. П. Мінін змістовно та аргументовано представляє загальну картину давньоцерковної містики, аналізує погляди найяскравіших представ-

<sup>1</sup> Мінин П. Мистицизм и его природа / П. Минин — К.: Пролог, 2003. — 148 с.

ників її головних напрямів: абстрактно-спекулятивного — Климента Александрійського, Діонісія Ареопагіта, Григорія Ниського; моральнісно-практичного — Орігена, препод. Макарія Єгипетського, препод. Симеона Нового Богослова; етико-гностичного — препод. Максима Сповідника та препод. Ісака Сіріна. У своєму дослідженні ми не відносимо Григорія Ниського до представників першого напрямку, оскільки положення про переважання спекулятивних тенденцій у вченні святого є достатньо суперечливим на нашу думку. При розгляді останнього (православного напрямку) ми обмежились аналізом уявлень препод. Максима Сповідника, як достатніх і найпоказовіших для характеристики типу православної містики. Осмислюючи матеріал згаданих робіт, ми виділяємо тенденції формування власне православної містичної традиції. Цей доробок є органічним продовженням установок та ідей, закладених у своєму дослідженні П. Мініним. Новацією нашого дослідження є рефлексія містичного досвіду великих подвижників у фокусі дослідження різних способів проявлення містичного божественного світла в свідомості, душі, естві віруючого, об'єктивного в суб'єктивному.

Абстрактно-спекулятивний напрям найяскравіше представлений у вченні Діонісія Ареопагіта та Климента Александрійського. В Ареопагітиках, зокрема в «Містичному богослов'ї»<sup>2</sup> та «Про імена Божі»<sup>3</sup>, Діонісій розвиває неоплатонічну доктрину за межовості, трансцендентності Божественного Першоначала, його еманції по відношенню до світу та обґрунтовує разом з тим християнську ідею необхідності з'єднання людини з Богом — її обоження, як особистісну зустріч. У процесі богопізнання Діонісій виступає апологетом апофатичного методу, віддаючи йому пріоритет перед катафатичним, котрий уможливило лише відносне знання про Бога. Метою ж апофатичного методу є не стільки знання про Бога, сутність якого лишається непізнаваною, скільки невимовне, екстатичне єднання з Ним. Цей процес з боку людини характеризується зміною внутрішніх і, певною мірою, зовнішніх станів у напрямку від тварних до нетварних.

Климент Александрійський у своїх головних працях «Умовляння до поган»<sup>4</sup>, трьох книгах під назвою «Педагог»<sup>5</sup> і вісьмох під назвою «Стромати»<sup>6</sup>, намагався довести перевагу хри-

<sup>2</sup> *Ареопагит Дионисий*. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. — К.: Путь к истине, 1991. — 347 с.

<sup>3</sup> *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений с приложениями и толкованиями преп. Максима Исповедника [Текст]. / Дионисий Ареопагит; пер. с греч., вступ сл. Г. М. Прохоров. — Изд 2-е испр. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — 464 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

<sup>4</sup> *Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам. / Климент Александрийский. — СПб.: РХГИ, 1998. — 207 с.

<sup>5</sup> *Климент Александрийский*. Педагог: Творения учителя церкви Климента Александрийского. / Климент Александрийский. — М.: Учебно-информационный екуменический центр ап. Павла, 1996. — 290 с.

<sup>6</sup> Там само.

стіяння над язичництвом, зняти протилежності між вірою і розумом, узгодити філософію греків і римлян з релігією християн. Філософія, на його погляд, саме і повинна бути шляхом думки до віри. Патріарх Фотій засвідчує, що до праць Климента належить також «Начертання» — виклад платонізованої християнської метафізики. Центральним у богословській системі Климента є вчення про Логос. Він розуміється водночас і як Творець світобудови, і як Божественний розум — вчитель і законодавець людства. Тому істинна віра і полягає в гностичному знанні, котрим можуть володіти лише обрані.

У контексті нашого дослідження найцікавішими видаються ті ідеї Діонісія Ареопагіта та Климента Александрійського, котрі є досить близькими, відносно природи та специфіки містичного досвіду. Фундаментом містичного життя в абстрактно-спекулятивному напрямі визначається досконалий гнозис, який передбачає максимальне спрощення душі, через що досягається безпосереднє метафізичне єднання з Божеством. Проте, наділяючи винятковим значенням розум у розподіленні духовних сил, котрі беруть участь в обоженні, Климент і Діонісій вінцем містичного подвигу проголошують екстатичне «виступання», чи вихід розуму за свої межі. Одним з головних чинників, що визначили своєрідність таких поглядів, на нашу думку, була філософія неоплатонізму і зокрема Плотина — його тріадичний метод з заключною фазою повернення до себе з іншого<sup>7</sup>. Так, обоження за Діонісієм, як метафізичний процес, є поверненням людини, що відпала, в первинну єдність Божества силою містичного гнозису. Найнеобхіднішою умовою отримання містичного гнозису, на його думку, є відсторонення людини від чуттєво-феноменальної сторони буття і досягнення максимального спрощення розуму — перетворення його на математичну точку. Потім, при співдії з Божественною силою, людина отримує нову якість життя у світлі Божественної природи. «Душа, звільняючись від чуттєвості і всякої сторонньої домішки, усуваючи зі свідомості всі уявлення й образи, відсторонюючись від усякої думки, спрощується і таким шляхом повертається у свій первісний стан, у такому вигляді своєї природи з'єднується з найпростішим Божеством і Бог єдинотворить її згідно простоті»<sup>8</sup>, — розмірковує Діонісій Ареопагіт.

Діонісій пропонує 3 щаблі містичного сходження:

1. Катарсис — первинний необхідний щабель, на якому відбувається очищення від чуттєво-феноменальної сторони буття. Тобто, досягнення стану досвідного сприйняття нетварного світла є можливим через поступовий шлях внутрішнього вдосконалення і максимального спрощення з синхронним пе-

<sup>7</sup> Плотин. О благе и Едином / Плотин. // Логос (1). — 1992. — №3. — М.: Знание, 1992 — 68 с.

<sup>8</sup> Ареопагит Дионисий. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 213.

ретворенням усіх пізнавальних здібностей людини і споглядання за «вмиранням» розуму перед зустріччю з Богом. «Єднання обожнюваного з вищим світлом починається при заспокоєнні всякої діяльності розуму»<sup>9</sup>, — пише Діонісій.

2. Фотісмос — саме Божественне світло, яке розуміється Діонісієм з суб'єктивного та об'єктивного боків. З суб'єктивного боку — як осяяння душі Божественним світлом, а з об'єктивного — як божественна сила, яка сходить від самої Божественної природи та послідовно передається через вищі чини, ранги, порядки буття нижчим, зводячи їх до єдності Божества. Він пише: «...для всіх освітлюваних істот джерело світла є Бог по єству істотно і владно, як сутність світла, винуватець його буття і розповсюдження; по встановленню ж Божому і наслідуванню Бога, для кожної нижчої істоти вища істота є початок висвітлення, оскільки через вище нижчому передаються промені світла Божественного... Світло це ніколи не втрачає внутрішньої своєї єдності, хоча по своїй благодійній властивості і роздрібнюється для того, щоб з'єднатись із смертними єднанням, що піднімає і з'єднує їх з Богом. Він і сам у собі залишається і постійно перебуває в нерухомій і однаковій тотожності і тих, котрі належним чином спрямовують на нього погляд свій, у міру їхніх сил, зводить вгору і єдинотворить їх по прикладу того, як він сам у собі простий і єдиний. У цей момент, коли людська думка досягне вершини абстракції, коли розум зречеться усяких уявлень та образів і зануриться в таємниче мовчання, у стан повної бездумності, у цей момент звеличений дух людини безпосередньо сприймає дотиком Божество. Поза собою і всім навколишнім, занурений у таємничий морок неведіння, він весь перебуває в тім, хто вище всього, звільняючись від усякого пізнання, він кращою стороною своєю з'єднується з зовсім непізнаним, пізнаючи його крім і понад природної дії розуму. Так божественний морок є одночасово неприступним світлом у якому живе сам Бог. Досягнення неведіння — ведінням Того, хто вище усякого ведіння»<sup>10</sup>. В деяких місцях своїх творів Діонісій Ареопагіт називає божественне світло також темрявою — «мором», але підставою для такого здавалося б неправомірного ототожнення може слугувати черезмірність і «нелегкозримість» світла, що виливається.

3. Телеосіс являє собою містичну досконалість, безпосередню участь людини в пізнанні Божественних таємниць, прилученість людського розуму до Божественного буття, досвідну участь людини в цьому процесі. Саме Божественне світло ніколи не лишається своєї сокровенної єдності, зберігає абсолютну самототожність. У час проявлення воно підвищує всі роди та види створеного Богом буття до рівня їх телеологічної завер-

<sup>9</sup> *Ареопагіт Дионисий*. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 86.

<sup>10</sup> Там само. — С. 83.

шеності і єднає їх з Божественною Природою, перетворює в просту і єдину «монаду»: «...усіх, хто належним чином до нього звертається, відповідно до них, піднімає й єдинотворить за своєю простою єдністю»<sup>11</sup>. Відтак усе, чим сутнісно наділені створені речі, вони наділені через свою причетність Божественним енергіям, діям і силам, а не через ситуативний та акцидентний онтологічний стан. Тому Божественне світло є також предметом прагнень і бажань людини. Слід відмітити, що в цьому процесі Діонісій відводить також важливе місце і любові. Її роль не нівелюється і вона не перетворюється лише в опосередковуюче знаряддя. «Усі до нього спрямовуються, тому що усі від Його Любові виходять, тому що Він є Благо і Краса, а Благо і Красі личить бути предметом величі і Любові... І ця Любов є начало устрою і ладу — проста і саморушійна сила, що скеровує усе до єдності, до «деякого єдинотворного співрозчинення»<sup>12</sup>, — пише він. Отже, наведені аргументи Діонісія Ареопагіта дають нам підставу спростувати спроби науковців і релігієзнавців радикально дистанціювати та протиставити абстрактно-спекулятивний і моральнісно-практичний напрями давньо-церковної містики. На наш погляд, є всі підстави розрізнити містику абстрактно-спекулятивного напрямку та неоплатонічну містику. По-перше, представники досліджуваного нами напрямку виходять з визнання особистісного триєдиного Божественного буття. По-друге, вони наголошують на неможливості повного пізнання Божественної сутності. По-третє, ними проголошується не еманация Божественного Першого єдиного, а передача буттю Божественної енергійної всеповноти. По-четверте, зберігається таємниця особистісної зустрічі людини та Бога. Тепер перейдемо безпосередньо до осмислення моральнісно-практичного напрямку. Спробуємо відстежити еволюцію поглядів і уявлень його засновників і типових представників.

Предтечею цього напрямку стали (незважаючи на значний вплив на їх уявлення неоплатоників, особливо при вирішенні тринітарної та христологічної проблеми) Оріген і Євагрій Понтійський. Ми не будемо докладно зупинятися на ідеях: співвічності творіння і Творця; матеріальності і тілесності, як наслідку гріхопадіння; визнання тварної природи Сина та водночас її єдиносутності Отцю; відсутності відмінності між творінням і народженням; теорії «розумних істот» цих мислителів, які розходилися з християнською традицією, і були засуджені як єретичні на П'ятому Вселенському соборі (553 р.) та послуговували відправною точкою для інших неортодоксаль-

<sup>11</sup> *Діонісій Ареопагіт*. Корпус сочинений с приложениями и толкованиями преп. Максима Исповедника [Текст]. / Діонісій Ареопагіт; пер. с греч., вступ сл. Г. М. Прохоров. — Изд 2-е испр. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — С. 65.

<sup>12</sup> *Ареопагіт Діонісій*. Мистическое богословие / Діонісій Ареопагіт. — К.: Путь к истине, 1991. — С. 68.

них вчень. Проте, завдячуючи їхньому творчому доробку, вперше в патристичній літературі з'явилося вчення про обоження як «уявлення» Христа у серці віруючого. Досягаючи найвищого стану духовного сходження — теорії, віруючий переживає божественним відчуттям істину прямо та безпосередньо у спогляданні Христа-Логоса. По мірі духовного зростання людини, сам Христос вселяється в душу, перетворює її Світлом своєї Божественності. Після цього віруючий стає не лише християнином, але й Христом, Богом. Таке розуміння подається Оригеном, наприклад, у трактуванні «Пісні пісень», та в його фундаментальній праці «Про начала»<sup>13</sup>. Ця теологема визначила ідейну спрямованість моральнісно-практичного напрямку містичного життя.

Деякі монахи, послідовники вчень Оригена та Євагрія Понтійського (ще одного батька цього напрямку), утворили течію «ісохристів», і були впевнені, що результатом їхнього духовного сходження стане рівнозначність Христу. Сам Євагрій Понтійський ототожнював царство Боже з пізнанням Божественної Трійці, з усвідомленням єднання людини з Христом. Незнання ж, у своєму крайньому прояві, визначалось ним у праці «Гностик» як пекло — межа падіння людської особистості. Хоча Євагрій і робить наголос на домінуванні гнозису, розуму в процесі молитви та Богопізнання, проте таке знання, на відміну від знання суто гностичного, передбачає органічну зміну всієї людської природи у напрямку розвитку та удосконалення її потенційних здатностей. Нагадаємо, що саме цьому релігійному діячу належить осмислення і використання терміну «розумна молитва», котрий пізніше еволюціонував у вчення про «Ісусову молитву», яке широко проникло в православну духовну традицію<sup>14</sup>.

У IV ст. видатні мислителі східної церкви — Афанасій Великий та отці кападокійці: Василій Великий, Григорій Богослов і Григорій Ниський, сучасники і друзі Євагрія Понтійського — стали апологетами екстатичного богослов'я та назавжди визначили своєрідність містичної традиції православ'я.

Першими християнськими містиками моральнісно-практичного напрямку стали пустельники Фіваїди. Вони залишили яскраве свідчення аскетичного подвигу, святості життя, визначили практичні прийоми та начала містичного життя. Однак, якщо фіваїдські пустельники власним способом життя являли своєрідність моральнісно-практичної містики, то теоретичне зародження цього напрямку по праву пов'язується з іменем преподобного Макарія Єгипетського. Він зробив внесок у теоретичне вираження містичного досвіду ідеями про «небесний

<sup>13</sup> Ориген. О началах / Ориген; [пер. с лат. О. Кулиев]. — СПб: Амфора, 2007. — С. 79.

<sup>14</sup> Євагрий Понтійский. Аскетические и богословские творения / Євагрий Понтійский. — М.: Знание, 1994. — С. 56.

образ» і про духовно-чуттєве осяяння душі божественним світлом — «плототворенням» Господа. Значення цих ідей важко переоцінити, оскільки вони стали наріжним каменем для грецького чернецтва, всієї східної церкви та християнської містики взагалі.

Серце розуміється Макарієм як центр людського єства, корінь діяльнісних здатностей і волі, точка, з якої виходить і в яку повертається все духовне життя. Воно — джерело всіх душевних і духовних рухів і є «робоча храмина справ правди та неправди». Розум же — найособистісніша частина людини, престол людської іпостасі. Він утримує в собі сукупність всього єства — дух, душу і тіло. Розум, НУС володіє благодаттю, отриманою у хрещенні і вводить її в серце — центр людської природи, котра має бути обожена. Без серця — джерела діяльності, розум безсилий, без розуму — серце сліпе. Ці два начала взаємопередбачають і взаємозалежать один від одного у містичному та духовному житті. «Саме життя є справою серця, чистота серця повертає розуму цілісність споглядання... Розум пізнає у собі накреслення боговидного образу і вбачає наявну і невимовну доброту Владичої подоби»<sup>15</sup>, — підкреслює Макарій Єгипетський. Отже, ключовим моментом вчення Макарія було відстоювання паритетності практики та теорії, етики та містики, в їх взаємообумовленості та гармонії, чим спростовувалась поширена на той час позиція месаліан. Головним началом, що обожнює, цей мислитель визначає любов, яка, культивуючись, єднає віруючого з Христом-Логосом. Під концептом небесного образу Макарій Єгипетський розуміє надприродний принцип життя — наявність самого Логосу в душі людини, що являється передумовою обоження і виповнення Богообразності. Тому дія Христа-Логоса на душу і є поступове відтворення у ній образу. Душа, що досягає вищої стадії емоційного екстазу, трансформує ефірно-матеріальний субстрат (адже душу преподобний Макарій розуміє подібно до стоїків такою, що має матеріальну природу), у дух і «співрозчинюється» з Господом у єдиний дух, душа в душу, іпостась в іпостась. Як бачимо, Макарій Єгипетський розуміє Божественне світло духовно-чуттєвим знаменням присутності Христа в душі людини.

Взаємозв'язок ефірно-матеріальної пневми душі з Другою іпостассю Божественної Трійці цей мислитель пояснює, запропонувавши концепт містичного «плототворення» Господа у душу Людини. Це є явленням Господа у душі віруючого «в неприступній славі світла» — фотісмос, говорячи мовою абстрактно-спекулятивного напрямку. «Безмежний і нестворений Бог, сам і як хоче і чим хоче, суцільний, по несказанній і непомислимій доброті пропонує, применшує, уподібнює Себе святим і гідним вірним душам, плототворить Себе по мірі їхньої удо-

<sup>15</sup> *Макарий Египетский. Новые духовные беседы / Макарий Египетский. — М.: Знание, 1990. — С. 37.*

боприйнятності. Щоб невидимий був для них видимим і невловимий, відповідно до властивості щиросердечної тонкості, був відчутний і щоб душі відчули благодать Його і на самому досвіді насолодились світлом невиреченої насолоди»<sup>16</sup>, — підкреслював Макарій. Отже, дія та плототворіння Логосу співмірні з душевною тонкістю та чутливістю самого віруючого.

Враховуючи специфічну направленість даної роботи, Макарій Єгипетський є для нас найцікавішим мислителем, оскільки саме він пропонує оригінальне розуміння природи Божественного світла. Світло розуміється ним тією божественною силою, яка єднає душу та нестворений Логос і здійснює одухотворення ефірної пневми душі. У такий спосіб світло стало означати виявлення образу Логоса, який вище і плотськості і безплотськості, котрий сприймається людською душею. Оскільки сам Макарій неодноразово ототожнює Божественне світло з Логосом, то вперше світло розглядається ним не як стан духовного сходження, не як опосередкована ланка, а як найголовніша мета. Світло дарує істинне пізнання Божественного буття Пресвятої Трійці. Саме постійна та безперервна світлосяйність іпостасного світла обожнює душу. Тому Божественне світло проникає у душу «...приймає її власною своєю силою, поступово змінюючи, поки не виросте у власний свій ріст, розширює і піднімає її до безмежного і безмірного зростання, поки не зробиться непорочною і достойною Христовою Нареченою, поки не перетвориться в Божественне єство»<sup>17</sup>, — наголошує Макарій.

Отже, Преподобний Макарій Єгипетський у своїй творчості розкриває духовний феномен «Фаворського світла» шляхом виявлення найяскравіших його граней і показує його центральність у процесі обоження.

Послідовником і продовжувачем цієї лінії містичного життя вже у X–XI ст. став преподобний Сімеон Новий Богослов. Преподобний називає обоженням містичне народження, чи воскресіння у душі Христа-Логоса, внаслідок чого відбувається повне преображення людського єства благодаттю Святого Духа. «Після того, як Син Божий і Бог увійшов в утробу Пресвятої Діви і сприйняв від неї людське єство і зробився людиною, народився від неї досконалою людиною і досконалим Богом, будучи тим самим і Богом і людиною незлитно, після цього, коли і ми, люди, віруємо у Сина Божого і Сина Пріснодіви і Богородиці Марії і віруючи, приймаємо вірно у серця свої слово про це і усно це сповідаємо, і каємось при цьому від усієї душі у всіх колишніх гріхах своїх, у той же час, Бог, Слово Отче входить і в нас, як в утробу Пріснодіви; ми приймаємо Його і Він буває у нас як сім'я. Так зачинаємо Його і ми, не тілесно, як зачала Діва і Богородиця Марія, але духовно, однак

<sup>16</sup> Макарий Египетский. Новые духовные беседы / Макарий Египетский. — М.: Знание, 1990. — С. 85.

<sup>17</sup> Там само. — С. 29.



же істотно. Вселяючись же в нас, Він не пізнається сутнім у нас тілесно, як плід чрева, як був у Пресвятій Діві, але є безтілесно у нас і з'єднується з істотою і еством нашим незречно і нас обожнює, тому що ми робимося співтілесниками Йому, будучи плоть від плоті і від кісток Його»<sup>18</sup>, — пише Сімеон.

Суттєвим у такій інтерпретації обоження є те, що воно розуміється як таке, що протікає безпосередньо в душі віруючого. Саме у ній відбувається ріст божественного сім'я та виявлення, при посередництві благодаті, божественного начала, яке преображає та одухотворяє людину. Ознакою ж благодаті, що сприймається — є осяяння душі божественним світлом у момент молитовного екстазу, устремління до Бога. Споглядання Божественних таємниць виявляється у формі світла, силою якого людина стає другом, сином Божим і самим Богом, наскільки це можливо для людини.

Фотісмос розуміється преподобним Сімеоном Новим Богословом як особлива якість життя у світлі, що обожнює. Виникнення Божественного світла, осяяння світлом Христовим є результат духовного подвигу в добродійностях і Любові. Саме Любов розуміється ним як начало, що обожнює, як буття самого Бога поза його сутність<sup>19</sup>, — пише Сімеон у Слові 53 «Про любов...». Отже, спокутувальна жертва Христа повною мірою приймається віруючим. Іпостасне єднання, ототожнення душі з Логосом та її преображення відбувається саме у Любові. Про це Сімеон Новий Богослов красномовно свідчить: «Подібно тому, як Христос постраждав, помер, зійшов у пекло, потім знову піднявся з пекла, зійшов у пречисте тіло своє, воскрес з мертвих, а потім вознісся на небеса і возсів одесну Бога Отця, так ми входимо у серце, із світу цього, із сповідання страждань, входимо в труну покаяння і смирення, тоді сам Христос сходить з небес, входить у нас як у труну, з'єднується з душами нашими і воскрешає їх, явно у смерті перебуваючих... Воскресінням душі є з'єднання її з життям, що є Христос. Як тіло мертве, якщо не сприйме у себе живої душі і не зіллється з нею деяким образом незлитно, не буває і не іменується живим і жити не може, так і душа не може жити сама по собі, якщо не з'єднається невимовним з'єднанням і не сполучається незлианно з Богом, що в істину є життя вічне. І тоді тільки, як з'єднається вона з Богом, в такий спосіб воскресне силою Христовою»<sup>20</sup>.

Отже, можна зробити висновок про схожість, або навіть і тотожність розуміння обоження у типових представників морально-практичного напрямку містичного життя. Божественний принцип духовного життя у преподобного Сімеона

<sup>18</sup> Сімеон (Преподобный Новый Богослов) Творения: в 3 т. / Сімеон (Преподобный Новый Богослов) — М.: Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 1993. — Т. 2 — С. 49.

<sup>19</sup> Там само. — С. 38.

<sup>20</sup> Там само. — С. 278.

Нового Богослова — народження душею сім'я Слова та сходження (духовне Воскресіння) Христа має те ж саме значення, що і народження сім'я Логоса святими у Орігена, те ж — що і світлосяйне плототворіння Логоса у преподобного Макарія Єгипетського.

Знаковою фігурою для давньо-церковної містики є Максим Сповідник, який у своєму вченні уособлює певний синтез наведених вище напрямів. Умовно говорячи, можна було б виокремити, разом із П. Мініним<sup>21</sup>, етико-гностичний напрям, представлений духовно-містичним досвідом препод. Максима, для цього є певні підстави, однак, на нашу думку, вчення преподобного є достатньо автентичним вираженням саме православного типу розуміння містики і тому кращою назвою для цього напрямку напевно була б містика православна. В особі Максима ми маємо справу з християнським філософом і містиком найвищого гатунку. У контексті розглядуваних питань варто наголосити на тому, що для преподобного Максима Сповідника містика передбачає етику, а споглядання ґрунтується на доброчинності. Любов же для нього є матір'ю усіх доброчинностей та умовою виростання досконалого гнозису.

Саме обожнення за Максимом Сповідником передбачає такі найголовніші моменти:

1) зречення від зла у світі та розкаяння у власних гріхах. «Зло є пристрасть до речей, що виникає з неправильного судження про речі, чи неправильне вживання речей, внаслідок нерозуміння їх дійсного призначення»<sup>22</sup>, — підкреслює він; 2) безпристрасність волі; 3) чистота розуму; 4) єднання з Логосом, який є началом і останньою метою всіх речей.

Той же духовний подвиг, апогеєм якого є єднання з Логосом, передбачає преображення людини у напрямку Богосинівства й осяння іпостасним світлом — «світлом Фаворським». Безпосереднє єднання з Богом, як Абсолютним началом, є можливим лише за умов прилучення до Христа-Логоса. Для цього віруючому необхідно у духовному подвигу відмовитись від прагнень, орієнтацій, потягів «гномічної» (тварної волі, прив'язаної до гріховного, приземленого плану буття) і відродити природну волю, як органічний вияв волі Божественної. У єднанні з Логосом, відтворюючи у собі істинно сутній порядок буття, християнин повертає творіння до Творця. Висловлюючи думку, що людина — це малий світ, середина й осередок тварного буття, Максим Сповідник пише: «Мета людини в тім, щоб обійняти й об'єднати в самому собі увесь світ і воз'єднати його із Словом, що містить у собі від вічності животворчі під-

<sup>21</sup> *Минин П.* Мистицизм и его природа / П. Минин. — К.: Пролог, 2003. — 148 с.

<sup>22</sup> *Максим* (Исповедник). Творения преподобного Максима Исповедника [Текст] / Максим Исповедник. — М.: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1993. — (Святоотеческое наследие). — Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. / пер., вступ ст. и коммент. А.И. Сидоров. — 368 с.

стави всілякого буття. Людина повинна у собі об'єднати все і через себе з'єднати з Богом. До цього вона покликана від сотворіння й у цьому покликанні вже укладена таємниця Боголюдства. Людина є переважно одкровення Боже, «тварна подоба Логосу». Цим уже передвказується втілення Слова, як виконання предвічної Ради Божої про світ. І в образі Христа поєднується повнота Божества і повнота тварі»<sup>23</sup>.

На думку Максима, втілення Слова є сприйняття і немовби включення людського єства у незмінну іпостась Слова. Але ця цілісність означає тільки те, що єдина іпостась є відразу і неподільно іпостась (тобто особистий центр) для обох природ, що з'єдналися. По силі іпостасної єдності усе людське у Христі буде пронизано Божеством, обожено, перетворено. Все Божественне життя Христа виявляється і випромінюється через його людськість. Людина ж стає приймачем, вмістилищем і виразником любові та благодаті, в яких преображається її природа та весь Всесвіт. Про це Максим Сповідник пише: «Премудрість Божа розрізняє твар, а Божественна Любов з'єднує її між собою та Богом. Слово втілюється завжди і в усьому, тому що у світі все є відображенням Слова, яке поставлене на межі світу як приймач Божої Благодаті. І втілення Слова завершує сходження Бога у світ і створює можливість зворотного руху. Бог стає Людиною, втілюється за своїм людинолюбством. І людина стає Богом за благодаттю, обожноється — через свою Боголюбність. У любові відбувається «прекрасне взаємоповернення»: від початку Бог-Слово визначається до втілення, щоб у Боголюдському з'єднанні відбулось освячення й обоження всієї тварі, всього світу. Тому що людина є мікрокосм, вона знаходиться на межі світів, з'єднує у собі всі плани і покликана до об'єднання і збирання усього в собі»<sup>24</sup>. Але сили спекулятивного умоспоглядання, відстороненості та спрощення, які пропонував абстрактно-спекулятивний напрям, людині явно не достатньо для того, щоб стати причиною і началом самозростання речей. Тому, змальовуючи онтологічну ієрархію в іншому місці, Преподобний Максим справедливо зазначає: «Твар отримує пріснобуття, непорушність заради людини. Бог у своїй невимірній любові обніме все створене, добрих і злих; але не всі і не все однаковою мірою візьмуть участь у Його любові і радості. У виконанні долей, Бог відновить всю повноту свого створіння, не тільки в бутті, але й у прісно-бутті, однак не в благо-бутті. Тому що благо-буття не може бути дане ззовні, поза шукаючою і сприймаючою любов'ю»<sup>25</sup>.

Сам Максим характеризує любов, співставляючи її з гнозисом, як начало містичного життя і гармонію всіх сутнісних сил

<sup>23</sup> Максим (Исповедник). Творения преподобного Максима Исповедника [Текст] / Максим Исповедник. — М.: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1993. — (Святоотеческое наследие). — Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. / пер. вступ ст. и коммент. А.И. Сидоров. — С. 63.

<sup>24</sup> Там само. — С. 38.

<sup>25</sup> Там само. — С. 93.

людини. Її призначення Максим Сповідник вбачає у відновленні природи людини, возз'єднанні розрізненого людства, неба і землі, людей і небожителів. «Людина, «малий світ» — осередок тварного буття. Ціль життя людини покладається Богом у тому, щоб обійняти й об'єднати в самій собі увесь світ і возз'єднати його зі Словом, що містить у собі від вічності животворчі підстави всілякого буття. Людина повинна в собі об'єднати все і через себе з'єднати з Богом. До цього вона покликана від створіння і в цьому покликанні вже укладена таємниця Боголюдства. Людина є переважно одкровення Боже — «Тварна подоба Логоса». Цим уже передвказується олюднення Слова, як виконання превічної ради Божої про світ. І в образі Христа сполучається повнота Божества і повнота Тварі»<sup>26</sup>, — пише Максим Сповідник. Саме в любові завершується духовний подвиг сподвижника. Вона народжує гнозис — надприродне споглядання божественного буття. Стосовно досягнення стану вищого ведіння, то, на думку Максима, існує п'ять тем пізнання, які відкриваються в любові та гнозисі: 1) про Бога; 2) про видиме; 3) про невидиме; 4) про Божий промисел; 5) про Божий суд. Спочатку пізнаються лише засади природнього буття, потім осягається світ думок і лише після цього, дисциплінований молитвою розум пізнає Бога у вищому ведінні.

Такі сценарії нової антропологічної реальності обоження красномовно наголошують на превалюванні моральнісно-практичних ідей над гностико-спекулятивними настроями в філософії преподобного Максима Сповідника.

Спостерігаючи розвиток богословської думки наведених представників абстрактно-спекулятивного та моральнісно-практичного напрямів давньо-церковної містики, чітко відстежуємо тенденцію відмежування та остаточного протиставлення філософії християнського світорозуміння неоплатонізму та гностицизму, спостерігаємо її остаточну сформованість та визначеність.

У чому ж полягає зміна смислових акцентів у питаннях що розглядалися? Перш за все, по-новому починає розумітися в православній традиції сам гнозис. За ним залишається верховне значення в містичному процесі, проте гнозис вже не протиставляється праксису, а розуміється як його квінтесенція, він не виключає «агапе», а латентно вміщує її в себе, обумовлюється нею та сам обумовлює її. Вперше наголошується на паритетності розуму та серця і їх взаємній залежності. Дійсно, духовне життя починається з вольового устремління, яке відмежовується від людських (гріховних) пристрастей. У процесі богопізнання та богоспілкування серце завжди залишається

<sup>26</sup> Максим (Исповедник). Творения преподобного Максима Исповедника [Текст] / Максим Исповедник. — М.: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1993. — (Святоотеческое наследие). — Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. / пер., вступ ст. и коммент. А.И. Сидоров. — С. 68.

активним, діючим, творчим началом. Воно, за вченням Отців Церкви, є сутністю людської природи, коренем діяльних здібностей і волі людини. Тому благодать саме через серце має здатність проходити у все людське ество. Розум же визнається ними як та споглядальна здатність, у якій людина, прагнучи до Бога, відтворює закон, порядок, гармонію, міру створеного буття. Отже, в аскетичній східній церкві любов та знання (гнозис), серце та розум постають тісно пов'язаними одне з одним. Свідоме духовне життя або «гнозис» і любов, яка є благодаттю, що стягається людською особистістю, самозростають у відкритті та активному втіленні божественної істини приводять віруючого до найвищого ступеня духовного самопросвітлення — досвідного сприйняття нетварного світла, яке саме собою вже стає проявом Божественного світла. Гнозис, як особисте усвідомлення, зростає тією мірою, якою змінюється людська природа, входячи в тіснішу єдність з обоючюю благодаттю та любов'ю. Любов є не що інше як вид благодаті, нетварний дар, Божественна і обоючюча енергія, в котрій особистість підноситься до природи Святої Трійці, стає причасницею Божественного ества, божественного світла, досягає своєї досконалості.

З усього сказаного можна зробити висновки.

*По-перше*, фундаментальні відмінності у розумінні та трактуванні природи «Фаворського світла» виникають із розмежування духовного (містичного) досвіду на абстрактно-спекулятивний і моральнісно-практичний напрями.

*По-друге*, в першому напрямку центральним пунктом є вчення про Бога, як центральну монаду, а саме божественне світло — фотісмос, є, насамперед, гностичним просвітленням і певним спрощенням, лише моментом обоження, поверненням людського духу з «чуттєво-феноменального світу» в без'якісне лоно субстанційного буття в метафізичному акті спекулятивного екстазу. Діяльність же Логосу розглядається лише в контексті нисхідних небесних сил і чинів земної ієрархії, а не окремо та відособлено.

*По-третє*, у моральнісно-практичному напрямку домінуючим є інтимний досвід — переживання серця та розуму, відчуття божественного світла, як певної якості життя. Тут в акті містичної любові (еротес-агапес) відбувається живе та боготворче спілкування душі з Христом у напруженні духовного подвигу.

*По-четверте*, центром духовного життя представники моральнісно-практичного напрямку вважають божественну особу Христа-Логоса як Другу Іпостась Пресвятої Трійці, на відміну від спекулятивної містики божественної монади абстрактно-спекулятивного напрямку.

*По-п'яте*, катарсис, як первинна необхідна умова обоження, в моральнісно-практичному напрямку, замінюється праксисом — подвижництвом з етичним фундаментом.

*По-шосте*, фотісмос — явлення в душі людини Христа в своєму Преображеному вигляді, виконує відособлені, самостійні функції з точки зору моральнісно-практичного напрямку, а не є символом Божественної монади.

*По-сьоме*, саме обоження в моральнісно-практичному напрямку древньо-церковної містики розуміється продуктом безпосереднього спілкування душі з особистістю Бога-Сина, кульмінацією якого є ототожнення з Другою Іпостассю без втрати індивідуальної своєрідності на відміну від метафізичного екстазу абстрактно-спекулятивного напрямку.

*По-восьме*, якщо представники абстрактно-спекулятивного напрямку, відчуваючи значний вплив неоплатонічної філософії, визнають пріоритетним екстатичне умоспоглядання (з певною негачією інших модусів відношення людини до дійсності) і визначають саме «Фаворське світло» як атрибут Божественної природи, який з'являється у міру усування розуму від дійсності, максимального спрощення та прилучення до Божественного буття, то представників другого варіанту характеризує вищий і диференційованіший рівень розвитку християнської свідомості, самосвідомості та культури мислення. Представники моральнісно-практичного напрямку, не принижуючи значення християнського логосу, рушійною силою духовного та містичного розвитку визнають почуття любові, яке набуває значення принципу буття, як створеного, так і не створеного. Людські пізнавальні здатності не нівелюються представниками цього напрямку, а навпаки — людське єство уявляється як таке, що розкривається у максимальній повноті і цілком свідомо. Саме «Фаворське світло» розуміється як плототворіння Логосу — Другої Іпостасі Пресвятої Трійці в самозростаючій, у напрямку стягання благодаті, душі людини. У цьому випадку людина прилучається до Буття Божественної Трійці (а не безликої монади), і це відбувається саме через єднання та ототожнення з сутністю Христа, прилучення до якої виступає кінцевою метою обоження та парусії. Адже через втілення Христос зробив себе єдиносутнім людині шляхом кенозису (умаління), водночас не зменшуючи своєї божественності.

*Lysenko Oleksandr, assistant at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

**The Problem of the Origin of Tabor Light on the Example of the Ancient Greek Christian Mystique.**

*The research object of this article is a process of origin of «Tabor Light» in a man, and the immanent and transcendent mechanisms of such origin. The fundamental differences in understanding and interpretation of sense-image of «Tabor Light» in the religious and mystical tradition of the Orthodox Christianity appear with the differentiation of spiritual (mystical) experience into the abstract-speculative (Clement of Alexandria, Dionysius the Areopagite), and moral-practical (Origen, Evagrius of Pontus, Macarius Egyptian, Maximus the Confessor, Isaac Sirin, Simeon the New Theologian). In the first area the central point is the doctrine of God as the central monad, namely the divine light —*

*fotismos* — is understood primarily through Gnostic enlightenment and some simplification, which is just a moment of deification, the return of the human spirit from the «sense-phenomenal world» into the qualitativeless bosom of substantial being in the act of speculative metaphysical ecstasy.

Activity of the Logos is seen only in terms of descending powers of heaven and earth hierarchy of ranks, rather than separate and apart. In moral and practical direction of dominance there is an intimate experience — a sense of divine light as a certain quality of life. Here, in the act of mystical love (*erotes* — *ahapes*) alive and God-creative communication of the soul with Christ takes place in spiritual travail feat. Catharsis as the primary necessary condition of deification in moral and practical direction is replaced by praxis — the ethical foundation of asceticism. *Fotismos* — appearing in the human soul of Christ in transfigured form — performs separate functions in terms of moral and practical direction, but is not a symbol of the Divine Monad, as the representatives of abstract and speculative direction thought. Hence, the deification in moral and practical direction of the ancient church mystics is understood as the product of direct communication of the soul with the personality of God the Son, the culmination of which is the identification with the second hypostasis without loss of individual identity as opposed to metaphysical ecstasy, leading to the divine monad in abstract speculative way.

If the abstract speculative area, that has experienced significant influence of Neoplatonism, recognizes the priority of ecstatic mind-conceiving (with some negation of other modes of human attitude to reality) and defines «Tabor Light» exactly as an attribute of the divine nature, which appears through the steps of elimination of the nature of reality, the maximum simplification and involving into the Divine being, the second variant of mystical experience characterizes a higher and more differentiated level of development of Christian consciousness and self-consciousness.

Moral and practical direction, without diminishing the value of the Christian Logos, recognizes the feeling of love as the driving force of the spiritual and mystical development. Human cognitive abilities are not offset by representatives of this trend, but, rather, human essence is imagined as consciously disclosed in maximum fullness. And that is the «Tabor Light» that is understood as essential creative of Logos — Second Hypostasis of the Holy Trinity in the soul of the believer. In this case, the person is involved into the Being of the Divine Trinity (not impersonal monad), and it is precisely because of unification and identification with the essence of Christ, which also serves as the ultimate goal of deification.

Key words: mysticism, «Tabor light» deification, the knowledge of God, abstract-speculative trend, moral-practical trend, gnosis.

## References

1. Dionysius the Areopagite *The Mystical Theology* [Russian edition: Areopagit Dionisij. *Misticheskoe bogoslovie*. — Kyiv: Put' k istine, 1991. — 347 p.]
2. Corpus Dionysiacum [Russian edition: Dionisij Areopagit. *Korpus sochinenij s prilozhenijami i tolkovanijami prep. Maksima Isповедnika*. ed. And transl. G.M. Prohorov. — 2-nd ed. revised. — Sankt-Peterburg : Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2006. — 464 p.]
3. Evagrius Ponticus *Ascetic and theological treatises* [Russian edition: Evagriy Pontijskij. *Asketicheskie i bogoslovskie tvorenija*. — Moscow: Znanie, 1994. — 364 p.]
4. Clement of Alexandria *Paedagogus* [Russian edition: Klement Aleksandrijskij. *Pedagog*. In: *Tvorenija uchitelja cerkvi Klimenta Aleksandrijskogo*. — Moscow: Uchebno-informacionnyj ekumenicheskij centr ap. Pavla, 1996. — 290 p.]

5. Clement of Alexandria *Protrepticus* [Russian edition: Klement Aleksandrijskij. *Uveshhevanie k jazychnikam*. — Sankt-Peterburg: RHGI, 1998. — 207 p.]
6. Macarius of Egypt *Spiritual Homilies* [Russian edition: Makarij Egipetskij. *Novye duhovnye besedy*. — Moscow: Znanie, 1990. — 175 p.]
7. Maximus the Confessor *Theological treatises* [Russian edition: Maksim (Ispovednik). *Tvorenija prepodobnogo Maksima Ispovednika* — Moscow: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij bogoslovskij in-t, 1993. — Vol. 1: Bogoslovskie i asketicheskie traktaty / transl., ed. A.I. Sidorov. — 368 p.]
8. Maximus the Confessor *Centuries on Love* [Russian edition: Maksim (Ispovednik) *O ljubvi: V 4 sotnjah*. — Moscow: Znanie, 1992. — 78 p.]
9. Minin P. *Misticizm i ego priroda* [mysticism and its nature] — Kyiv: Prolog, 2003. — 148 p. [in Russian]
10. Origen *On First Principles* [Russian edition: Origen. *O nachalah*. — Sankt-Peterburg: Amfora, 2007. — 458 p.]
11. Plotinus *On the One and Virtue* [Russian edition: Plotin. *O blage i Edinom*. — *Logos* (1) 1992 №3. — Moscow: Znanie, 1992. — 68 p.]
12. Symeon the New Theologian *Writings in 3 vol.* [Russian edition: Simeon (Prepodobnyj Novyj Bogoslov) *Tvorenija* — in 3 vol. — Moscow: Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 1993 — vol. 1: Slova 1-52. — 490 p.]
13. Symeon the New Theologian *Writings in 3 vol.* [Russian edition: Simeon (Prepodobnyj Novyj Bogoslov) *Tvorenija* — in 3 vol. — Moscow: Svjato-Troickaja Sergieva Lavra, 1993 — vol. 3: Slova 53-92. — 594 p.]

Стаття надійшла до редакції 09.04.14