

Ганна Неня

НЕНЯ Ганна Олександрівна — старший викладач кафедри філософії, соціології та права Слов'янського державного педагогічного університету. Сфера наукових інтересів — містична філософія, містика та містицизм в релігійних традиціях

ДУХОВНО-МІСТИЧНИЙ ДОСВІД ТА ПРАКТИКА В ТРАДИЦІЇ ІСИХАЗМУ

Феномен містичного досвіду є унікальним історичним надбанням духовно-психологічного життя багатьох народів та цивілізацій. Особливого значення він набував в періоди соціальних трансформацій, пов'язаних з кризами, переоцінкою цінностей та світоглядних орієнтирів. Сьогодні, в час, коли за визнанням багатьох теоретиків відбувається перехід від так званого індустріального суспільства до суспільства інформаційного [1, с.323], а на вітчизняних теренах болісно і проблематично суспільство «розвинутого соціалізму» трансформується у соціально-економічну та політичну систему розвинутої демократії, містичний досвід знову починає бути предметом посиленої уваги і на рівні суспільної, повсякденної свідомості, і на рівні теоретичних, наукових досліджень. Втім, захоплення містицизмом у наш час несе в собі подвійний ефект і, загалом, починає перетворюватися на серйозну суспільно-культурологічну й, навіть, світоглядно-ідеологічну проблему. Часом громадянин, який намагається віднайти духовний шлях свого подальшого розвитку через засвоєння певних аспектів духовно-містичного досвіду на тлі трансформації власної особистості, доволі некритично і без належного розуміння звертається та використовує окультну та містичну літературу та численні різновиди містичної практики.

Разом з тим, містицизм та містика як релігійні та культурно-історичні феномени мали і мають доволі складну долю. Історично присутні в свідомості та світорозумінні прадавньої людини, міфології, передфілософії, класичних прадавніх релігійних системах східного мислення, вони були й чинними елементами під час формування європейської філософської традиції та релігії. Їх печаткою суттєво позначені і кабала, і гностицизм, і суфізм, і мітраїзм і т.д. Середньовічні особливі форми західноєвропейського містицизму та містики суттєво впливали на процеси формування та розвитку суспільного світогляду та світорозуміння, а, подеколи, й на розвиток наукових природничих дисциплін. Втім, стрімкий розвиток науки й вражаючий вплив на світогляд сучасників наукових винаходів перетворились на передумову позбавлення людської свідомості від релігійних канонів, зокрема, й канонів містичного богослов'я, яке водночас з культивуванням ідеї щодо домінування божественної сутності процеси сходження та єднання з нею пов'язувало і з творчими, вольовими здатностями людської істоти.

Дослідження ж феноменів містичного досвіду та містичної практики в традиції православної гілки християнства саме як своєрідної методології не тільки теоретичних (богословських) пошуків, але й реального створення цілісності індивіда в межах певного історичного проміжку розвитку культури, на думку автора статті, і є тим необхідним елементом, який може надати імпульс створенню сучасних концепцій і сучасного бачення такої цілісності, пошуку антропологічних модусів справдженого й достеменного існування особистості у сучасному світі.

Тим більше, що сучасна наука внаслідок розвитку холістичних ідей пропонує нам нові підходи до аналізу фундаментальних філософських проблем, які дозволяють кардинально переосмислити вчення щодо існування людини у сучасному світі, й, зокрема, звернути увагу й на феномен містичного досвіду як певного духовного модусу людського існування (українська дослідниця Л.Л. Теліженко формулює таку потребу як необхідність дослідження «містичного досвіду в якості антропологічного модусу у перспективі розвитку людини як цілісності») [2, с.4].

Ісихазм якнайкраще підходить до одного з варіантів подібних досліджень, оскільки усупереч традиційним концепціям християнства, її створювачі, адепти та послідовники

протягом тривалого часу розробляють, підтримують та всіляко поширюють доволі оригінальне вчення щодо самоорганізації духовного досвіду «живої», конкретно існуючої особистості, «Боголюдини».

Дослідженням ролі містичного досвіду у релігійній традиції загалом займались доволі відомі вчені. В. Лоський, наприклад, аналізуючи ранньохристиянську теологію свого часу відзначив, що *mustikos* вживалось, зазвичай, з метою визначення особливого типу досвіду, який «перевищував» усталене й взагалі можливе в певний історичний період розуміння сутності буття. Джерело здобування подібного досвіду В. Лоський вбачав не тільки в теологічному знанні, або в біблійних текстах, але й у специфічній практиці формування індивідом своєї власної позиції, в ситуації, де індивід, «не навчаючись божественному, проте випробовуючи його, досягав би «містичного об'єднання» [3, с.57].

Втім, застосування подібної термінології у текстах Давньої церкви було доволі обмеженим. У східному ж християнстві вона почала широко використовуватися, починаючи хіба з XIV століття саме в контексті ісихастської практики та вчення Григорія Палами. Містика у вживаному ісихастами контексті значила, перш за все, об'єднання усіх енергій людської істоти та Бога у співвіднесенні з такими синонімічними поняттями як «обоження», «благодать», «божественне осяяння». Ісихазм, власне, і перетворився на безпосереднє втілення християнської містичної ідеї обоження, або ж, як це влучно відзначають його дослідники, постав як школа практичної християнської антропології, що існувала серед різних етносів на багатьох континентах: в Південній та Східній Європі, Близькому Сході, Африці тощо.

Виникнення ісихазму, як правило, хронологічно пов'язують з останніми десятиліттями III — початком IV століть, періодом першохристиянського чернецтва Єгипту, Палестини і Малої Азії та іменами Макарія Єгипетського і Євагрія Понтійського. У V-X ст. ісихазм формується як певна духовна дисципліна і отримує власний, широко відомий імідж, перш за все, завдяки Синаю. Найбільш визначними постатями цього періоду вважаються Варсануфій та Іоанн, авва Дорофей, Іоанн Лествичник, Ісаак Сирин, Ісихій та Філофей Синайські. До цього ж періоду залучають й містичну практику та творчість Сімеона Нового Богослова. XIII-XIV століття у розвитку ісихазму відзначилося не тільки як період практичного застосування містичних ідей антропологічної цілісності буття людської істоти, але й як час богословсько-теоретичного обґрунтування самої традиції. Найвідомішими персоналіями ісихастського богослов'я цього часу вважаються Григорій Синайський та Григорій Палама.

В історико-філософській та історико-релігійній традиції ісихазм прийнято розуміти ще й як аскетичне вчення про шлях людини до єднання з Богом, створене єгипетськими і синайськими аскетами. Якщо у канонічній релігійній доктрині християнства відмова від світу пов'язувалася із зосередженням душі, відновленням усього духовного, що є прихованим в глибинах людського ества, і, власне, подібна відмова інтерпретувалася, перш за все, як відмова від пристрастей (у крайніх концепціях, зокрема, ієзуїтських використовували й такі гасла, як: «Вбити тіло заради життя духу!»), то аскетами, створювачами ісихазму пропагувався більш гуманний образ праведного життя, або ж, власне, «обоження».

Утверджуючи для людини можливість стати (по благодаті) Богом, змінити свою смертність і тління на божественність і безсмертя, процес, або ж феномен обоження в даному випадку був призначений вирішити, або ж дати відповідь на кардинальні проблеми світорозуміння та смислоутворення в існуванні людської істоти, і, зокрема, відповіді на запитання про сенс людського буття. Таким чином, поняття «обоження» в християнській практиці (і, особливо, у східній традиції) уособлювало її найвищу ідею, містико-антропологічний ідеал, який безпосередньо надзвичайно рідко пов'язувався з такими феноменами як екстаз, медитація, транс тощо. Натомість воно співвідносилось з цілісним перетворенням «падшої» природи людини в природу Божественну, перетворенням, під час якого зміни під впливом благодаті торкалися не тільки людської душі, думок та розуму індивіда, але й його фізичного тіла. Власне така трансформація людської істоти й вважалася обоживаючою й називалася обоженням.

Таке значення цього поняття формувалося у містиці християнства й описувалося у специфічному містичному богослов'ї, яке відрізнялося від канонічного наявністю

безпосереднього зв'язку зі сферою життєво-релігійного досвіду та містичною практикою. «Православна Церква ніколи не розмежовувала сферу богослов'я та сферу містики. Наріжним каменем будь-якої достеменно догматичної праці є містичний досвід» [3, с.88]. Адже й справді, найбільш відомі представники містичного богослов'я, такі як Максим Сповідник, Симеон Новий Богослов, Григорій Палама, були водночас не тільки знаними теологами, але й подвижниками-містиками.

Загалом, обоження було центральною темою візантійського богослов'я і усього досвіду східного християнства. Згідно з інтерпретаціями сенсу цього поняття Афанасієм Олександрійським процес сходження людської істоти до Бога здійснюється у двох сферах, обопільно пов'язаних між собою: сфері «діяння» та сфері «споглядання». У самому процесі сходження виокремлювалися три етапи: каяття, очищення та етап досконалості, внаслідок проходження яких воля людини начебто змінювалася та звільнялася від пристрастей. При цьому стверджувалося, що обоження може здійснюватися і шляхом молитви, яка виступає особистісним орієнтиром у стосунках людини з Богом. Тому, і, зокрема, з огляду на сутність цього релігійного феномену ісихазм визначають ще й як психосоматичний метод самопоглибленої медитації. Адже практика ісихазму — це низка прийомів та принципів, які у своєму застосуванні сприяють концентрації уваги, «збиранню» думок, коли молитва виголошується особливим чином, з затримкою дихання, з особливою поставою того, хто молиться. Головним завданням тут вважається перетворення, або ж підготовка індивідом власного розуму до спроможності безпосереднього споглядання Бога та сприйняття його божественних думок. Прагнення об'єднати божественну та людську природу, захистити останню від гріховного свавілля, залишити тіло нетлінним й святим з самого початку та заперечити необхідність розмежування людини на раціональне та чуттєве, об'єднувало концептуальні устремління створювачів ісихазму. На їхню думку, усвідомлення себе певною цілісністю, певною єдністю і дозволяє людській істоті «доторкнутися до Божественного світла, відчутти Божественні вияви».

Обоження в ісихазмі, як це справедливо відзначають його дослідники, виступає «реальністю, яку започатковують містики в теперішньому житті й терпляче очікують повноти в майбутньому, звертаючи увагу на цінність людської особистості».

Світоглядна система ісихазму загалом, й Г. Палами, зокрема, розбудовувалася у відповідності до тогочасних традицій за допомогою і в межах суто богословської термінології й світорозуміння. Вихідним принципом усього вчення Г. Палами, як це відзначають дослідники його теоретично-богословської спадщини, була стверджувана ним цілковита незбагненність Бога для розуму і невиразимість Його в слові. Ця теза є традиційною для Православного Сходу. Вона з'явилася на ґрунті апофатичного богослов'я, започаткованого псевдо-Діонісієм Ареопагітом й розвинутого св. Григорієм Низьким. Згідно з цим принципом достеменно пізнання Бога неможливе ані на шляху вивчення видимого тваринного світу («онтологічно»), ані за допомогою інтелектуальних спроможностей людської істоти («гносеологічно»). Найвитончене і відвернене від усього матеріального богослов'я і будь-яке філософствування, на думку Г. Палами, не можуть дати справжнього розуміння сутності Бога і забезпечити спілкування з Ним.

Однак «непізнаваність» Бога за допомогою розуму не приводить Г. Паламу до висновку про Його повну незбагненність й неприступність для людини. Головна паламістська теза про Божество одержала антиномічний вигляд ствердження повної неприступності, трансцендентності та «позасвітовості» Бога і, разом з тим, можливості Його самоодкровення світу, іманентності йому і реальної Його в ньому присутності. Ця антиномія знайшла своє втілення у його вченні про «сутність і енергії Трьохпоставного Божества». Згідно з цим вченням, поняття буття і сутності не можуть бути вживані стосовно Бога, через те, що його існування перевищує будь-яке відоме нам чи мислиме нами буття (і відносне, і тварне). Водночас з цим Г. Палама фіксує і таку здатність Бога як (проодос, виступлення вперед) — певний неосяжний позачасовий акт, за допомогою якого Він зі свого стану невиявленості і потаємності неначе являється світу, робиться в певній мірі приступним тваринній істоті, що

прилучається до Божества в Його виявленні, чи, за Г. Паламою, в «енергії».

Визначаючи відношення сутності і енергії як відношення причини і заподіяного, Г. Палама вважає ці стосунки об'єктивно існуючими в Бозі. Вірогідність вчення Г. Палами про енергії та сутність, їх начебто несумісність із традиційною церковною теодицеєю історично була предметом численних дискусій та суперечок, знаних в якості «антипаламістської» полеміки. Втім, на думку Г. Палами, неподільність сутності і енергії, неіпостасність і несамобутність енергії, навпаки, робить зрозумілою відсутність складнощів в розумінні Бога (енергія тому не вносить складнощів, що вона не є чимось іноді наявним, іноді відсутнім, тим, що збільшується чи зменшується і, взагалі, змінюваним; не є тим, що Г. Палама визначає в термінах аристотелевської філософії як «акциденцію», але є незмінною, споконвічною, постійною дією Божою, що змінюється тільки ступенем свого виявлення і причетності до неї тваринної істоти.

Окремою світоглядною площиною богословської спадщини Г. Палами є і його інтерпретація вчення про богоподібність людини. Саме тут Г. Палама говорить про можливість певного контакту людської істоти з Богом, можливість виходу на спілкування з ним, що досягається, насамперед, за допомогою неухильного виконання Його заповідей, бо тільки так людська істота, на думку Г. Палами, здатна відновити в собі, або ж розкрити для себе затемнений гріхами образ Божий. Цей шлях і визначається як вираження людською істотою любові до Бога та свого ближнього. Настанова ж про обов'язковість і всезагальність виконання заповідей знаходиться в основі усього аскетичного вчення Г. Палами.

Так як і усі інші найбільш знані адепти містичного православ'я, Г. Палама переважно значення надавав не стільки зовнішньому діянню, скільки внутрішньому, духовному, моральному очищенню від зваби та пристрастей, вважаючи таке очищення шляхом каяття і смиренності. Як найкращий засіб такого очищення усіяко пропагувалася молитва, з'єднана з іншою духовною діяльністю людської істоти, із усім її життям.

Г. Палама, на відміну від попередників, створює своєрідну аскетико-містичну апологію декотрих прийомів такої молитви. Передумовою ж моління визначається необхідність морального приготування до нього, яке своєю метою має актуалізацію чистого сумління — *amerimnia*. Проте сутністю і головним змістом так званого розумного діяння (містичної практики моління) покладається тут ідея необхідності «сходження розуму до Бога і спілкування з Ним». «Духовна» ж і «нематеріальна» молитва — є, водночас, у цій практиці своєрідною концентрацією в думці внутрішнього «я», пошуком того «місця», у якому наче б то перебуває власне серце.

Як бачимо, вочевидь метою такого способу моління й самої молитви як феномена релігійного обряду покладається необхідність створення (досягнення), або зміцнення за допомогою психосоматичної техніки певного психоемоційного (екзистенціального) та психологічного стану («стану серця»). Теоретично-світоглядна (абстрактно-логічна) практика, яка характерна для сучасності (ми маємо на увазі і процеси створення теоретично-світоглядних концепцій, і сам процес виховання, освіти) у випадку духовно-містичної практики ісихазму є невіддільною від безпосередньої фізичної дії людської істоти, вона, у відповідності до стародавніх традицій неначе втілена в реальність природного, фізичного існування людини.

Молитва в даному випадку є головним елементом практики так званого розумного діяння, яке спрямовується на «впровадження» розуму в серце подвижника. Сам процес моління виглядає як ритмічно побудований дискурс, за допомогою якого людина прагне розпочати життя у новому вимірі. Вважається, що кожне слово молитви у даному випадку несе в собі деяке позазнакове, «онтологічне значення», якому властива «внутрішня енергія». Живучи нею, подвижник неначе перетворює власну душу, серце, тіло і розум, наближаючись тим самим до сонму святих. Містична православна аскеза пропонується і практикується, перш за все, як своєрідна терапія, ліки для людей, що захворіли та страждають душевно. «Скільки не розморюй себе, які хочеш проходиш тілесні подвиги; але якщо не будеш мати завжди Бога в розумі та нескінченної Ісусової молитви в серці, то ніколи не заспокоїшся від помислів і завжди будеш підвладний гріху» [4, с.47]. Тому ця методика моління, як специфічна духовно-містична практика ісихазму — є «зряддям сакрального, психотехнічного, гносеологічного, і

риторичного впливу» на тіло, серце і розум людини. Сам стан, що його прагне досягти сподвижник в результаті духовно-містичної практики моління, інтерпретується в ісихазмі Г. Палами як стан безпосереднього єднання з Творцем, коли розум неначе виходить за межі своєї звичайної діяльності і починає перебувати немов би поза собою. Людська ж істота у цьому стані здобуває відчуття єднання з Богом, і осягає ті вищі істини, у порівнянні з якими уся звичайна філософія і знання, засновані на дослідженні тваринного світу, виявляються недолугими й однобічними. Подібний стан пояснюється Г. Паламою як стан, у якому людська істота, окрім певного морального очищення, неначе перевищує себе саму, залишивши поза своїми думками та сприйняттям усе те, що відноситься до світу почуттєвого, повсякденного, «тваринного». Саме такий стан психологічної, моральної, духовної й фізичної кондиції індивіда і отримує у вченні Г. Палами назву «безмовності» чи «исихії».

Душа людини, як це роз'яснює Г. Палама, відбиває образ Божий, який може бути пригашений в ній, а може, при умові виконання моральних заповідей, певним чином відновлюватись. З огляду на це повинне існувати велике покликання для кожної людини – обожитися, виявити в собі подобу Бога, перетворитися, очистити власне тіло, душу і розум.

Власне тут і закладений той стрижневий світоглядний принцип, який ісихазм пропонував кожній пересічній людській істоті й суспільству загалом. Достатньо витонченою була й система логічної продуманості загальних пропозицій поведінки індивіда в суспільстві, його ставлення до Бога та свого оточення. Принципове розмежування з теперішнім часом полягає у тому, що пізнання Бога пропонувалося здійснювати, перш за все, не за допомогою розуму, а через душевно-тілесний комплекс, хоча й визнавалося, що в процесі перетворення, в процесі вдосконалення молитви, саме розум підвищує себе до Бога й спілкується з ним. Втім, розум в ісихазмі — це не розум у його сучасній інтерпретації. У Г. Палами він ототожнюється не тільки з пізнавальними можливостями людини, а і її внутрішнім «Я», її самістю; причому людина визнається осередком функціонування, або ж дії трьох сил: діяльної, пізнавальної та споглядальної, які вона у відповідності до вчення повинна «очистити» й «розвинути» за допомогою специфічних духовно-містичних вправ, або практик.

Отже, ми бачимо, що телеологічний принцип побудови світогляду, зокрема, світоглядної системи ісихазму, створений на підґрунті духовно-містичного досвіду і практики, на відміну від суто раціоналістичного світорозуміння, певним чином синтезував свідомість, психоемоційний, психологічний стан та фізичні кондиції людської істоти, компенсуючи недостатність, або, скоріше, певну обмеженість її інтелектуальної обізнаності щодо світобудови відповідною концепцією моральних норм, світорозуміння та суспільної поведінки.

Література

1. *Тоффлер Е.* Третя хвиля. — Київ, 2000.
2. *Теліженко Л.В.* Містичний досвід як антропологічний модус. — Автореф. дис. канд. філос. наук. — Харківський національний університет імені Каразіна, 2004.
3. *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. — М., 2000.
4. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. —, 1991.

Надійшла до редакції 11.09.2005 р.