

## ИСИХАЗМ ЯК ДЖЕРЕЛО ТОЛЕРИЗАЦІЇ ВІДНОСИН

«ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА – СУСПІЛЬСТВО»

ТА «ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА – ДЕРЖАВА»

На межі ХХ – ХХІ ст. майже всі основні конфесії на території України прийняли програмні документи, в яких сформульована їхня установка на взаємодію зі світським суспільством, наукою. На боці світської культури сьогодні стоїть її традиційність. Вона утворює реальну живу традицію, що регулює всі сторони життя українського суспільства. Всі відносини між релігією і державою опосередковуються світською культурою, що є основою сучасного суспільного устрою [4, 37], тоді як релігія на теренах України тільки починає розвертатися у велику живу традицію, якою була колись. На Україні зараз йде спонтанний процес пошуку нових стійких форм співіснування в суспільному житті, в освіті релігійних і світських елементів [7, 17]. Вирішувати ці завдання саме вітчизняному релігієзнавству.

Релігія протягом всього етнорелігієгенезу українців слугувала більше консолідуючим чинником. Князі Київської Русі свідомо обирали єдину релігію для єднання держави. Релігія виступала інтегративним чинником також на рівні соціокультурному: більшість знань і переконань людина одержує нераціональним шляхом. Саме тому всі філософські й психологічні школи ХХ ст. займалися проблемою втрати людиною цілісності світосприйняття, відчуження від своєї справжньої природи через абсолютизацію науки. Релігія претендує на роль прояву цієї цілісності й висуває себе гарантом подолання індивідом подвійності за умови підключення до неї як своєрідної системи. На даному етапі становлення української нації й державності консолідуюча роль релігії, налагодження відносин конфесій між собою та відносин церква-держави, церква-суспільство є найактуальнішим напрямом досліджень і практичних зусиль вітчизняного релігієзнавства.

Однією з найвпливовіших конфесій на території України є роздвібнена через історико-політичні чинники православна церква.

Окремі її спільноти визнають єдині канони, мають спільну основу — Писання та Передання, а відрізняються здебільшого адміністративним підпорядкуванням. Православна церква визнається сучасними релігієзнавцями як одна з найригідніших конфесій, хоча духовно-практичною основою вчення Православної церкви є ісихазм, що проголошує віротерпимість, уникнення зайвих, залежних тільки від слів протиположень. На даному етапі ісихазм переживає своєрідне акме у богословсько-філософському дискурсі і стає настільки актуальним, що визначається церковними ієрархами як «ядро православного досвіду» [15, 1].

Ми водночас вбачаємо в ісихазмі джерело толеризації відносин як православних церков між собою, так і взаємин православних церков з іншими конфесіями, державою та суспільством. Подібні процеси відбувалися у Молдавії та Валахії до середини XVII ст. під впливом релігійного передвідродження Тирнівської школи, де панував ісихазм. Очищення церковно-релігійної обрядовості від рутини і схоластики відбувалося через її нову інтерпретацію у контексті ісихазму [17, 79].

Відомий російський дослідник ісихазму С. Хоружий визнає п'ять основних значень, в яких вживається ісихазм: 1. Особлива містико-аскетична практика православного подвижництва з ідеалом індивідуального відлюдництва, що виникла в Єгипті, Палестині та Малій Азії в III-IV ст. 2. Специфічна психоматична практика Ісусової молитви. 3. Все аскетичне православне подвижництво в його багатомістовій історії, як і все вчення про духовне життя у православній церкві. 4. Система богословських понять, вироблених Григорієм Паламою. 5. «Політичний ісихазм» як соціальна, культурна і політична програма, проведена в XIV ст. видними візантійськими діячами [6].

На даному етапі відбувається своєрідне ісихастське перевідродження у православних церквах всього світу, а богословсько-філософський дискурс має назву енергійного — внаслідок осмислення ідей Г.Палами [16].

Потрібно наголосити на тому, що в XIV-XIX ст. ісихазм на теренах сучасної України закріпився як форма давньохристиянського споглядального чернецтва та як «політичний ісихазм» [18, 172-196]. Паламізм як система понять не був на рівні інтересів церковних і суспільних діячів у слов'янських країнах, твори Палами філософського характеру порівняно рідко перекладалися і поширювалися серед слов'ян [13, 8-78]. Через це основа ісихастського богослов'я — паламітське і загальноправославне вчення про божественні енергії — не досягло меж сучасної України, залишаючись майже невідомим у ній аж до середини XIX ст. Через це в українському ісихазмі відносно мало представлений дискурс вищих духовних станів [11], а в церковному житті лінія освячення, що йде від язичництва, відтіснила лінію обоження [10]. Наслідком цього є ситуація фактичного розколу

православної традиції на теренах України, взаємна анафема й непорозуміння через чисто політичні чинники між ієреями, які більш за все повинні дбати про лад, любов і духовне, а не про соціальну вигоду, наслідуючи словам Христа, котрий дав єдину відзнаку для своїх учнів: щоб була любов між ними.

Православні ієреї й донині офіційно проголошують, що інші релігії — це шлях від «лукавого», тобто хибний, на якому людина пізнає зовсім іншого «бога» [19, 42], тоді як ісихасти на чолі з Паламою, тобто безпосередні богопричасники за християнською традицією, стверджували, що інші традиції сповідають того ж самого Бога, тільки уся повнота божественного для них недосяжна, доки вони не повірять в тілесну іпостасність Христа.

Для підтвердження цієї досить провокаційної точки зору ми вважаємо доцільним навести декілька великих цитат з «Триад» Г.Палами [12], акцентуючи увагу на потрібних фразах курсивом та кеглем шрифту (ми дотримуємося у дослідженні феноменологічного методу, тобто аналізуємо текстову реальність ісихастського дискурсу, не виносячи рішення щодо кінцевої істинності положень, що аналізуються; нас у даному дискурсі цікавить принципова можливість більш толерантної позиції ортодоксальної церкви, виходячи з герменевтичного аналізу її базових текстів: «навіть тих, хто відкидає Євангеліє благодаті, тепер уже не можна викрити в абсолютній омани. Справді, хто зараз не те що з носіїв імені Христа, але навіть будь він скіф, перс або індус, не знає, що Бог не є нічим зі створеного й осягаемого почуттєво? Тому що як при майбутнім пришестві Христа благодать Воскресіння і безсмертя не обмежиться лише віруючими в Нього, але, згідно Писання, всі спільно воскреснуть, хоча не всі спільно сподобляться обітованих після Воскресіння дарів. Так і тепер, по Його першому пришестві на Землю, хоч і не всі послухалися Євангелія Христова, але всі спільно, непримітно змінившись від достатку благодаті, що з'явилася, сповідають єдиного нетварного Бога, Творця всіх речей; і якщо запитаєш парфянина, перса, сармата, відразу почувеш від нього Авраамово слово, що «я шаную Бога небес» (Ів.1:9)» [12, II:3,4]; «Тому Христос й вмістив «всю повноту Божества» (Кол. 2:9); «а ми всі прийняли від Його повноти» (Ін. 1:16). І ось Божя сутність — скрізь, тому що, сказано в Писанні, «Дух наповнює все» (Прем. 1:7) по своїй сутності; скрізь і обоження, невиречено властиве цій сутності і невіддільне від неї як її природна сила.

Але як вогонь не бачимо, якщо немає матерії або чуттєвого органу, що сприймає його світлоносну енергію, так і обоження є невидимим, якщо не виявляється матерії, сприйнятливої до явлення Божества; коли ж одержить придатну матерію, що перебуває в непотьмареному стані, а такою є всяка очищена розумна природа, не обтяжена покровом різноманітного зла, тоді й обоження споглядається як духовне світло, а вірніше — й тих, хто обожені, робить духовним

світлом. Тому що сказано: «Нагорода за чесноту — зробитися Богом і бути освітленим найчистішим світлом, ставши сином дня, що не переривається мороком, тому що його робить іншим, сяючим щирим світлом сонце, яке, одноразово освітивши нас, вже не ховається більш на заході, але, наділяючи все своєю світлоносною силою, безперестанно і неодмінно впроваджує світло в гідних, роблячи самих причасників того світла новими сонцями». У майбутнім столітті «праведники воссіяють як сонце» (Мф 13:43) [12, III:1,34].

Підтвердженням того, що, висловлюючи дану думку, Палама знаходився цілком в межах ортодоксальної традиції, слугують такі цитати з праць християнських святих: за словами великого Діонісія, «добро добру — більше меншому — не протилежне» [3, 717 А]; «Щирі філософи, — каже великий Діонісій, — обов'язково повинні були через пізнання суцього піднятися до Винуватця суцього» [2, 1080 В.]. «Той, хто досяг чистоти серця, — каже Максим Сповідник, — не тільки може пізнати суть речей нижчих і залежних від Бога, але й Самого Бога споглядає» [9, 31]. Макарій Великий, звертаючись до практиків, що сподобилися споглядати світло, каже: «По його діях ти довідаєшся: чи розумне світло, що опромінило твою душу, від Бога йде або ж від сатани» [Цит. за: 12, I:3,8]; «Відзнака ж божественного світла — виникаюче в душі утихомирення недобрих насолод і пристрастей, заспокоєння й упорядкування думок, спокій і радість духу, презирство до людської слави, смиренність у союзі з несказанною радістю, ненависть до мирського, любов до небесного, вірніше ж до Єдиного Бога небес» [12, III:1,36]. «Тому що Бог наш є вогонь, посядаючий страсті» (Євр. 12:29), «Цей вогонь — вигнатель бісів, винищувач будь-якого зла, умертвувач гріха, сила воскресіння й енергія безсмертя, освята чистих душ і улаштування розумних сил» [12, III:1,40] — що цей божественний вогонь, випалює в людині все, що православна церква може назвати нечистим, бо ж наслідком цих глибинних перетворень є отримання всезнання, премудрості, а «премудрість не ввійде в підступну душу і не буде жити в тілі, підвладному гріхові» (Прем. 1:4); «Омана, хоч вона удавано зображує личину добра, хоч вдягається у світлі видіння, не може зробити ніякої доброї дії: ні ненависті до світу, ні презирства до мирської слави, ні потягу до небесного, ні налаштування помислів, ні духовного спокою, ні радості, ні світу, ні змиренності, ні припинення насолод і пристрастей, ні шляхетного щиросерцевого розташування; тому що все це — дії благодаті, яким протилежні плоди омани» [8,13]. «Святий Дух, — відповідно до Ніла, — співчуваючи нашому безсиллю, відвідує нас навіть нечистих і якщо знайде хоча б тільки розум правдолюбно молочимуся Йому, входить у нього і розганяє все оточуюче його воїнство думок і міркувань» [12, I:3,50].

Отже, молитися можна й святому Духу (а в багатьох релігіях Бог є, за їх визначенням, святий Дух).

Христос у Євангеліях говорить, що вселення Його і Батька відбувається через дотримання заповідей, а із-за цього це вселення — Божоявлення (Ін. 14:21, 23)» [12, II:3,76]. «При тім що в одному лише дотриманні заповідей за Божою обітницею відбувається і Його пришествя й обітель і явлення» [12, II:3,11]. А святий Макарій говорить: «Бог, Що добрий, у крайньому Своему людинолюбстві подає прохачуючому те, що просить; і от, хто трудиться в молитві, навіть якщо не показує подібної ретельності в інших чеснотах, того іноді відвідує Божа благодать і в міру його богошукання дає йому дар» [12, I:3,49].

Отже, твори християнських святих та Біблія містить парадоксальний матеріал, що необов'язково для людини відпочатку сповідувати Христа, бо він може вселитися в людину сам через виконання заповідей любові, через саму любов до його заповідей, як це відбулося, наприклад, з апостолом Павлом. «Якщо залишимо земний морок, то або піднімемося вгору і станемо світловидними, наблизившись до щирого Христова світла, або щире світло, що світить у п'яті, опуститься на нас і ми станемо світлом, як Господь говорить учням (Мф. 5:14)» [12, III:1,34]. Відтак «всілякий дар досконалий — зверху» (Іак. 1:17).

Про те, що християнство і Христос не тотожні, можна прочитати в багатьох дослідників історії християнства [5]. І навчання Христовій любові не тотожньо навчанню християнській любові, бо християнство, як релігія, є соціальним інститутом, а не тільки містичним тілом. І християнству, як явищу соціальному, притаманні помилки, що засвідчує історія. Навчитися Христовій любові можна без посередництва християн: «Тим часом Бог через одного з богоносцев говорить: «Навчайтеся не від людини, не від рукописання, а від возсяння й осяння, що відбувається в нас самих» [14, 28]. Відтак кожна людина, прагнуча Бога, котрий є Богом любові, пізнає його тільки частково — і християнський аскет. «Так ті, що очистилися любов'ю до Бога, бачать почасти Його тепер, а в Царстві Божому вони його бачать «віч-на-віч» (1Кор. 13:12)» [12, I:3,15], «тоді Бог буде все в усьому» (1 Кор. 15:28)». І жоден не має права стверджувати про свої привілеї на богобачення чи богопізнання, що є безкінечним процесом: «Ми не бачимо», говорить Дионісій Ареопатит, «ніякого обоження і ніякого життя, що були б у точності подібні з Причиною, що піднімається над усім по своєму досконалому наддостатку» [12, III:1,8]. «А ті, про кого ти розповідаєш, пускаючись судити від нерозсудливості, відкидають по недосвідченості те, що є в братів здатного принести користь, від безсоромності привласнюючи собі право Божого суду й одного, хто як їм здається, об'являючи гідним благодаті, іншого ні, — коли тільки Господові судити, кого удостоїти Своєї благодаті, і якщо Він прийняв людину, то «хто ти, що судиш чужого раба?» говорить апостол (Рим. 14:4)» [12, I:3,51]. «Невже не показують своїми справами, що воістину шанують Бога, трансцендентного світові? Невже за те, що вони й іншим радять відірнути мирські речі, що позбавляють слави, що від

єдиного Бога, треба мало що не вірити їм, але й обмовляти на них, що нібито не мають щирих думок про Божество?» [12, II:3,5].

Отже, як пише Григорій Богослов, «перша мудрість — знехтувати мудрість, що полягає в словах і в оманних і зайвих протилежностях» [1, бесіда 16:2].

Відзнака правильності життєвого шляху людини полягає не в назві течії, котра надала їй базовий теоретичний апарат для опису певних станів свідомості, а в загальних докорінних змінах її людської природи: «У початківців підтвердженням того, що вони йдуть за Господом, служить зростання змиренності, у тих, що пройшли половину шляху — видалення від суперечок, у досконалих — зростання і достаток божественного світла» [6].

Відтак для сучасних православних теологів є слушною порада Григорія Палами: «З серцевим благочестям ставитися не кажу вже до самих надприродних дарів, але навіть до того, що в них є спірним, тому що, як говорить святий Марко, «є невідома немовлятам благодать, яку не можна ані анафематствувати заради її можливої істини, ані приймати заради її можливої помилки». Бачиш? Є щира благодать, що відрізняється від істини догматів, тому що в істині догматів хіба є щось спірне? Явно є діюча вище знання благодать, заради якої не благочестиво називати оманюю те, що ще не є випробуваним тобою» [12, I:3,48].

Таким чином, ми бачимо, що ядро вчення православної церкви містить парадоксальний матеріал щодо необхідності виявлення віротерпимості навіть до представників інших конфесій, не кажучи вже про однодумців. Земна церква мусить усвідомити своє власне небесне коріння. Можливо, що для православ'я є слушним звернутися до католицького вчення про загальну та спеціальні теорії спасіння, бо у ситуації глобалізації, повсякденного тісного співіснування з безліччю світових культур та релігій ригідна й часто ворожа позиція ортодоксальної церкви навіть до представників власної конфесії іншого адміністративного підпорядкування відіграє негативну роль і спричиняє розкол українського суспільства, стимулює власних прихожан до напівкримінальної діяльності (наприклад, закидання ієрарха конкуруючої церкви продуктами харчування і т.п.) й антидержавної пропаганди (наприклад, в межах УПЦ МП), що є явною деструкцією й не відповідає програмним документам означених церков.

Відтак перед вітчизняним релігієзнавством відкриваються широкі перспективи встановлення толерантного зв'язку й нового балансу між ортодоксальними церквами, між церквами та державою й між церквами й соціумом.

#### Використані джерела

1. Григорій Палама, св. Беседи (Омилиї) / Пер. арх. Амвросія (Погодина). Репринт: Чч. 1-3. — М., 1994.

2. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. — СПб., 1995.
3. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — СПб., 1997.
4. Єленський В. та ін. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи вирішення. — К., 1996.
5. Журавский И.П. свящ. О внутреннем христианстве. — Минск, 2002.
6. Иоанн Синайский, св. Лествица. — Репринт. изд. — М., 1991.
7. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. — К., 2005.
8. Макарий Египетский. Духовные беседы. — Репринт. изд. — М., 1994.
9. Максим Исповедник, св. Творения. В 2-х кн. — М., 1993.
10. Мейендорф И. Исихастская традиция в России. — Электр. ресурс. — <http://www.prosvetitel.info/content/view/397/211>.
11. Неня Г.О. Исихазм як специфічна православна світоглядно богословська концепція містичної філософії християнства // Мультиверсум. Філософський альманах. — К., 2006. — № 53.
12. Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолствующих. — М., 1996.
13. Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим., Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996.
14. Творения древних отцов-подвижников: Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. — М., 1997.
15. Ульянов О. Традиции исихастов. Электр. ресурс. — <http://www.religare.ru/article25745.htm>.
16. Хоружий С. Исихастские штудии сегодня: проблемы и перспективы. — <http://www.religare.ru/article25745.htm>.
17. Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // О старом и новом. — СПб., 2000.
18. Хоружий С.С. Исихазм и история // Цивилизации. Вып. 2. — М.: Наука, 1993.
19. Шпідлік Т. Духовність християнського сходу. Систематичний виклад. — М. — Львів, 1999.