

ІСИХАЗМ У ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ ТА МОСКОВСЬКОЇ РУСИ

Для Візантії XIV століття стало часом її останнього піднесення в культурі, який одержав назву "палеологівського ренесансу". Його основний зміст склали "ісихастські суперечки", що тривали протягом тридцяти років та приймали часто гострі політичні форми. Головними персонами цієї дискусії були, з одного боку, калабрійський чернець Варлаам, що прибув з Італії, де одержав латинську освіту, а з іншого боку, солунський митрополит Григорій Палама, який виступив від імені афонських ченців. Послідовники Палами одержали назву "паламітів". Варлаам і Палама були представниками двох протилежних напрямків у візантійській культурі XIV ст. – "антикізуючого" та монастирсько-церковного (ісихастського).

Варлаам, як активний прихильник унії двох церков, розпочав критику східного християнства. У 1341 році він зробив заяву про "фаворське світло", яка приголомшила всю Візантію: "Це світло по істоті своїй нижче нашої думки. Думки наші не підлягають зовнішньому почуттю, не можуть бути видимими, тоді як світло це було бачимо тілесними очима ... як щось речовинне, що існує в просторі...". Тим самим Варлаам стверджував, що "фаворське світло", яке бачили учні Христа, зовсім не було прямою дією Божою, але мало чуттєве походження. Цим самим він поставив під сумнів саму можливість містичного богопізнання.

Насамперед, розбіжності між Варлаамом і Паламою яскраво виявилися в сфері онтологічних проблем. Обидва визнавали існування Божественної Сутності. Проте якщо Варлаам заперечував існування Божественних Дій (Енергій), то Палама повністю опирався на патристичне богослов'я, стверджуючи його антиномічний характер. Він помітно доповнив вчення "отців церкви", роблячи акцент на божественних діях, невіддільних від божественної сутності. Сутність, дійсно, непізнавана, але, завдяки енергіям, людині доступне містичне богопізнання на висотах "розумної" молитви. У 1351 р. церковний Собор офіційно затвердив богослов'я Палами. Тим самим, паламізм одержав повну перемогу над варлаамізмом.

* Жиртуєва Н.С. – аспірантка Севастопольського державного технічного університету.

Тільки подібним антиномічним вченням візантійському християнству вдалося витлумачити, не впадаючи в пантеїзм, вихід Бога із своєї трансцендентної сутності, акти божественної творчості, втілення Логосу. В західному християнстві, яке обмежувало Бога рамками його непізнаваної сутності, навпаки, відбувалося постійне балансування на грані між теїзмом і пантеїзмом. Це породжувало суперечливі вчення таких містиків як Микола Кузанський або Мейстер Екхарт. Пантеїзм також став філософською основою Італійського Ренесансу та Північного Відродження.

Як і "отці церкви", Палама не заперечував заняття "зовнішньою філософією". На думку богослова, взагалі то добре прилучитися в молодості до світської науки і словесності, але витончуватися в них до зрілого віку смішно й шкідливо для душі: "Я, говорю, не позбавляю ченців словесного наукового знання, а кличу їх до перевищуючого слово благу..., тому що невідступна молитва до Бога нескінченно вище наукових вправ" [Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих.- М., 1995.- С. 8, 147-148]. Вищим авторитетом для Палами були не філософські твори, а Святе Письмо та Святий Переказ, до яких він постійно звертається і цитує на сторінках своїх "Триад".

Помітно відрізняється також антропология Палами від антропологии західноєвропейського гуманізму. Візантійський містик підкреслював, що людина більше всіх інших істот створена за образом та подобою Святої Трійці. Вона також має непізнавану сутність, що складає ядро її особистості, та енергії, завдяки яким здійснюється її життя і творчість. Богослов підкреслював соборне начало у людстві: "Ми усі один одному брати, тому що владика і творець у нас один і він став нашим загальним батьком" [Памятники византийской литературы. IX-XIV вв. - М., 1969. - С. 368].

Основою антропологии Палами стала проблема творчості. Тільки у творчості людина може реалізувати свої божественні дари, розкрити свою сутність і стати богоподібною істотою. Проте, на думку містика, здійснити цей подвиг самореалізації самій людині не під силу. Істинна творчість можлива тільки внаслідок "синергії", союзу людини і Бога, в якому людині надається божественна благодать та сила.

Вищою формою творчості, як вважав богослов, є аскетика, за допомогою якої тіло повинне готуватися до майбутнього блаженства: "Якщо тіло покликане разом із душею брати участь у невимовних благах майбутнього життя, воно, безсумнівно, повинно бути причетним йому, в міру можливого, вже і тепер". Метою аскетички

ставало не умертвіння, а "обожнення" плоті, злиття з Богом та споглядання подвижником нетварного ("фаворського") світла.

Таким чином, антропология Палами є розвитком ідей візантійського раннього ісихазму (протоісихазму), в основі якого було закладено прагнення до удосконалення людини й досягнення нею богоподібності.

Навпаки, у західноєвропейському християнстві визнавалося лише існування божественної сутності, що привело до створення "христоцентричного" богослов'я. Італійський гуманізм абсолютизував людину такою, якою вона була в дійсності - з усіма її недоліками і пристрастями.

Проте Палама не обмежувався проповіддю індивідуального порятунку. Він відзначав: "Треба не тільки рятуватися від світу, але рятувати сам цей світ". Візантійський містик став творцем "політичного ісихазму". Паламіти із самого початку заявили про себе як партія громадянського миру, мета якої полягала в тому, щоб не допустити громадянську війну в імперії.

Поруч із Григорієм Паламою візантійський ісихазм XIV ст. був представлений також вченням другого містика - Григорія Синаїта. Він відновив практику духовної молитви на Афоні на початку сторіччя, багато в чому готуючи підґрунтя для діяльності Палами. Але, на відміну від солунського митрополита, Синаїт заперечував необхідність використання "зовнішньої філософії" у богопізнанні. Він, насамперед, істотно доповнив теорію "обожнення" плоті, звернувшись до її психологічної сторони. Містик приділив особливу увагу самоспостереженню та аналізу помислів душі. Керуючись платонівським поділом душі на три частини, Синаїт стверджував, що кожній із них притаманні свої гріхи. На його думку, особливу групу гріхів утворюють уявні: "прилог", сполучення, пристрасть, боріння. Викорінювання цих гріхів складає життєве завдання людини, тому що вона народжується з любові до чуттєвого світу, випереджуючи усі наші діяння.

Таким чином, Григорій Синаїт, на відміну від Григорія Палами, став у XIV ст. систематизатором аскетичної традиції візантійської церкви. У своєму вченні він спирався на ідеї представників аскетичного протоісихазму - І.Сиріна, І.Лествичника, Симеона Нового Богослова. Отже, в пізньому ісихазмі XIV ст. (неоісихазмі) існували два напрямки – паламізм та синаїтство, які мали ряд істотних відмінностей.

Під впливом "ісихастських суперечок" опинилася не тільки візантійська культура. Вчення Палами і Синаїта знайшло поширення

також у Болгарії та Сербії, звідки вони прийшли на Русь за часів "другого південнослов'янського впливу". Ідеї візантійського ісихазму відбилися в ідеології "нестяжательства", засновниками якого були Сергій Радонежський та Ніл Сорський.

У XIV ст. за умов, коли загальне моральне падіння торкнулося і церкви, для того, щоб спасти її від внутрішнього розпаду, необхідна була реформа чернецтва. Кіновія (як спосіб спільножительства) після смерті Феодосія Печерського практично перестала існувати. Найбільш поширеною і простою формою вважалося осібне життя, за якого монастирі були не братерством, а товариством ченців, що мали приватне майно й були об'єднані тільки сусідством, загальним храмом та, іноді, загальним духівником.

Ініціатива чернечої реформи належала митрополиту Олексію, але початок її фактично був закладений Сергієм Радонежським. Саме в Троїцькому монастирі, заснованому Сергієм, почалося відродження кіновії. Перебудова життя відбувалася на основі одного з двох візантійських статутів - Студийського або Єрусалимського. Монастирська реформа на Русі була одним із заходів у глобальному задумі патріарха Філофея по створенню національної держави, яка об'єднала б всіх православних від Візантії до Русі та Литви. Другим кроком патріарха стало призначення нового глави єдиної російсько-литовської церкви - болгарина Кипріяна Цамблака. І Філофей і Кипріян були представниками візантійського "політичного ісихазму".

Троїце-Сергієва Лавра стала першим центром поширення ідей ісихазму в Московській Русі. Безперечно, Сергій у своїй реформі спирався на досвід Феодосія Печерського. Їх об'єднало прагнення наблизитися до морального ідеалу, уподібнитися Христу, що знайшло своє вираження в милосерді, готовності допомагати всім нужденним. Обидва святих взяли за правило вчити не словом, а справою. Автор життя підкреслює, що Сергій "мала же некаа словесы глаголаше, наказая братию, множайшаа же паче делесы сам образ бываше братии", "бе рука его простерта к требующим, яко река многоводна и тиха струями" [Памятники литературы Древней Руси. XIV - середина XV вв. - М., 1981. - С. 332, 368]. Так само, як Феодосій, Сергій прагнув свою діяльність підпорядкувати ідеї Св.Трійці.

Проте між двома святими існували суттєві розходження. Сергій любив "чистоту тілесну і духовну", утримуючись від крайнього аскетизму. Якщо Феодосій охоче приймав від дарувальників села, то Сергій, "пребываше в великом безименстве и нищете, никоего же притяжания имеа, ни сея, ни имени". Тому Сергія можна вважати першим "нестяжателем" та гармонійним виразником московсько-

руського ідеалу святості. Отже, святий не був послідовником певної містико-аскетичної традиції. Можна стверджувати, що у формуванні його світогляду в однаковій мірі брали участь як Візантія, так і Давня Русь.

Вивчення візантійських неісихастів розпочалося в Московській Русі приблизно з XV ст. Особливо широку популярність одержали твори Григорія Синаїта, що знайшло відображення у творах Ніла Сорського – головного ідеолога "нестяжательства" або "заволзького напрямку". Ніл став першим з давніх святих, хто написав про своє духовне життя і залишивши тим у творах повне і точне описання "управління духовним шляхом". Його "Статут" – це систематичний трактат з православної аскетички. Твори Ніла створювалися під впливом ідей візантійських містиків, зокрема Ніла Синайського, Єфрема Сиріна, Симеона Нового Богослова, але насамперед – Григорія Синаїта.

Сорського можна вважати першим московсько-руським високоосвіченим містиком. Він не просто вивчав візантійську традицію, але сміливо її переосмислював та доповнював. На відміну від Синаїта, Сорський припускав можливість використання розуму як знаряддя дослідження Святого Переказу. Він суттєво збагатив психологічну теорію Синаїта. В своєму "Статуті" Ніл проаналізував людські пристрасті, виділив п'ять основних етапів в процесі їх зародження ("прилог", "сполучення", "складення", "полонення" і, власне, "пристрасть"), вчив тому, як треба творити "розумну молитву".

Ідейними супротивниками "нестяжателів" були "йосифляни" начолі з Йосипом Волоцьким. Дискусія між "нестяжателями" та "йосифлянами" розпочалася із-за проблеми монастирського землеволодіння. В XV-XVI ст. їх ріст не був припинений і церква перетворилася в багатого землевласника, що влаштовувало основну частину духовенства. Тільки Ніл Сорський та його послідовники виступили з критикою церкви, відстоюючи принципи нестягання, закладені Сергієм Радонежським. Аскеза убогості була улюбленою формою аскези Ніла. Сорський також критикував храмову розкіш, прагнення до накопичення: "І нам судини златі і срібні не личить мати, також як і інше зайве". Але, на відміну від Феодосія Печерського, Сорський не вважав чернецтво єдиним шляхом порятунку, тому не дотримувався практики крайнього аскетизму. З його точки зору, кращою формою для підтримки "високого життя" є скит - поселення двох-трьох ченців у відокремленому місці. І в цьому він також опирався на візантійську традицію, закладену ще Макарієм Великим.

Загалом "нестяжательство" було оригінальною школою споглядання. Психологічна теорія Сорського, а також його вчення про життя в скиту, "розумну молитву" та "благодатні сльози" були тим новим, що він привніс в московсько-руську містичну практику.

Навпаки, Йосип Волоцький вважав, що "надобно церковные вещи строити, священные иконы и священные сосуды и книги, и ризы, и братство кормити... и нищим и странным и мимоходящим давати и кормити". Безсумнівно, соціальний момент усвідомлюється Волоцьким сильніше, ніж нестяжателями, але збагачення церкви не сприяло зберіганню в ній містичного духу. Так, із чотирнадцяти глав "Статуту" Йосипа дев'ять були присвячені влаштуванню чернечого побуту. У монастирі Волоцького кіновію вдавалося зберігати не завдяки особистому бажанню ченців, а шляхом суворої дисципліни і дотримання букви статуту, що посилювалося постійними посланнями ігумена на гнів Божий. Таким чином, "Статуту" Волоцького і Сорського істотно відрізняються один від одного. Життя Йосипа замовчують містичний бік життя ігумена, акцентуючи увагу на його суспільній діяльності.

Твори Волоцького загалом мають старозавітну орієнтацію, де вище євангельської любові і свободи ставляться старозавітний Закон, Статут і Організація. Подібна позиція сприяла опісля, по-перше, формуванню ідеології російського самодержавства, а, по-друге – догматизації Російського православ'я. Проте, віддавши перевагу Старому Завіту, Йосипові прийшлося переглядати основи євангельської моралі, щоб не порушувати догмат богосиновства і з'ясувати очевидне протиріччя між Богом Старого і Нового Завіту. Волоцький створив нову христологію, проголошуючи свою славнозвісну максиму: "Не усе, що створив Христос, личить творити нам, і чого не створив Христос, не творити нам". Фактично Йосип відмовився від головного постулату євангельської моралі - ідеї наслідування Христу, порушуючи тим самим зв'язок із патристичним вченням. Від доктрини Волоцького один крок був до теорії "двох істин" Івана Грозного, який об'явив себе "земним богом".

Йосип також був творцем "вчення про підступництво Боже", відповідно до якого Бог діє не тільки благом, але й хитрістю, щоб запобігти підступництву злих сил. Так, Волоцький виправдовував свою позицію щодо еретиків, яку доводив у праці "Просвітитель". Він посилався тут на досвід боротьби з еретиками візантійських царів з тим, щоб довести московському цареві необхідність нещівної боротьби з ними.

Таким чином, візантійський неосихазм XIV ст., представлений богослов'ям Григорія Палами та Григорія Синаїта, був синтезом ідей офіційного (поміркованого) та аскетичного напрямків, що зробило його впливовим релігійним вченням та ідеологією візантійської церкви XIV ст. Тим самим неосихазм подолав однобічну містичну спрямованість, заявивши про себе як "політичний ісихазм". Ісихазм, звертаючись до людини і стверджуючи необхідність її вдосконалення, містив у собі потужне гуманістичне начало. При цьому допускалося не тільки містичне злиття з Божеством, а й єднання подвижника із всім світом, що ставало реалізацією ідеї Св. Трійці. Ісихазм був різновидом християнського неоплатонізму і мав безпосередній зв'язок з ідеями античності, переробленими в епоху патристики.

Московський ісихазм (або "нестяжательство") є дальшим розвитком ідей візантійського та киеворуського ісихазму. Засновником "московського ісихазму" був Сергій Радонежський, який відродив аскетичну школу, закладену Феодосієм Печерським. Проте своє теоретичне оформлення "нестяжательство" одержало лише у творчості Ніла Сорського. "Нестяжательство" загалом було оригінальною школою споглядання. "Нестяжателі" прагнули проводити в життя ідею Св. Трійці як єдності людини з Богом і "тварним" світом. Отже, візантійський ісихазм мав значний вплив на вчення Сорського як у своїй аскетичній, так і в патристичній традиції. Неосихазм був сприйнятий тут, насамперед, у формі вчення Григорія Синаїта. Складна догматика та "фавористика" Григорія Палами не знайшла в Москві поширення. Це з'ясується відсутністю високоосвіченої богословської еліти в Московському царстві.

"Нестяжательство" не змогло перемогти, тому що не було підтримано основною частиною духівництва, проте воно вплинуло на культуру Московської Русі XIV-XV ст. Вчення Йосипа Волоцького відійшло від традиції візантійського та киеворуського ісихазму. Воно орієнтувалося на Старий Завіт і закладало основи секуляризації в московській культурі. Перемога йосифлянства стала причиною розриву з традицією ісихазму та утвердження раціоналізму в середньовічній московсько-руській культурі.

Таким чином, "ісихазм" як феномен духовного життя може бути розглядатися як у вузькому, так і в більш широкому смислі цього слова. Ісихазм як мистецтво "розумної" молитви, спрямованої на містичне богопізнання, був витворений візантійськими аскетами Антонієм Великим, Ісааком Сиріним, Іоаном Лествичником, Симеоном Новим Богословом, Григорієм Синаїтом. Проте ісихазм у більш широкому смислі цього слова, як вчення про перетворювання

("обожнення") людини, був створений одночасно представниками патристичного та аскетичного напрямків у візантійській культурі IV-XIV ст. Усвідомлений в такий спосіб ісихазм містив у собі потужне гуманістичне начало, звертаючись до людини і стверджуючи необхідність її вдосконалювання. При цьому допускалося не тільки містичне злиття з Божеством, а й також єднання подвижника із всім світом, що ставало реалізацією ідеї Св. Трійці. Ісихазм був різновидом християнського неоплатонізму і мав безпосередній зв'язок з ідеями античності, переробленими в епоху патристики.

Києворуський ісихазм розвивався насамперед під впливом ідей аскетичного візантійського протоісихазму і був спрямований на практичне досягнення "обожнення" плоті. Засновником давньоруського ісихазму може вважатися Феодосій Печерський, який творчо переосмислив ідеї візантійського протоісихазму, пристосовуючи його до давньоруської дійсності. Він вважав чернецтво єдиним шляхом порятунку, тому дотримувався суворої аскетичної практики. Проте Феодосій став творцем ідеалу діяльної святості, тим самим стверджуючи в києворуській культурі ідею Св. Трійці. Ісихазм, як вчення візантійських отців церкви про "обожнення плоті", мав значний вплив на світогляд Кирила Туровського, який намагався синтезувати ідеї патристики із києворуською духовною традицією, а також виробити моральні орієнтири самовдосконалення людини. Отже, для києворуського ісихазму була характерна моральна спрямованість. Проте він не мав значного впливу на культуру і церкву Київської Русі, що пояснюється міцною усталеністю язичницьких традицій.

Розвиток візантійської та давньоруської культури відбувався відповідно до загальних закономірностей культурно-історичного процесу. На першому етапі у Візантії IV-XII ст. та в Київській Русі відбулося становлення двох основних напрямків - офіційного (поміркованого) й аскетичного. Культура цього періоду відрізнялася діалогічністю і прагненням до синтезу християнської та язичницької традицій. Проте на другому етапі від офіційного богослов'я відокремився "антикізуючий" (проязичницький) напрямок, який був наслідком усталеності язичницької традиції в культурі Візантії і Русі XII-XV ст. Культура східнохристиянського світу набула на цьому етапі риси дуалізму, що знайшло своє вираження в протистоянні аскетичного та "антикізуючого" напрямків.