

УДК 1 (091)-(477)

МІСТИЧНІ ВЧЕННЯ В СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ХРИСТІЯНСТВІ Тарас Грибков

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua
Інститут українознавства імені Івана Крип'якевича НАН України,
Львів, вул. Козельницька, 4*

Розглянуто різні види містичних учень, які сформувалися в середньовічній культурі на основі осмислення таїнств християнської релігії.

Ключові слова: середньовічне християнство, містичні вчення.

В українській духовній культурі, значну основу якої становить християнська релігія, містика посідає вагоме місце. Дослідження містичних коренів світогляду діячів української культури, як і природи самої містики в Україні тільки розпочинаються. Відома праця Д. Чижевського "Нариси з історії філософії на Україні" була першою спробою прослідкувати містичне коріння світогляду Г. Сковороди. Нині подібні дослідження продовжує німецький дослідник Роланд Піч. Дана стаття має намір розкрити природу містичних вчень у християнстві, що допоможе збагнути характер української містики.

Звичайно, тут не вдасться охопити всю складність винесеної у заголовок проблеми, висвітлити всі її багатогранні аспекти. Тому зупинимось лише на ключових моментах, які характеризують виникнення та існування містичних учень у рамках панівного християнського світогляду. Такі вчення становлять певну традицію, що прослідковується від найдавніших часів утвердження християнської релігії.

Коріння містичної традиції сягає перших віків (II–III ст.) утвердження християнства як нового світовідчуття в елліністичній культурі. Релігійно-містичні вчення під спільною назвою "гностицизм" характерні прагненням досягнути таїнства християнської релігії розумом, не задовольняючись просто вірою. Як свідчить Святе Письмо, зокрема послання ап. Павла до Ефесян (3:14–19), гнозис означає "знання Боже", тобто досягнення сокровених тайн Божих і тайни Христа. У св. Йоана гнозис поєднується з любов'ю і набуває містичних властивостей. Саме в такому значенні, як він виражений у згаданих християнських доктринах, захищали гнозис св. Юстин і св. Іриней. У той же час Климент Александрійський та Ориген розвивали християнський гностицизм в Александрійській школі. Згідно з ученням Климента, християнин наближається до досконалості, підіймаючись по різних рівнях – через благоговійний страх, віру, надію й любов, лише тоді він стає істинним гностиком, який характеризується спогляданням. Самозаглиблення, самоспоглядання для св. Климента є вершиною гнозиса і полягає в знанні Бога, досягненні Бога й оволодінні Богом. Такий гнозис тісно пов'язаний з молитвою, що є внутрішньою, безмовною й безперервною, та любов'ю, яка є його основою. Вищий стан

християнського гнозиса – це стан апатії, який досягається через повний контроль над пристрастями й бажаннями, а також у результаті відреченості від всього матеріального [3, с. 49].

Ориген у трактаті про молитву висуває вчення про містику, що осягає Трійцю через Христа. Якщо у св. Климента гнозис спрямований усередину, щоб пізнати себе, описати себе й свою любов, черпати з неї віру, то в Оригена гнозис спрямований на таємницю Христа, приховану в Писанні. Досконалість, учить Ориген, полягає в тому, щоб максимально наблизитись до богоподібності, і в цьому устремлінні душа повинна постійно абстрагуватися від світу й опановувати свої прагнення й пристрасті. Досягти такого стану можна лише, наслідуючи Христа, а це доступне небагатьом. Осягнувши стан досконалості, душа поринає а різні видіння й мудрість, або гнозис, що розкриває містику Логоса. На цьому етапі через співучасть у таємниці Христа відкривається таємниця Трійці й містичного шлюбу. У такому стані, вважає Ориген, душа “обожнюється, занурившись у споглядання”, і “вивищується до дружби з Богом і до спілкування з Ним через співпричетність до його Божества” [3, с. 50].

Розповсюдження християнства у світі натикалося на серйозні труднощі, зокрема гоніння з боку римської влади, але чи не найбільшою перепорою були внутрішні доктринальні суперечки, які породжували єретичні вчення. Саме доктринальні суперечки стали джерелом існування містичних учень у пізніші епохи, коли християнство стало панівним світоглядом на величезних територіях. Уже на початок 3 ст. християнські общини існували у Франції, Іспанії, Німеччині, Північній Африці, у Малій Азії, Вірменії, Сирії, Месопотамії, Персії, Аравії, можливо й в Індії. Сприятливим фактором розповсюдження нової релігії було те, що вона не була цілком чужою для світогляду населення Східного ареалу.

Християнська релігія, як знаємо, у своїх догматах увібрала багато ознак східних культів. Насамперед це стосується розуміння самого Бога як сенсу цього світу, блага і любові (“Бог є любов”). Згодом (у процесі утвердження християнства) ідея Бога набуває різного людського тлумачення: хибний соціоморфізм – перенесення на Бога соціальних категорій – влади й панування; хибний космоморфізм – приписування Богові сили Творця світу й деїурга; хибний антропоморфізм – визначення Бога через заперечення в нього людських якостей (апофатичне богослов’я). Кожне із цих тлумачень превалювало в різних країнах і в різні епохи, залежно від того, яке місце посідала релігія в суспільній свідомості, суспільному бутті, а також у свідомості індивідів.

У Візантії, імперії, що була “золотим містком” між Сходом і Заходом, християнство утверджувалося вже у IV ст. як державна релігія. Звідси впливає той факт, що світська імперська влада вбачала в християнській релігії, а відповідно й у Богові соціоморфні категорії – владу й панування. Величавий (збудований у кращих традиціях східного монументалізму й пишноти) перший християнський собор у Константинополі – собор Софії Премудрості – втілював те значення християнської релігії, яке надавалося їй світською владою. Пишність, багатий декор і величавість будівлі служили утвердженню влади Бога на землі, однак і влади імператора насамперед. Володар імперії утвердив на землі владу Божої Премудрості, збудувавши собор, де людина спілкується з Богом, прилучається до його Премудрості.

Створений Богом тварний всесвіт не є слабким відгуком чи відбитком Бога, як у Платона чи в неоплатоніків, а постає цілковито новим буттям чи творінням, яке вийшло із рук Бога. Бог сотворив світ, і “побачив, що добре воно”, і світ цей справжній, бажаний Богу і становить радість Його Премудрості.

Неоплатонізм – вчення, що ґрунтується на філософії Платона, визнає надсущє Єдине, а матеріальний світ – результат його еманції. Єдине вважається безначальним, а матерія йому співвічна, то звідси можна зробити висновок (як і неоплатоніки припускають), що Бог не є творцем усього. Матерія співвічна Богові-Єдиному, вона мусить бути незмінною та рівною Богові, адже безначальне Єдине є незмінним. Для християнських апологетів перших століть, а особливо для владного імперського олімпу у Візантії таке містичне тлумачення Бога не було задовільним. Це засвідчує рішення помісного собору 1082 р., який засудив учення візантійського неоплатоніка Йоана Італа: “Тим, хто сприймає платонівські ідеї як істинні, і тим, хто говорить, що самосуща матерія відокремлюється від ідей, і тим, хто відверто відкидає самовладність творця, котрий привів все від не-буття до буття, та його як такого, що по-панськи і по-владичеськи поклав усьому початок і кінець, – анафема” [1, с. 628].

Виходячи з ситуації, а також з інтересів влади, християнська церква у Візантії запозичила зі Сходу чисто зовнішні ознаки – велич і монументалізм, аристократичну пишність та вишукану шляхетність, однак за внутрішньою суттю релігія зберігала античну раціоналістичну традицію, яку уособлював арістотелізм. Ось чому у Візантії й виникають перші єресі – як прагнення раціонально збагнути природу нової релігії, нового Бога, витлумачити в доступних мисленневих образах Трійці боголюдську природу Христа.

Отці церкви, які утверджували християнську релігію в перші віки її становлення, усіляко поборювали язичницький гностицизм греків, а також аріанську єресь. Особливо активно трансцендентність Бога і Божественність Христа відстоювали в суперечках з аріанами Григорій Назіанзин і Григорій Нисський, брат Св. Василя Великого. Саме вони започаткували ортодоксальний, християнський гностицизм, що став стрижнем духовності східного чернецтва. Якщо Василій Великий відстоював спільне життя ченців на основі заповіді християнської любові, то Григорій Назіанзин проповідував самотництво й особливо захоплювався гностицизмом Орігена. Разом з Григорієм Нисським він запровадив “учене чернецтво”, опрацьовуючи догматичне й містичне богослов'є.

Григорій Назіанзин, зокрема, навчав, що вершиною досконалого християнського життя є споглядання, а метою духовності – наслідування Христа якнайдосконаліше, тому слід відректися всього, що заважає поєднанню з Христом. Подібних переконань дотримувався й Григорій Нисський, відомий філософ і містичний письменник-аскет.

Особливої уваги заслуговує “містичне богослов'є”, або гнозис Трійці, опрацьований Євагрієм, а також вчення Псевдо-Дионісія Ареопігита (V–VI ст.). У праці “Містична теологія” Псевдо-Дионісій розмірковує про Божу Таємничість і про необхідність повного самовідречення заради поєднання з Богом. Тут же він обґрунтовує відмінність між позитивним (катафатичним) і негативним (апофатичним) богослов'єм, показуючи, чому трансцендентне не властиве жодній чуттєвій формі

й жодному розсудковому поняттю. У духовному житті Псевдо-Дионісій виділяє три етапи на шляху до досконалості – очищення, осяяння, вдосконалення. У творі “Про божественні імена” автор переконує, що знання Бога досягається не через навчання, а під впливом божественного; це рід співпереживання й інтуїції, що виникають внаслідок випромінюваного Божеством яскравого світла, а щодо людини – завдяки любові, що досягає екстатичного стану [3, с. 72]. Свою доктрину про два типи богослов'я і про природу містичного споглядання Псевдо-Дионісій розвиває в невеликому трактаті “Містична теологія”, де описує їхнє містичне богослов'є, і засоби його осягнення. Умовою містичних видінь є утримання від будь-якої діяльності, від відчуттів, почуттів і розуму, – “від всього суцього, і від усього несущого, щоби своїми силами прагнути до надприродного поєднання з Тим, Хто перевищує будь-яку сутність і будь-яке відання, оскільки лише вільний і незалежний від усього суцього, тобто все відкинувши і від усього звільнившись, ти зможеш піднятися до надприродного сіяння Божественної Тайни” [3, с. 73].

Отже, Псевдо-Дионісій Ареопагіт стверджує, що пізнати Бога можна через мислення, тобто шляхом доказового, або аподиктичного богослов'я; а другий шлях – містичне богослов'є, тобто надприродне й інтуїтивне пізнання (через таємниче видіння). Крім того, доказове або розумовоосяжне богослов'є існує в двох видах: позитивне й негативне. Позитивне полягає у віднесенні до Бога всього мислимого, сутнього і всіх відомих досконалостей: Бог є все у всьому. Негативне богослов'є – це спроба відобразити той факт, що всі імена, які надаємо Богу, набагато краще виражають те, чим Бог не є, ніж те, чим він є; вони занадто далекі від Бога (непізнаваного, трансцендентного й таємничого).

Згодом, коли занепадає візантійська культура після короткого Македонського відродження, слабшає влада імператорів, містицизм поглиблюється. У XIV ст. виникає містичне християнське вчення – ісихазм, яке має у своїй основі філософію неоплатоніків. У Візантії, а згодом у Київській Русі ісихазм стає чернечою ідеологією, яка не так закликає до відречення від світу, до постійного спілкування з Богом у постах і молитві, під час яких людина наближається до Бога, стає духоподібною істотою, яка вирішує актуальні смисложиттєві проблеми епохи з точки зору вічності.

Ісихазм утверджував, у тому числі й на Русі в XIV ст., благотворний духовний імпульс, оскільки переконував, що основна цінність полягає не в змінному емпіризмі цього світу – у вічних і непорушних істинах світу Божественного, духовного, вищого над земний. “Головна інтенція ісихазму, що визначає його суть, полягає в органічному поєднанні феноменально переживаної реальності з новим розумінням, новим прочитанням, новою інтерпретацією святоотцівської спадщини, яка зберігає нетлінну ноуменальну сутність” [2, с. 46–47], – вважає російський дослідник середньовічної філософії. Він твердить, що ісихазм привніс принципово нову ціннісну установку в середньовічний світогляд, заснований на християнському світорозумінні, адже під впливом ренесансних ідей у його контексті відбувається реабілітація тварного, речового, плотського начала через просвітління, одухотворення, вивищення цього начала фаворським світлом Божественної енергії. Після різкого неприйняття будь-якого культу плоті, характерного для ранньохристиянських авторів, через утвердження християнського примату духу тіло починає

сприйматися не як темниця душі й перепона до її спасіння, а як світлиця, справжній храм душі, які слід очистити від нечистот пристрастей та помислів, наповнити Святим Духом, що сприяє гармонізації тілесного й духовного начала. У практиці ісихазму реалізується давня мрія про гармонійну людину, що веде свій початок ще від Платона. На це спрямована вишукана медитація візантійського ісихаста Григорія Палами і його послідовників, зосереджених не так на умиртвлення плоті, як на духовне, внутрішнє моральне самовдосконалення в розумінні піднесено-духовного сходження від земного до Божественного [2, с. 48].

Приблизно одночасно з Візантією виникає спекулятивна містика в Європі. Вона була відповіддю на кризову ситуацію в духовно-релігійному житті, породжену раціональною схоластичною теологією. Європейська містика базувалася на засадах неможливості понятійного сприйняття Бога, на тому, що поза Богом людина є ніщо і лише в стані містичного екстазу (переживання) може відкрити собі дорогу до безпосереднього поєднання з Абсолютом. Найбільш виразно помітна містика в Німеччині, де вплив Альберта Великого домінував.

Засновником німецького містицизму вважається Йоган Екгарт (поч. XIV ст.). Учення про Бога, яке Екгарт зробив центром своїх творчих пошуків і виклав у численних проповідях та творах, ґрунтується на ідеях неоплатонізму, зокрема Плотіна й Псевдо-Дионісія. Його безлике Божество (Gottheit) нагадує неоплатонівське Єдине, яке позбавлене будь-яких індивідуальних рис, є безособовим і без'якісним Абсолютом. Така невизначена істота, яку можна окреслити лише в межах апофатичного богослов'я, є джерелом, внутрішньою основою самого Бога (Gott).

Божество Екгарт називає вічною тишею, темрявою, у якої немає дії. Із цього Божества еманується триєдиний християнський Бог: у вічній темряві спалахує світло Отця, Отець у самопізнанні породжує Сина, а Дух Святий є союзом любові, яке поєднує Отця і Сина. Трійця, на думку Екгарта, втілює вічний ритм активної любові, яка не виходить поза межі себе самої, залишаючись істинною у своїй суті. Сотворення світу – це акт Божої благодаті, бо Бог неначе віддає своє Благо іншому, маючи в цьому потребу. Процес творення вічний, він полягає в постійному народженні Сина, у якому беруть свій початок усі речі. У такому процесі чітко проглядається неоплатонівська еманация, оскільки, на думку Екгарта, Бог випромінює себе в усі творіння, але залишається незмінним.

Людська душа вміщує іскру Бога – основу Божих потенцій, що забезпечує можливість поєднання з Богом. Пізнати Бога можна лише завдяки світлу, яким є сам Бог, і це світло вічно жевріє в основі душі. Містична злука людини з Богом відбувається в стані цілковитого відвернення її від земних турбот і пристрастей, що призводить до уподібнення людини до Бога. У такому стані вона не потребує моральних законів, приписів церкви, бо в душі панує Бог, який є добро. Добро поступово самореалізується.

Учення Екгарта сформувалось під впливом різноманітних середньовічних доктрин – св. Томи, Мойсея Маймоніда й аверроїзму, Псевдо-Дионісія, а також св. Бернарда та інших ідей про нікчемність душі. Такі різносторонні впливи вилилися в богослов'є духовного життя, в основу якого лягли дві різні, але взаємододі-

повнюючі аспекти: довершена спекулятивна “містика сутності” й духовність містичного шлюбу – Brautmystik. Екгарт поєднав їх у своєму духовному вченні.

У Богові, на думку Екгарта, тотожні *esse* (буття) й *intellegere* (розуміння), а поза Богом немає істинного буття. Людина й усе сотворене походить від Бога, існує одвіку в Божому розумі. Отже, людина повинна повернутися до свого джерела – Бога. Здатність поєднання людини з Богом полягає в суті інтелекту, що є сила, іскра, “Grund der Seele”. Іскра або “Grund” – це насіння Божественного життя і життя споглядального. Бог трансцендентний, для поєднання з ним необхідне повне самовідречення. У своєму поясненні істинної природи союзу душі й Бога Екгарт стверджує, що містичний досвід походить із благодаті як надприродного принципу і включає в себе безпосередньо інтелектуальну чи споглядальну діяльність людини, не викликаючи діяльності волі, що підкорена любові. Через видіння й любов душа, досягаючи містичних висот союзу з Богом, ототожнюється з Божественною сутністю.

Екгарт пояснював, що це не означає, ніби людина перетворюється в Бога, а лише “згідно благодаті усиновлення поєднуємося в істинного Сина Божого, і стаємо членами єдиного Глави Церкви, яким є Христос” [3, с. 196].

Церква не схвалила творів і вчення Екгарта, у 1329 р. праці його були визнані єретичними й осуджені спеціальною папською буллою. Проте мислитель мав багато прихильників і послідовників, особливо в Німеччині (Йоан Таулер, Генріх Сузо (XIV ст.), Томас Мюнцер – вождь народної Реформації, а особливо Якоб Беме (поч. XVII ст.).

Подібно до Екгарта Таулер також підкреслює необхідність повної відреченості від усього зовнішнього заради внутрішньої зосередженості й відходу в Grund душі, де досягається містичне споглядання. Бога ми не в стані назвати, досягнути й досвідно сприйняти, тому він є ніщо. Скоріш пізнати можемо, чим Бог не є, тому наше знання про Бога не оцінюється подібністю з ним, а вищим ставленням, ніж до всього тварного, плотського. Отже, доки розум людини не позбудеться цілком усіх чуттєвих і розсудкових образів, доти він не зможе споглядати Бога, тому що Бог таким чином непізнаваний. Лише через ницість духа розум може увійти в стан достатньої пасивності й сприйнятливості, що дозволяє йому пережити глибоко внутрішнє подання з Богом [3, с. 198].

“Як ідея в божественному розумінні ми існуємо в Бозі одвіку, одвіку пов’язані з ним, – переконаний Таулер. Наше завдання на Землі – це повернення в єдність з Божеством, що досягне через повернення людини в Grund, центр душі, де живе Трійця. Двома дарами Святого Духа – розумінням і премудрістю – душа спрямовується у свій центр, у ті глибини, де Бог постає таким, яким він є, і пізнається за своєю суттю. У цьому й полягає містичне поєднання й видіння, і тут між Богом і душею немає жодного створіння; Божественна сутність безпосередньо поєднується з душею в її центрі” [3, с. 199].

Учень Екгарта і приятель Таулера містик–практик Генріх Сузо вважається співцем німецького містицизму. Судячи з його творів, Сузо не можна вважати систематичним богословом. Він описував містичний досвід власного життя, за що в 1831 р. був беатифікований. Згідно з переконаннями Сузо, поєднання з Богом потребує від людини нового народження, що досягається таким самозреченням, коли

душа перестає усвідомлювати себе окремо від Бога й переживає преображення во Христі. Досвід споглядання не піддається описові, а полягає в поєднанні з Богом без будь-якого посередництва – з Богом, який “Єдиний і Ніщо”. Душа занурюється в Бога, переживаючи це, вона знає і любить Бога, не розуміючи, кого вона знає і кого любить. Проте потреба смирення завжди залишається актуальною, навіть тоді, коли душа досягає того чистого поєднання з Божеством [3, с. 200].

Утвердження містичних учень і містичної практики в середньовічній християнській культурі можна помітити й у інших країнах Європи (Нідерланди, Англія, Франція, Іспанія), в Україні зокрема подібні процеси прослідковуються аж до XVIII ст. Важливо, що такі вчення й такі практики були керівництвом для простих християн, оскільки аналізували процеси внутрішнього життя, вказуючи шляхи до духовного вдосконалення людини через очищення, видіння й поєднання з Богом. Людина – ніщо, лише Бог, Сама Досконалість, є всім. Усе глибше проникаючись думкою про себе як про ніщо, людина виростає в смиренні. Тому смирення – двері до відреченості від усього й до самовідречення, що дозволяє людині відмовитися від свого “Я” й наповнитися Богом. Отже, подібні вчення вказували один із важливих шляхів вдосконалення людини як особистості, яка може відчути в собі Боже єство, адже Божа всюдисутність наповнює людське ніщо, чим людина обожнюється, вивищується над тварним світом і наближається до свого Творця. Містичні вчення епохи Середньовіччя по-своєму сприяли утвердженню людської особистості, зокрема через поглиблення віри в можливість духовного поєднання з Богом.

-
1. Антология мировой философии: В 4 т. Т.1. Ч. 2. М., 1969.
 2. Громов М. Исихастские традиции в восточнославянской культуре // Київські обрії. К., 1997. С. 46–60.
 3. Оменн Джордан О. Христианская духовность в католической традиции. Рим; Мюнхен, 1994.

THE MYSTICAL TEACHING IN THE MIDDLE CHRISTIANITY**Taras Hrybkov***Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1**Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The main trends of mystic teaching are viewed in the Christian culture of the Middle Ages: hnosticism, isyhasm, mystic theology, German mysticism (Ekhart, Tauler, Suso).

Key words: hnosticism, isyhasm, mystic theology.

Стаття надійшла до редколегії 31. 01. 2002

Прийнята до друку 10. 05. 2003