

УДК: 248.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.37.10>

## ГЕНЕЗА МІСТИКО-ІНТУЇТИВНИХ ПРАКТИК У ХРИСТІЯНСЬКИХ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

**Ірина Ломачинська**

*Київський університет імені Бориса Грінченка,  
історико-філософський факультет, кафедра філософії  
вул. Маршала Тимошенка, 13-б, 04212, м. Київ, Україна*

**Олександр Донець**

*Київський університет імені Бориса Грінченка,  
історико-філософський факультет, кафедра філософії  
вул. Маршала Тимошенка, 13-б, 04212, м. Київ, Україна*

Стаття присвячена розгляду основних етапів розвитку середньовічного містицизму в християнській традиції. Методологія дослідження основана на логічному поєднанні історичного, порівняльного, діалектичного, герменевтичного методів наукового дослідження.

Автори зазначають, що в становленні християнської містики варто розрізнити два напрями – гностичний (шлях через гнозис як інтуїтивне пізнання вишого буття) та морально-практичний (шлях зміни власного серця через неосяжну любов до Бога). Становлення ідей містицизму у східнохристиянській традиції відбувається під впливом ідей неоплатонізму про безособове божественне буття, згідно з яким формується вчення про Непізнанного у Своїй Природі Бога, що пізнається в Його творіннях, створених за образом Божим, які носять в собі відображення властивостей Божественної природи. Східнохристиянський містицизм знаходить подальший розвиток у апофатичному богослов'ї, обґрунтованому в творчості представників Каппадокійського гуртка, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Григорія Палами, які пропонують аскетизм як спосіб досягнення прямого переживання сутності божественного. У західнохристиянській традиції містицизм розвивається в опозиції офіційній церкві через його ідею безпосереднього духовного контакту з божественним. У німецьких містиків прагнення Божої досконалості проходить через духовне самозаглиблення, єдність духу і любові. Авторі доходять висновку, що спільною рисою християнських містичних практик є сакральна спрямованість на досягнення безпосереднього надчуттєвого єднання з Божеством, що здійснюється переважно на основі аскези як передумови духовного вдосконалення. Відмінності полягають в усвідомленні духовного злиття з Божественним: у східнохристиянській традиції людина надихається божественним через любов, що проникає в її серце, тоді як у західнохристиянській традиції людина піднімається до божественного. Під впливом церковних інституцій східнохристиянська містика розвивається як діяльно-практична, західно-християнська – як споглядальна.

*Ключові слова:* містицизм, християнська містика, містично-інтуїтивні практики, містична духовна традиція, містичне богослов'я, апофатичне богопізнання.

У практиках релігій світу містика, як віра у можливість безпосереднього духовного спілкування людини з метафізичними силами завдяки надприродним можливостям, завжди привертала до себе уми великої кількості людей. Містичні або близько-містичні релігійні, філософські, езотеричні вчення супроводжували людство на всіх етапах його розвитку, особливо, у періоди кризи й різючих змін, а сучасний посмодерний світ формує нові виклики для християнської духовної традиції, що зумовлює актуальність проблеми.

Теоретичною основою дослідження стали праці найбільш видатних представників середньовічної християнської містики – Григорія Ниського, Симеона Нового Богослова,

Мейстра Екхарта, Якоба Беме, Йогана Ван Рейсбрука. Аналіз духовної спадщини середньовічних містиків здійснений на основі досліджень М. Бердяєва, С. Булгакова, В. Лосського, П. Мініна, І. Мейердорфа, Ф. Хайлера тощо.

**Мета дослідження** – порівняльний аналіз становлення та розвитку містико-інтуїтивних практик у релігійно-філософських традиціях східного і західного християнства епохи Середньовіччя.

Основними науковими методами, що дозволили реалізувати мету і вирішити поставлені завдання, є такі: історичний (визначено закономірності генези християнської містичної духовної традиції на різних історичних етапах її розвитку), порівняльний (виокремлено специфіку містико-інтуїтивних вчень православних та католицьких середньовічних богословів, їх особливості в контексті організаційної структури східного та західного християнства і найбільш поширених аскетичних практик); діалектичний метод дозволив розглянути предмет дослідження в процесі його становлення; герменевтичний метод застосовувався у процесі інтерпретації текстів східно- і західнохристиянських богословів

І у східній, і у західній релігійно-філософських традиціях містика має на меті переживання «безпосереднього єднання» з Богом, однак історичний розвиток східного і західного християнства, специфіка організаційної структури кожної з церков, особливості їх аскетичних практик сформували унікальні підходи у розумінні сутності прагнення людини в її нерозривному зв'язку тілесного і духовного до містичного єднання з вищою трансцендентною сутністю. П. Мінін [1] виокремлює містичні духовні практики від традиційно релігійних: особливістю містичного досвіду є абсолютне занурення кінечної свідомості у лоно нескінченності, розчинення індивідуального «Я» у Абсолютному. Тому тоді як релігія прагне бути переважно теїстичною, містицизм втілює прагнення до пантеїзму. У містицизмі релігійне життя зосереджене не у церкві як організаційній структурі, а у внутрішньому духовному світі самої людини.

Відмінна риса християнської містики вбачається в тому, що містичний шлях подвижника ставиться в найтісніший зв'язок з християнським віровченням, основу якого складає Одкровення та його ідея Божественної премудрості. У християнській містиці варто розрізнити два напрями – гностичний (шлях через гнозис як інтуїтивне пізнання вищого буття) та морально-практичний (шлях зміни власного серця через неосяжну любов до Бога). Гнозис (зокрема у вченні Климента Олександрійського) звільняє людину від чуттєвості, перетворює її на істоту рівноангельську, богоподібну, що пізніше знайшло подальший розвиток в ідеях ісихазму (обґрунтованого Григорієм Паламою).

У східнохристиянській патристичній традиції містико-інтуїтивні практики активно розробляються Афанасієм Великим та представниками Каппадокійського гуртка. Григорій Нісський [2, с. 8–9], під впливом неоплатонізму розробляє теорію, згідно з якою душа людини носить у собі відображення властивостей Божої природи, оскільки вона створена за образом Божим. Створюючи людину, Бог творить в ній своєрідне відображення Себе Самого, наділяючи її всим тим, що має Сам. Бог передусім – це благо, краса, любов, мудрість, а душа носить у собі ці риси. Але у Божественній сутності є і її метафізична трансцендентність, яка є вищою від усякого доступного розуму поняття і образу, про Нього ми можемо тільки сказати, що Воно є, але у чому Його сутність незбагненно для нашого розуму.

Витоки ідеологічного обґрунтування східно-християнських містичних практик сягають вчення Псевдо-Діонісія Ареопігита, кардинальним пунктом містики якого є вчення про обожнення людини (*theiosis*). Процес містичних практик проходить кілька ступенів: першою є *katharsis* – зречення зовнішнього світу; на другій (*fortismos*) відбувається зречення

внутрішнього світу та осяяння душі божественним світлом; останньою є *teleiosis* – вихід свідомості за межі кінечного, злиття з нескінченним, досягнення нового рівня свідомості.

В. Лоський [3] аналізує містичне богослов'я Ареопігита в контексті його апофатичного богопізнання. Будь-яке пізнання належить до суцього і ним обмежується. Бог, що перевищує будь-яку сутність, не є суцим і, отже, не може бути пізнаним. Непізнаваний у Своїй Природі, Бог пізнається, однак, нами «з порядку всього суцього, Богом створеного і містить образи і подобу Божественних ідей, оскільки ми йдемо особливим шляхом..., сприймаючи Його як Причину всього». Таким чином, ми можемо пізнавати Бога в творіннях, оскільки вони є образами і подобою, які показують Його ідеї, і сходити до Нього, як поза межної Причини суцього. Найвищим пізнанням Бога є те, яке досягається через незнання, шляхом з'єднання, коли розум, відокремившись від усього суцього і потім покинувши сам себе, з'єднується з божественною Премудрістю.

Шлях пізнання є шлях відволікання і заперечення, шлях спрощення і замовкання – щоб пізнати Бога, «як вилученого з усього суцього» ... Це – шлях аскетичний... Це є «збирання душі», зосередження, «входження в самого себе», відволікання від всякого пізнання, від всіх образів, чуттєвих і розумових ... Це є разом з тим якимось заспокоєнням душі, Бога ми пізнаємо лише в спокої духу, спокої незнання. Однак це не відсутність знання, але досконале знання, непорівнянне тому з усяким частковим знанням [4].

Згідно з містичним вченням Максима Сповідника Бога можна знайти не тільки через аскетичні вправи духу і обоження, але, оскільки Логос є основа всього творіння, – шляхом споглядання Бога в природі. Проблема полягає в тому, чи є природне споглядання необхідною передумовою безпосереднього споглядання Бога. Шляхи до обоження бувають різні, але вони обов'язково повинні включати в себе і мету перетворення світу. Одні схильні домагатися цієї мети через аскезу, яка в своєму крайньому вираженні є смерть і воскресіння. Але є й інший шлях – шлях Преображення, що пов'язується з любов'ю до творіння Божого [5]. Світ постає як одкровення Логоса, що відкривається людині в природі і у Писанні: в них він втілюється своїми енергіями або ідеями. Вивчати його – отже, осягати його розум, зливатися з ним.

Серед візантійських містиків заслуговує на увагу творчість Симеона нового Бого- слова. Серед основних тем – практика віри і аскетизм як спосіб досягнення прямого переживання Бога та прагнення до глибокого містичного єднання з Богом. Симеон називав це хрещенням Святим Духом: «Як можливо пізнати зміна, що відбувається в охрещених Духом Святим, тим, які ще не охрестилися Духом Святим?.. Бог є Дух невидимий, безсмертний, неприступний, немислимий, і тих, котрі народяться від Нього, робить такими ж, подібними Отця, від якого народжені. Вони хоча по тілу всім видимі і всіма знані бувають, але по духу пізнаються тільки від Бога, як і Бога вони тільки знають як слід; або, краще сказати, вони бажають бути знаними і зримими тільки від Бога, до Якому спрямовані всім бажанням і всією любов'ю і Якого розумно осягають невпинно» [6, с. 445].

Містико-інтуїтивний досвід християнської духовної традиції у її західному і східному напрямках має свої суттєві відмінності. За визначенням М. Бердяєва [7, с. 440–441], найбільш реальна різниця між християнським Сходом і християнським Заходом лежить в типі духовності. І хоча християнська містика є одним родовим типом, але є видові відмінності східної і західної християнської містики, тому важливо зрозуміти цю відмінність, яка проявляється навіть у порівнянні духовної спадщини грецьких отців церкви з Августином Блаженным. Католицький Захід може побачити на Сході ухил пантеїстичний і гностичний, однак православний Схід називає цю властивість онтологізмом і бачить у західній містиці ухил у психологізм і антропологізм.

Для С. Булгакова східнохристиянська містика формує той внутрішній досвід, який дає змогу «доторкнутись до духовного, Божественного світу, а також внутрішнє осягнення нашого природного світу. Можливість містики передбачає наявність у людини особливої здатності безпосереднього, надрозумного і надчуттєвого інтуїтивного осягнення (Божественного)» [8, с. 176].

Християнська містика Сходу набагато більше просякнута неоплатонізмом, ніж християнська містика Заходу. У ній немає тієї прірви між Творцем і творінням, як на католицькому і протестантському Заході. Чуттєвий світ стає символом духовного. У східній містиці цілісність розуму досягається тим, що свідомість тримається в серці. Дія Бога на людину є єдністю з Богом, у обоженні природи відчувається реальна присутність Бога. Бог зовсім не є об'єктом, до якого людина пристрасно прагне, – Бог є любов'ю, що проникає в людину. Містика християнського Заходу є більш емоційною, інтелектуальною, діалогічно-драматичною.

Є. Торчинов попри основні відмінності західного і східного варіантів християнської містики у організаційній структурі церков, особливостях їх чернечих практик, знаходить спільні риси у осягненні божественного, зокрема, визначає дві течії у східнохристиянській містиці – споглядальну (через спрощення душі відбувається повернення її до Бога) і аскетичну (осягнення Бога через любов до Нього). До містиків першого напрямку він відносить Псевдо-Діонісія Ареопагіта та його послідовників, до другого – Макарія Єгипетського і Симеона Нового Богослова. Синтезом означених напрямів є творчість Григорія Ніського, Максима Сповідника, Григорія Палами [9, с. 376].

Католицька доктрина, що підкреслювала виняткову роль церкви у духовному вдосконаленні вірян, значною мірою звужувала сферу індивідуального релігійного досвіду, тому містичне осяяння сприймалося не як вершина християнського праксису, а як щось надмірне для справи духовного порятунку. «Панцерковністю» католицизму пояснюється і виключно жорстке тестування описів містичного досвіду на ортодоксальність, тобто на їх відповідність догматичної системі. Якщо східнохристиянська містика христоцентрична (єднання з Богом здійснюється у Христі), то західна – переважно теоцентрична, адже акцентується божественна єдність, а не розрізнення іпостасей. Окрім того, у зв'язку з швидким та інтенсивним розвитком на Заході схоластики виникла унікальна і невідома ні Візантії, ні нехристиянському Сходу (за винятком ісламського світу) опозиція «раціонального (філософського) та містичного (ірраціонального)», що, втім, не скасовувало історичної взаємодії означених форм духовного життя» [9, с. 387–388].

Витоки західнохристиянського містицизму є у творчості Августина Зврелія, що містила елементи неоплатонізму. «Августин визначає Бога як духовну субстанцію, безособове Єдине. У більш пізній час Бог уявляється як самодостатня сутність, що перебуває у собі, і найкраща молитва якому здійснюється у цілковитому мовчанні» [10, с. 125].

Для західної містики етичний учинок постає як своєрідний катарсис. Ф. Хайлер вважає містику «невидимою душею всього католицизму, його прихованим внутрішнім джерелом життя, вона є католицьким виразом набожності взагалі» [11, с. 318]. Бернар Клервоський, Альберт Великий, Франциск Ассизький, Фома Кемпійський були класиками католицької містики Спасителя. Екхарт і Таулер – близькі до неоплатонічно-ареопагітської містики нескінченності [11, с. 320].

Першим філософом-містиком на Заході вважається Йоан Скотт Еріугена, який переклав на латину «Ареопагітики» Псевдо-Діонісія і коментарі до них Максима Сповідника.

Основна її ідея – в утвердженні духовності надчуттєвого і в отождненні буття з мислячим буттям Богом. Еріугена заперечує матерію і гріх як небуття, а необхідність спокути визначає повернення до божественної єдності людської сутності. Вчення Еріугени було визнане єретичним, що зупинило теоретичний розвиток містики на кілька століть, однак розвивається практична містика, зокрема у чернечих практиках Бернарда Клервоського. Основна ідея – любов до Христа, його страждань та наслідування Христа.

У Мейстра Екхарта прагнення до святості пов'язане із самопізнанням і прагненням до божественної любові: «Але святість наша у тому, щоб ми пізнавали Бога й самих себе, щоб ми знали, ким ми були, ким є і ким зможемо стати... Святості потребує від нас Бог, а вона полягає у тому, щоб ми пізнавали Бога і самих себе і поступали згідно з цим пізнанням» [12, с. 76].

Екхарт стверджує, що Божество (Абсолют) стає особистим і триєдиним Богом тільки щодо чогось іншого, свого іншого – творіння, а точніше – душі. Але душа повинна в спогляданні зняти цю подвійність, перевершити саму себе, свою індивідуальну обмеженість (природа душі – «самість і свавілля») і повернутися до божественної сутності, в якій зникне подвійність, і Бог перестане бути Богом, а душа – душею. Вищу мету містики Екхарт бачить не у знищенні особистості, не в пасивному її існуванні, а у звеличенні її як діючої разом з Богом, а споглядальне життя стає засобом досягнення істинного діяльного життя. Споглядання Бога в образах чи видіннях є можливим для Екхарта ще за життя людини. Головною метою має бути прагнення до святості, а не окремі добрі вчинки, а істинна добродійність полягає у добрій волі, яка підпорядкована волі Божій.

Ідеї Екхарта знаходять своє продовження у аскетичній практиці Йоганна Ван Рейсбрука та Йоганна Таулера. У фламандського містика Йоганна Ван Рейсбрука містичне прагнення Божої досконалості проходить через духовне самозаглиблення: «Божа благодать у людській душі подібна до свічки у світильнику, що прояснює і освітлює праведну людину» [13, с. 506]. Щоб дух споглядав Бога без посередництва, в цьому божественному світлі, потрібні три речі: звільнення від всього зовнішнього, внутрішнє поєднання з Богом, як палаючий вогонь, який ніколи не згасне. В ту мить, як вона відчуває себе в цьому стані, вона може споглядати. І останнє – згубити в собі морок земного, не відчувати нічого, окрім незбагненого божественного світла.

Й. Таулер наполягав на «безпосередньому» прояві духу, сповненого любові до Бога. Проблема людини полягає у її егоїстичному самозахопленні своїм «я» та прагненням до суєтних мирських речей. Царство Боже не є чимось трансцендентним та недосягненим, воно є частиною духовної сутності самої людини, але нею ще не пізнаної, оскільки людина прагне до зовнішніх речей і спокус, які закривають істинні духовні цінності і не дають змоги знайти саму себе [14, с. 26].

Однак найбільш яскравим прикладом містичного аскетичного ідеалу стала проповідницька діяльність Франциска Ассизького. Звеличення чи падіння людини не залежить від її волі, на усе має бути воля Божа: «Блаженний раб (Божий), який не вважає себе найкращим ані коли звеличують його люди, ані тоді, коли він бідний, простий і зневажений, тому що лише перед Богом людина постає такою, якою вона є» [15, с. 38]. Діяльна пропаганда аскетичного життя, поєднана з практиками духовного самовдосконалення, слугувала основою перетворення мандрівного товариства братства францисканців на впливовий чернечий орден. Образ Франциска Ассизького, наповнений духом смирення, любові до ближнього, послуху та співчуття, став зразком для наслідування багатьох західнохристиянських подвижників [16, с. 140].



Спільною рисою християнських містичних практик є сакральна спрямованість на досягнення безпосереднього надчуттєвого єднання з Божеством, що здійснюється переважно на основі аскези як передумови духовного вдосконалення. Містика прагне до розчинення індивідуального «Я» у абсолютному. Як релігійно-філософська пізнавальна діяльність містика передбачає можливість безпосереднього спілкування між суб'єктом пізнання та божеством як предметом пізнання.

У західному та східному варіантах християнської містики є свої особливості. У східнохристиянській традиції людина надихається божественним, через любов, що проникає в її серце, тоді як у західнохристиянській традиції людина піднімається до божественного. Східнохристиянська містика є христоцентрична, західна – переважно теоцентрична. Містика східнохристиянська, сформована у афонських монастирях, є більш діяльно-практичною. Західна містика, хоча і мала значний чернечий досвід, через несприйняття церковних інституцій постає переважно як споглядальна.

### Список використаної літератури

1. Минин П. Мистицизм и его природа. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Petr\\_Minin/mistsizm-i-ego-prigoda/](https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Minin/mistsizm-i-ego-prigoda/) (дата звернення до ресурсу: 10.08.21)
2. Григорий Нисский. Избранные творения. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 384 с.
3. Лосский В. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir\\_Losskij/apofaticheskoe-bogoslovie-v-uchenii-svjatogo-dionisija-areopagita/](https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/apofaticheskoe-bogoslovie-v-uchenii-svjatogo-dionisija-areopagita/) (дата звернення до ресурсу: 10.08.21)
4. Флоровский Г. Византийские Отцы V-VIII веков. Corpus Areopagiticum. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/7](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/7) (дата звернення до ресурсу: 10.08.21)
5. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Минск: «Лучи Софии». 2007. 384 с.
6. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Т.1. Москва: Тип.Ефимова, 1892.
7. Бердяев Н. Философия свободного духа. Москва: Республика, 1994. 480 с.
8. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: «Льбидь», 1991. 238 с.
9. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. 384 с.
10. Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 2. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1995. 671 с.
11. Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение Лютера. Москва: Прогресс, 1991.
12. Экхарт М. Беме Я. Духовные проповеди и рассуждения. Киев : Ника-Центр, 1998. 432 с.
13. Рейсбрук Й. Одеяния духовного брака. Антология средневековой мысли. В 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург: РИГИ, 2002. 635 с.
14. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоанна Таулера. Санкт-Петербург : Изд.РУГИ, 2000. 288 с.
15. Франциск Ассизкий. Наставления. Антология средневековой мысли: В 2 т. Т.2 / [Под ред. С.С. Неретиной]. Санкт-Петербург : РИГИ, 2002. 635 с.
16. Ломачинська І.М. Релігійне лідерство в духовному вимірі християнської традиції. Київ : Університет «Україна», 2008. 286 с.

**GENESIS OF MYSTICAL-INTUITIVE PRACTICES IN CHRISTIAN RELIGIOUS-  
PHILOSOPHICAL TRADITIONS OF THE MIDDLE AGES****Irina Lomachinska***Borys Grinchenko Kyiv University,  
Faculty of History and Philosophy, Department of Philosophy  
Marshala Tymoshenko str., 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine***Oleksandr Donets***Borys Grinchenko Kyiv University,  
Faculty of History and Philosophy, Department of Philosophy  
Marshala Tymoshenko str., 13-b, 04212, Kyiv, Ukraine*

The present research paper deals with the development stages of medieval mysticism in the Christian tradition. The study methodology is based on the logical combination of historical, comparative, dialectical, and hermeneutic approach. The authors note it should distinguish between two areas in the development of Christian mysticism – the gnostic way (the way through gnosis as an intuitive comprehension of a higher plane of existence) and moral and practical (the way of changing the own heart by means of the unconditional love for God). In the Eastern Christian tradition, a development of an idea of mysticism takes place under the idea of Neoplatonism about the impersonal divine being, according to which a doctrine about the undefinable God emerges. According to the doctrine, he is known in his creations made in his image which contain the reflection of divine nature properties. The Eastern Christian mysticism finds its further development in the apophatic theology in the works of Cappadocian community, Pseudo-Dionysius the Areopagite, and Gregory Palamas who propose asceticism as a means of achieving the direct experience of divine essence. In the Western Christianity tradition, mysticism develops in opposition to the official church due to its idea of the direct spiritual contact with the divine. The German mystics commitment to the divine excellence runs through spiritual practices and unity of spirit and love. The authors come to the conclusion that in Cristian mystical practices the thing in common is a sacral perspective of reaching a direct sensual unity with God that implements mainly through asceticism as premise for spiritual improvement. The differences lie in the awareness of spiritual unity with the divinity. In the Eastern Christian tradition, a human being inspires by the divine through the love that penetrates into the heart, whereas in the Western Christian tradition a believer rises to the deity. Being under the influence of church institutions, the Eastern Christian mysticism evolves as active and practical, whereas the Western Christian mysticism evolves more like the contemplative one.

*Key words:* mysticism, Christian mysticism, intuitive practices, mystical spiritual tradition, mystical theology, knowledge of God.