

## КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 13:141.4

### ДУХОВНІСТЬ У СВЯТООТЦІВСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Олена Предко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
вул. Володимирська, 60, м. Київ 01033, Україна, bugrov@univ.kiev.ua*

Розглянуто витoki духовності в літературних творах Отців та вчителів церкви. Проаналізовано людинотворчий характер святоотцівської думки, у якій духовність радше переживають, ніж осмислюють. Підкреслено, що стан обоження, динамізуючи індивідуальні особливості людини, відображає творення духовної особистості в її богопричетності.

*Ключові слова:* духовність, особистість, людинотворчий характер, переживання.

Релігієзнавство ХХІ століття, шукаючи духовні орієнтири серед поліфонії сучасної філософської думки, звертається до джерел, зокрема до святоотцівської думки, у якій яскраво виявлено смисложиттєві, екзистенційні виміри людської буттєвості.

У сучасних наукових роботах проблема духовності посідає одне з чільних місць. Цей екзистенціал на філософському рівні досліджують як онтологічну категорію, що характеризує буттєвість людини (С. Возняк, О. Сарапін, А. Черній і т. д.), на релігієзнавчому – як релігійну духовність (А. Колодний, Б. Лобовик, І. Петрова, Л. Филипович і т.д.). Однак святоотцівська думка зазвичай залишається поза увагою світських дослідників.

Головна мета статті – розглянути проблему духовності, яку досить рельєфно означено у творах Отців та вчителів церкви.

Для захисту нового вчення (християнства) необхідно було показати його переваги перед язичництвом, що зумовило потребу теоретичного обґрунтування християнського віровчення. Тому й з'явилися апології, у яких Отці церкви виправдовували, захищали християнство. Драматизм протистояння ідей, жагуче бажання продемонструвати переваги християнства позначилися не тільки на долях перших християн, а й на їхніх творах, у яких і нині відчутний відгомін бурхливих пристрастей та сподівань. І що запальнішими були суперечки, то нагальнішою була необхідність "вживання в реальний світ", теоретичного обґрунтування нового вчення, у якому окреслено низку проблем, що згодом ввійшли до золотої скарбниці святоотцівської думки.

Щоб здобувати нових прихильників, потрібна була універсальна й сильна ідея, яка слугувала б об'єднувальною і зміцнювальною чинником. Тому епіцентром христології стає постать Христа, його спасительна жертва та воскресіння з

мертвих. Ставлення до цієї події є тим епохальним моментом, що розмежовує віру від безвір'я. Ось чому апостол Павло в посланні до коринфян підкреслює: „Коли ж бо Христос не воскрес, то проповідь наша даремна, даремна також віра наша” (ІКор. 15, 14). Саме ставлення людини до особистості Христа свідчило про смисл та значущість її земного життя. Однак христологія є результатом інтелектуальної праці не однієї людини, а соборного розуму церкви, тобто багатьох авторів, істинність поглядів яких засвідчена церковною згодою. Отці церкви постійно черпали силу з роздумів про страждання Христа; при цьому вони прагнули описати психологічні порухи душі. Фактично, на їхніх духовних пошуках всюди є відбиток страждального Христа. І річ тут не лише в тому, щоб долучитися до Христа, що страждає, а головно в тому, щоб зберегти живий та безпосередній зв'язок із ним. Страждання людини набувають життєвого смислу через причетність до Христових страждань. Ці переживання спонукали до оживлення в душі страждань Ісуса Христа.

Отці церкви у своїх творах розглядають Ісуса Христа як спасителя світу і людства, який своєю мученицькою смертю на хресті спокутував гріхи. Тому ті, хто справді прагне до Бога, мають різноманітні шляхи до нього. З'являється необхідність спілкування людини з Богом та Бога з людиною. Саме ж спілкування Бога з людиною розуміють як процес передавання Богом своєї таємниці людям. Однак людина постійно має працювати над своїм духом, щоб досягнути досконалості. Євагрій Понтійський (бл. 345 – 399 рр.) таке духовне зусилля розуміє як молитву, що буває діяльною та споглядальною. Перша – це словесна молитва, друга – молитва серця. Згідно з Євагрієм, смисл молитви в тому, щоб серце безмовно відкрилося і Бог заговорив у душах. У його вченні про молитву надзвичайно глибоко проаналізовано людські пристрасті й порухи душі. Саме безперервна молитва дає змогу слідувати за Христом. Євагрій, фактично, започаткував „умну молитву” (безперервне спілкування розуму з Богом), яка згодом трансформувалася у вчення про „Ісусову молитву” і знайшла свій вияв у православній традиції.

Бути християнином було небезпечно. Адже майже до IV ст. християни жили під постійною загрозою суду, вигнання, тортур. „Тому не буде помилковим твердження, що рання Церква, з причини месійного служіння, була в широкому розумінні цього слова „Церквою мучеників” [8, с. 133]. Мученик, уподібнюючись до Христа, наслідував його, виявляючи в собі страждання Христа. Однак мучеництво містило відтінок радості, оскільки його вважали даром Божим, розглядали як найпевніший засіб поєднання з Христом. Мученик, уподібнюючись до Христа, ставав тією особистістю, у якій бореться, страждає та перемагає Христос. Присутність Христа в мученикові наділяє його неймовірною силою, здатністю до боротьби, оскільки діє сила самого Христа. Наскільки мученик наближався до Христа, настільки це було підставою зарахувати його до лику святих. Отже, мучеництво є ідеалом, до якого має прагнути кожний християнин, оскільки мученицька смерть – це відродження до нового життя.

Розглянемо докладніше ті аспекти вчення Отців та вчителів церкви, які важливі для нашого дослідження. Попри розмаїтість святоотцівської думки, усе ж

викреслюється основний її ракурс – відносини людини та досконалого буття. Говорячи про можливість людської душі, Отці церкви прагнули розкрити ті духовні чинники, на яких вона ґрунтується. Вагомими в їхніх ученнях є віра, надія, любов.

Проблема богопізнання досить наочно виявляє можливості особистості, які задіяні в цьому процесі. Бог як усезагальна причина вищий від усіх заперечень та стверджень. Апофатичний, заперечний шлях богопізнання, згідно з яким ніякі імена не можна використовувати для опису Бога, є процесом сходження, поєднання з Богом. Однак людський розум, даний Богом, вимагає виразити містичний досвід спілкування з Богом у поняттях позитивного богослов'я (катафатика). Це своєрідний шлях „богоявлень” чи „богопроявлень” як сходження Бога в тварний світ. Що вище в осягненні Бога піднімається думка, то більше ціпеніє ум – аж поки на найвищих висотах абстракції не завмирає в німотності. Коли ум занурюється в стан повного безмислення, цієї миті дух осягає божество.

Інтуїтивне, дологічне знання всього душі надав Бог. Тому, намагаючись вербалізувати його, розум стикається з тим, про що сказати не вміє і може лише свідчити, бо стикається з „межею”, яку Бог заклав з метою, щоб людина вірила.

Досить вагоме місце в розмислах Отців церкви належить ученню про пристрасті: „...Нахил людського серця лихий від віку його молодого” (Бут. 8, 21). Згідно з біблейським ученням про гріхопадіння, їхньою первинною причиною було зловживання людини свободою волі. Як наслідок – викривлення розумної природи людини та поява нерозумних пристрастей. Плотське начало починає домінувати над духовним. Такий стан душі Отці церкви називали пристрастю (це гнів, марнославство, сластолюбство, ненависть, зла похоть тощо). Нерозумна пристрасть захоплює людину, спричинює надмірність та неприборканість потягів, призводить до гріха. „Пристрасть – невпинний молодий кінь, нестримна шаленість”, – стверджував Ніл Сорський. Отже, для пристрастного потягу характерна надзвичайна сила.

Розглядаючи пристрасть як крайній вияв нерозумних сил – хтивої, дратівливої, життєвої (належить тілу і виявляється в душі чуттєво й цілком несвідомо), Отці церкви вважали, що вона може перетворитися на звичку і тим самим спричинити хвороби душі. Розмежовуючи душевні та тілесні пристрасті, Отці церкви зазначали, що перші виліковує любов, другі – стриманість. Пристрасті, поглинаючи розум та поєднану з ним свободу, заряджені полум'ям прагнень чуттєвості, здатні, як зазначає Іоанн Златоуст, перетворити людину на тварину, цілковито вихолостити з неї людські якості. В основі пристрасті – природні потяги, але внаслідок гріхопадіння природа людини змінилася. З'явилися шкідливі потяги, які зумовлюють руйнацію людини. Однак Отці церкви вважають, що потяги самі собою не шкідливі, а лише їхній надлишок та надмірність.

На думку Григорія Ніського (бл. 335 – 397 рр.), щоб повернутися до стану первісної чистоти, необхідно звільнити дух від пристрастей та відректися від емпірично-раціонального змісту свідомості. Філософ розкриває психологічні підвалини внутрішнього життя, що означене моральними настановами: “єдинотворящий” гносис змінюється величною, “боготворящою” любов'ю, яка є засадничою

основою емоційного, чуттєвого екстазу. Людина – подоба божественна. Як митець надає лику своїм образам, так „і наш Творець, немовби фарбами, накладенням добродіностей розквіттив образ, буцімто Свою власну красу, показуючи в нас своє власне начальство” [5; с. 16]. Ці кольори – чистота, безпристрасність, блаженство. Згідно зі святителем Григорієм, душа містить розумне, чуттєве та хтивне начала. Тільки підпорядкувавшись розуму, пристрасті можуть сприяти добродіностям. Ніський зазначає, що понятійна сфера для богопізнання – недостатня. „Внутрішня людина” відкриває в собі Бога як реальність, яку повідомляють, яка відображається в ньому як благодать. Особливо відчутний вплив платонізму, коли Григорій Ніський описує Бога як „Прекрасного за природою”: „Єдине за природою Прекрасне є причиною будь-якої краси і блага. Воно прекрасне від Себе, через Себе і має в Собі Красу завжди Собі рівну, незмінну” [2, с. 340]. Для того, щоб досягнути „розумного світла”, необхідна зосереджена молитва, завдяки якій розум відрікається від усього, потім сила Святого Духа немовби виводить людину поза себе, і вона бачить „одну невимовну і неосяжну Красу в блаженній нестямі” [2, с. 333]. Розкриваючи Бога як Прекрасне, Григорій Ніський зазначає, що в тварному світі все тільки причетне до ідеї краси. Духовна краса перевершує видиму. Невидима краса наповнена потаємним, що вабить, запалює в подальшому сходженні до її величі – Краси в самій собі. Отже, істинно суцям визнають лише божественний, інтелектуальний світ (світ духовних сутностей).

Розум, вважає Григорій, – це не просто теоретична здатність людини. Він не лише аналізує, а й живе внутрішнім життям, тобто пронизаний почуттям. Продовжуючи ідею Орігена, Ніський розрізняє тілесні та духовні почуття. Тілесні – ті, з допомогою яких ми пізнаємо чуттєві предмети. Духовні почуття бувають двоякі: ті, які фіксують наше ставлення до божества та його вплив на нас, називають божественними; ті, що пов’язані з нашою людською природою і слугують критерієм для оцінення благого, доброго, злого, – є почуттями душі.

Григорій Ніський звертається до ідеї про те, що людина як мікрокосм у згорнутому вигляді вміщує весь макрокосм. Він зазначає: „...Людина є певний мікрокосм, що вміщує в собі все, що можна знайти в макрокосмі. Між іншим, порядок світобудови – це якась музична гармонія, у великому розмаїтті своїх виявів підпорядкована певному ладу та ритму, що приведена у відповідність сама з собою, собі сама співзвучна... Воістину зі світового співзвуччя народжується гімн незбагненній і невимовній славі Божій: цей гімн – погодженість світобудови з самою собою, що складається з суперечностей” [9, с. 85]. Отже, прагнення душі до Бога мислитель уподібнює до „всезростаючого причастя божественному блаженству” [2, с. 32].

Глибоким хвилюванням, непереборною жадобою до повернення подоби Божої наповнені віршовані рядки Григорія Назіанзіна про “томління душі”. Він вважає, що зранену душу, її роз’ятреність може вилікувати лише Бог. У його зверненнях до Бога – воання, зойк душі: „Не допусти, о боже! Пустоту душі знову своєю наповни благодаттю” [9, с. 73].

Великим цілителем людини Отці церкви вважали молитву. Василь Великий (бл. 330 – 379 рр.) зазначав, що людина впродовж цілого життя має постійно молитися не лише словесно, а й душевно, аби життя стало неперервним молінням. Отці церкви розмежовували молитву діяльну, словесну та молитву споглядальну, молитву без слів. Перша приводить до безстрастя, є немовби фундаментом для безмовної молитви. „Є два найвищі стани чистої молитви: один сягають люди, що проводять життя діяльне, другий – споглядальне. Один оселяється в душі від страху Божого і благої надії, другий – від Божественної любові і крайньої чистоти. Ознакою першого ступеня є відчуження ума від усіх мирських помислів, це дає змогу творити молитви без розсіяння та бентеги, стоячи немовби перед самим Богом, зрештою, так воно і є насправді. Ознакою ж другого ступеня є стан, коли в самому устремлінні молитви ум буває піднесений Божественним і незглибимим світлом, абсолютно не відчуваючи ані себе, ані чогось іншого суцього, лише Єдиного, який любов'ю учинив у ньому таке осявання. У цьому стані подвижник, окрім осягнення слів про Бога, одержує ще й чисті і світлі пізнання про Нього” [12, с. 73]. Як носій любові та рушій усіх людських зусиль, така молитва здатна відкрити та розгорнути серце перед Богом, зберігаючи абсолютну без-образність та не-мріяння і тим самим поєднатися з ним. Для духовної молитви – як мовчання ума, як захоплення ума в стані мовчання – характерні несамовитість, коли людина виходить за межі своєї буттєвості, цілком належачи Богу. „Вправління в молитві – це шлях випробовувань, шлях віри та невинно творильного добра, що допомагає досягти стану нерозсіяння в молитві. Адже ж сам Бог сповістив: “Хто в Мені перебуває, а Я в ньому, той рясно зароджує, бо без Мене нічого чинити не може” (Ів. 15, 5). Процесуальний характер молитви яскраво відобразив Іоанн Ліствичник: “Початок молитви полягає в тому, щоб відганяти помисли, щойно вони з'являються, середина – в тому, щоб ум втримувати у словах, які проказуємо вголос або подумки, а досконалість молитви – це захоплення до Господа” [12, с. 67]. Тоді ум, осяяний небесним світлом, зібравши всі почуття із повноводного джерела, нестримно та невимовно лине до Бога. Отже, молитва – це процес, що складається з очищення, відмежування від усього, збирання ума як початок споглядання та зачудування, захоплення Богом, що приводить душу до екстазу.

Шлях сходження шаблями духовної досконалості аж ніяк не простий. Спершу людина має відректися від пристрастей до земного, що є неодмінною запорукою пізнання боротьби сердечних пристрастей, внутрішнього світу людини. Однак досягнути небесного царства, духовного зростання душа може тільки в тому разі, коли вона пройшла крізь різноманітні випробовування та спокуси. Тоді душа одухотворюється і поєднується з Богом. Пройшовши через шлях принижень, митарств, душа сягає певної досконалості. При цьому сам Бог випробовує душу: чи міцна її віра, чи має вона до нього любов.

Необхідно зазначити, що підґрунтям для ідеї змішання, розчинення була ідея стоїків про взаємне проникнення двох речей. Не цілком сприймаючи термінологію стоїків, церковні письменники все ж осмислювали це поєднання за їхньою схемою, „прагнучи, з одного боку, реалізувати в свідомості думку про фізи-

чне поєднання Бога і людини, з іншого, – зберігаючи точне поняття про духовність божества, вони користувалися образами змішування, розчинення, але супроводжували останні обмовкою, яку висловлювали чи мали на увазі, котра відбирала в них грубо чуттєвий, матеріальний сенс” [10, с. 171]. Відтак основою обоження є поєднання як змішування, розчинення божества з людською природою. Уперше таке поєднання Бога та людини здійснилося в особі Христа. Тому особистість Христа є тією життєдайною рікою, через яку божественні сили вливаються в людину, і навпаки – людина сходить до Бога. Мислителі східної патристики вважають, що обоження людської природи є результатом її іпостасного поєднання зі словом, яке втілилося. Людина, входячи в реальне спілкування з Безконечним, Вічним Богом, долучається до божественного і, у свою чергу, Бог долучається до людини. Життя стає своєрідним коловоротом: Сила Божа, виливаючись, закарбовується в усьому, а створена множинність у своєму прагненні до Бога знову повертається до Нього. Вершиною богопізнання, на якій відбувається безпосереднє єднання людини з Богом, є стан любові, який є силою трансценденції до Бога; вона безпосередньо укорінює особистість в Абсолюті. Для християнських містиків сумирність та самовідречення є основним фоном усього їхнього внутрішнього життя. Людина, звільнившись з-під покровів феноменального буття, повертається до первинної чистоти духу, відчуває в собі начало божественного життя. Відрікаючись від світу, людина через любов відкриває собі шлях до Бога. У містичному стані немовби зупиняється діяльність усіх душевних сил, відбувається відречення від думок, чуттєвості та бажань. Я і не-я зливаються в цілісності та первинній єдності. Для такого стану характерна надзвичайна інтенсифікація почуттів. З’являється нова самосвідомість, основною рисою якої є почуття безпосереднього спілкування з божеством. Містичній самосвідомості притаманна зміна в інтелектуальній сфері – розширюються розумові горизонти; у чуттєвій сфері, у ділянці серця з’являється невимовне блаженство, що змінюється почуттям глибокого, неземного спокою; у сфері волі – безмежна, моральна свобода.

Отже, для містичної свідомості характерні інтуїтивне світоосягнення, надзвичайна інтенсифікація світовідчуття. Відтак містик, відмежувавшись від емпіричної індивідуальності, шляхом самозаперечення досягає вищого самоствердження. При цьому емпіричне “Я” має померти, щоб згодом оновленим воскреснути. У святоотцівській думці людина, відрікаючись від зовнішнього та внутрішнього світу, немовби переселяється в новий зріз буттєвості і, богоуподібнюючись, набуває нових, божественних характеристик, духовно перетворюючись, сягає певного обоження. Духовність, як процес і результат обоження, динамізує особистість, надаючи їй божественних вимірів. Духовне перетворення людини, у тому числі самоперетворення та синергія як співтворчість божественної благодаті та свободи людини, надає процесові обоження творчого та синергійного характеру.

---

1. *Ареопагит Дионисий*. О мистическом богословии // Мистическое богословие Восточной церкви. – Харьков: Фолио. – 2001. – С. 572–588.
2. *Зяблицев Г.* Богословие святителя Григория Нисского // Журнал Московской Патриархии. – 1993. – С. 29–37. – №8.
3. *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 95–259.
4. *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. – СПб., 1900. – 230 с.
5. *Нисский Г.* Об устройении человека – СПб.: Аксиома, 1995. – 176 с.
6. *Нисский Г.* О жизни Моисея Законодателя // Творения святого Григория Нисского. – Ч. 1. – М.: Типография В. Готье, 1861. – С. 223–379.
7. *Ориген*. О началах // Мистическое богословие Восточной церкви. – Харьков: Фолио, 2001. – С. 301–304.
8. *Падовезе Л.* Вступ до патристичного богослов'я. – Львів: Свічадо, 2001. – 184 с.
9. Памятники византийской литературы IV – IX веков. – М.: Наука, 1968. – 305 с.
10. *Попов И.* Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. – 1909. – Кн. 97 (II). – С. 165–213.
11. *Скворцов К.* Философия Отцов и учителей церкви (период апологетов) – К., 2003. – 471с.
12. Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань Отців та Учителів Церкви. – Львів: Свічадо, 2003. – 212 с.

## SPIRITUALITY OF HOLY FATHERLY TRADITION

Olena Predko

*Kyiv Taras Shevchenko National University  
Volodymyrska Str., 60, Kyiv 01033, Ukraine. bugrov@univ.kiev.ua*

This article is devoted to origin of spirituality in literary sources of Fathers and Teachers of Church. The attention is paid to the man-creative nature of the Holy Fatherly Conception where spirituality is rather being experienced than conceived. It is stressed that the state of deification, while intensifying specific features of a human being, reflects creation of spiritual personality in his belonging to God.

*Key words:* spirituality, personality, man-creative nature, experience.

*Стаття надійшла до редакції 22.10.2004  
Прийнята до друку 23. 05. 2005*