

ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ У КОНТЕКСТІ МІСТИЧНОГО ДОСВІДУ

У статті здійснюється дослідження феномену любові в контексті порівняльної характеристики містичного досвіду Заходу і Сходу. Формулюється висновок, що любов у трансцендентно-іманентній містиці християнства постає як союз любові Бога і людини - любові-агапе і любові-еросу. Бог і людина не тотожні один одному. Водночас у іманентно-пантеїстичній містиці індуїзму й класичного буддизму не може бути любові-агапе та любові-еросу, за умови тотожності абсолютного духовного начала - Брахману і індивідуального – атману.

Сучасний етап розвитку українського суспільства характеризується усе більшим інтересом до релігії як важливої складової духовного життя людини. Водночас у релігієзнавстві відбувається "антропологічна революція", за умов якої формується нове розуміння релігійного феномену як містичного й індивідуально-пережитого. Тому дослідження містичних учень постає однією зі складових частин системи досліджень, що проводять сучасні українські релігієзнавці з вивчення релігійного феномену як духовного явища. Саме містика є невід'ємною часткою всіх релігій, основною метою релігійної практики, тому що вона дає можливість найбільш повно пережити досвід спілкування людини з Богом, а також розв'язати проблему виховання цілісної людини, яка пододала хаос внутрішніх протиріч, орієнтована на розкриття свого екзистенційного і творчого потенціалу.

Не випадково до дослідження феномену містики зверталися раніше такі автори, як У. Джемс, К. Дюпрель, Ж. Марітен та ін. Водночас постає низка нез'ясованих питань, що можуть стати об'єктом дослідження. Різноманітні релігії пропонують свої шляхи досягнення містичного стану, в контексті якого по-різному вирішуються такі питання, як місце людини у світі, характер її відносин із Богом, практичні шляхи і основні засоби злиття з Абсолютом. Але серед сучасних наукових публікацій немає таких, що були б присвячені дослідженню проблеми порівняльної характеристики містичних течій та їх типологізації. Саме порівняльний аналіз містичних учень надає можливість з'ясувати значення їх для виховання цілісної людини та виявити, якою мірою можемо звертатися до досвіду минулого.

Одним з аспектів порівняльної характеристики містичних течій є питання про роль феномену любові у містичному досвіді. Саме любов проголошувалася містиками як важлива умова досягнення просвітленого стану свідомості, але розуміння її сутності було різним. Водночас дослідження феномену любові в контексті порівняльної характеристики містичного досвіду Заходу і Сходу в науковій літературі ще не проводилось. Окремі аспекти цієї проблеми були розглянуті у роботах Б. Вишеславцева, Д. Голмена, Ж. Данієлю, В. Лосського, В. Бичкова.

Наприклад, Б. Вишеславцев та Ж. Данієлю здійснюють порівняльну характеристику буддійської та християнської містики в самому загальному вигляді. Вони не виявляють основні типи містичного досвіду і не проводять аналіз містичних течій у християнстві, індуїзмі й буддизмі [3;5]. Д. Голмен досліджує різноманітні містичні практики, але не робить висновків щодо їх характерних особливостей і значення феномену любові [4]. В. Лосський і В. Бичков виключно аналізують особливості християнської містики на прикладі православ'я і католицизму, а також феномен любові в їх контексті [2;6]. Тому метою статті постає саме розгляд проблеми феномену любові в контексті порівняльної характеристики містичного досвіду Заходу і Сходу на прикладі православного ісіхазму та східних релігійних учень – індуїзму й класичного буддизму.

Насамперед звернемося до православ'я, в якому послідовно стверджується думка, що "Бог є Любов" (1 Ін. 4:8). Саме тому любов проголошується кінцевою метою містичного досвіду. Як писав Григорій Богослов, "якщо би у нас хтось спитав, що ми шануємо і чому вклоняємося, відповідь готова: ми шануємо Любов".

Містика у будь-якій формі спрямована на злиття з надприродною силою. Якщо ж ця сила за своєю сутністю є Любов'ю, містик повинен досягти такого стану, щоб любов стала основою його духовного життя. Тому найвищою метою християнина св. Ісаак Сірін називає стягання божественної любові. Також і св. Серафим Саровський казав: "Справжня ж мета життя нашого християнського полягає в *стягнанні Духа Святого Божого*. Пост же і пильність, і молитва, і милостиня, і кожне добродіяння заради Христа суть засоби для досягнення Святого Духа Божого" [8:211-212].

Джерелом любові, як стверджує східне богослов'я, є Бог-Отець, а Святий Дух її нам подає. Але досягти стану, в якому людина "стягає" Дух Святий, є неймовірно тяжким завданням і дуже довгим шляхом, пройти який може тільки сильна, вольова людина.

Передусім містик повинен звернутися до Бога, пережити так зване "повернення", яке розуміють як постійне зусилля волі, спрямованої до Бога. За думкою св. Макарія Єгипетського, "воля людська є суттєвою умовою. Якщо немає волі, сам Бог нічого не зробить, навіть якщо і може за свободою своєю". Тим самим проголошується найважливіша для східної містики ідея *сінергії*, тобто співпраці людини і Бога. Необхідним постає одночасне з'єднання людської та божественної волі.

Св. Ісаак Сірін виділяє три основних етапи на шляху до Бога. Це каяття, очищення та досконалість, тобто зміна волі, звільнення від пристрастей та стягання досконалої любові як кінцевої мети містичного життя [6:229]. Ніхто не може досягти цього найвищого ступеня, якщо не очистить своєї душі від пристрастей шляхом каяття. "Як неможливо перепливти велике море без корабля та човна, - вчив Ісаак Сірін, - так ніхто не може без страху досягти любові...Каяття є кораблем, а страх – його керманічем, любов же – божественною пристанню".

Східна містика пропонує супроводжувати каяття сльозами, що є пам'яттю про недосконалість людської природи. Св. Антоній Великий вчив: "Запали світильник твій єлеєм сліз", "не вважай себе ким-небудь, але віддавайся плачу про гріхи свої". Цей плач св. Іоанн Лествичник називає *радіснотворячим*. А Ісаак Сірін апелює до Св. Письма: "Блаженні ті, що плачуть, бо вони втішаються" (Мф. 5:4).

На другому етапі свого шляху до Бога містик повинен був розпочати боротьбу із пристрастями, що потворюють людську природу. З самого початку душа людська була створена позбавленою пристрастей, але далі її опанували демонічні впливи. Тому, за думкою візантійських аскетів, необхідною умовою самовдосконалення людини постає її відмова від "світу". Під "світом" вони розуміють усю сукупність пристрастей та розсіяний стан душі.

Прагнучому до мовчання спочатку було необхідно пройти через "роблення тілесне", а потім духовне. "Тілесне роблення" мало на увазі піст, молитвословне пильнування, колінопреклоніння, безлічі земних поклонів, читання Св. Письма, мовчання, відмову від повсякденної суєти та піклування про одну лише душу. Аскеза вважалася необхідною умовою боротьби з пристрастями, які могли або загубити душу, або постати могутнім стимулом для самовдосконалення. "Якщо хочеш, - писав Антоній Великий, - можеш бути рабом пристрастей, і якщо хочеш, можеш залишитися вільним, не підкоряючись ярму пристрастей, тому що Бог створив тебе самовладним. Перемагаючий пристрасті плотські вінчається нетлінням. Якщо би не було пристрастей, не було би і чеснот, і вінців, наданих від Бога людям гідним" [1:122].

Отже, шлях до Бога, за думкою східної містики, неможливо пройти без любові. Її первинною формою постає любов до самого Бога, який є джерелом світової любові, тобто будь-якої любові взагалі. Усвідомлення цього приводило містика до стану "повернення". Далі він переходив до "каяття", бо повинен був стати достатньо чистим, щоби прийняти в себе божественну благодать Святого Духа. Цей довгий шлях очищення душі був спрямований підготувати людину до зустрічі з Богом. "Очищення" (каяття) сприймається в православ'ї як найвища ступінь любові до себе. Любов до себе постає, таким чином, як звільнення від руйнуючих душу пристрастей та гріховних почуттів і думок. Саме таким шляхом людина може дійсно стати образом і подобою Бога. І тільки за умови, що містик достатньо розвинув у собі вказані форми любові, він міг опанувати її третю форму - любов до ближнього.

Вона сприймається в східному богослов'ї як ознака здобуття справжньої любові до Бога. Св. Ісаак Сірін зауважує: "Ознака тих, хто досяг досконалості: якщо десятикратно щодня будуть вони віддані до спалення за любов до людей та незадоволені тим". Ця любов постає як жертвна, що вимагає від людини великої самовідданості. Її неможливо було розвинути в собі без усвідомлення єдності людської природи. Як підкреслював св. Григорій Палама: "Ми всі один одному брати, тому що владики і творець в нас один і він став нашим спільним батьком". Тому він закликає: "Над усіма, і для всіх, і в усіх нас один бог, який божественною любов'ю залучає нас до себе і робить нас своїми членами і членами одне одного... Так не відпадемо ми від батьківського благовоління, так не відкинемо спадщину Отця небесного, ...що би не відпасти від обітованого життя і не бути вигнаними з духовного чертога" [7:368, 369, 371]. Палама розробляє вчення про любов, яка є світлом, божественною енергією, що поєднує "тварне" і "не-тварне". Вона знищує кордони між світом вищим, духовним і матеріальним, земним. Любов інтерпретується ним як містичний акт.

Справді, любов сприймається в православній містиці як основа буття. Тому так багато високих слів присвятили їй візантійські богослови. Справжнім співаком піднесеної любові до Бога вважають Симеона Нового Богослова: "О любов жадана! Блажений, хто возлюбив тебе, тому що він уже не бажатиме палко любити красу тварну... Блажен і тріблажен той, кого ти обрала собі. Безславний на вид він буде найславнішим серед усіх славних і всіх шанованих найшановнішим і вище..." [Там само, 132].

Св. Антоній Великий також закликає: "Любіть Бога всією душею вашою, всім серцем вашим і всім розумом вашим та на Нього єдиного працюйте. Тоді Бог надасть вам сили великої і радості. Всі справи Божі стануть для вас солодкі, як мед, всі праці тілесні, розумові заняття, і пильнування, і все взагалі, ярмо Боже буде для вас легке і солодке" [1:75, 76].

Як вважали східні богослови, саме монах може досягти стану "повернення", тому що, за думкою св. Іоанна Лествичника, "чернець є постійне підкорення єства та постійне стримання почуттів". З початку чернечий шлях ранніх візантійських аскетів був сповнений мордуваннями плоті та самокатуванням. Далі перевагу все ж таки одержав "помірний" напрямок, який проголошував неможливість зневажливого відношення до тіла. Тіло, душа і дух однаковою мірою сприймалися священними, бо створені Богом. Св. Григорій Ніський писав: "Людина виявляється складеною з трьох початків, підтвердження чому знаходимо ми й в Апостола в його посланні до Ефесян, де він бажає їм, "і ваш дух і душа і тіло у всій цілісності да збережеться без пороку заради пришествия Господа". Тілом же він називає тут живильну частину душі, душею – чуттєву, а духом - розумну". Св. Григорій Палама також підкреслює, що людина більше, ніж усі інші істоти, створена за образом Св. Трійці. Виходячи з цього, він робить висновок про потрібність людини: "Означення людини не додається окремо до душі або до тіла, але до обох разом, тому що вони разом були сотворені за образом Божим".

Палама спирається на вчення апостола Павла, який говорив: "Тіло... для Доброді"; "Тіла ваші суть члени Христові... тіла ваші суть храм живучого у вас Св. Духа... тому прославляйте Бога й у тілах ваших і в душах ваших, котрі суть Божіє" (1 Кор. 6:13). Тому Палама пише: "Якщо тіло покликане разом з душею брати участь у непомовлених благах майбутнього століття, воно, безсумнівно, повинно бути причетне йому за мірою можливого зараз і тепер". Він навіть захищає "плотські бажання" людини: "Що ж природно, те безневинне, як благим богом створене, що би ми користалися тим на добро. Природні рухи не вказують на хворобу душі. Хворою виявляється душа в тих, які зловживають цим".

З погляду богослова, ересю є саме вороже ставлення до людської природи. "Брате! – звертався Палама до "священно-безмовних", - не чуєте, як говорить апостол, що телесність наша храм живучого в нас святого духу сутність і знову, що ми храм божий є, як і бог говорить: Вселюся в них і перебуду, і буду їм бог? Що ж постало житлом бога, в те вселить розум свій хто з маючих розум рахує чим-небудь неподібним? Як і бог спочатку вселив розум і тіло? Невже і він зле зробив? Такі слова, брате, пристойно звернути до еретиків, які говорять, що тіло зло і є творенням злого початку".

Отже, аскетичний шлях був суттєво перероблений і звільнений від тілесних мордувань. Не тіло вважалося гріхом, а пристрашний стан душі. Недаремно з самого початку аскети розпочали непримиренну боротьбу з Еросом як втіленням почуттєвого начала у людині. Боротьба з ним також сприймалася як протистояння античним, тобто язичницьким впливам. Ерос повинен був підкоритися найвищій формі любові – Любові-агапе. Це любов жертвна за своєю сутністю, альтруїстична, відмінна від пристрасної еротичної любові.

Поступово відбувалася трансформація античного розуміння еросу і пристосування його до нового християнського світогляду. Вже в добу розквіту ранньовізантійської патристики у IV-VII ст.ст. помітна тенденція до сприймання Еросу не в його почуттєвому аспекті, а в духовному. Народжується розуміння духовного еросу як космічної енергії Всесвіту.

Особливу увагу цьому питанню приділив Псевдо-Діонісій Ареопагіт у своєму трактаті "Про божественні імена". За його думкою, Бог як першопричина всього буття постає об'єктом бажання для усіх істот: і для людей, і для духовних чинів, що живуть на небесах (для янголів, архангелів, серафимів тощо). Завдяки Йому та за його участю всі істоти люблять один одного та жадають Бога, прагнучи до Нього в своїй любові. Він же "в своїй благодості жадає усе суще, постійно творячи, вдосконалюючи, зберігаючи та звертаючи до себе все суще". Божественний Ерос сприймається як безмежна творча сила та енергія, що поєднує весь універсум.

У контексті цього нового вчення повністю зрозумілим постає завдання чернецтва як особливої групи віруючих, що присвятили своє життя тільки спеціальному накопиченню та управлінню енергією духовного еросу. Ченці-аскети жадали його, прагнули до злиття з ним у містичному екстазі. Не випадково їх називали улюбленцями Христа, а черниць - його нареченими. Саме св. Макарій Єгипетський влучно висловив суть духовного еросу, який охоплює душу божественного обранця: "Очі душі, гідної та вірної, просвітленої божественним світлом, духовно бачать та розпізнають справжнього Друга, самого солодкого та багато жаданого Нареченого-Господа...Отже, душа, духовно споглядаючи жадану та єдину невимовну красу, вражається божественною любов'ю, настроюється на усі духовні чесноти та в наслідок цього набуває безмежну та невичерпну любов до жаданої для неї Господа" [2:92].

Отже, уся східнохристиянська містика була спрямована на розвиток вищих енергетичних центрів людини. Недаремно зустрічаємося в ісіхазмі з такою формою духовного дроблення, як "розумово-серцева" ("Ісусова") молитва, що поєднує саме серце і розум людини, тобто активізує її тонкі (духовні) тіла. Тому відкидається жодна можливість еротичних, чуттєвих впливів на містичний досвід, що не трансформовані в ерос духовний. Відразу вони класифікуються як "демонічні" за своєю природою.

Містика православ'я постає як трансцендентно-іманентний тип відношень між Богом та людиною, під час яких здійснюється *взаємне* стремління Бога та людини один до одного. Це, як пише Данієлю, містика "союзу любові", що завжди припускає відмінність осіб. "Вона є творчою любов'ю Бога, Який створює людину як об'єкт любові. У той самий час вона є любов'ю людини, яка вільно відносить себе до Бога, приймаючи Його" [5:30]. Бог водночас постає як трансцендентний та іманентний, пізнаний та непізнаний, але завжди Той, хто любить та чекає любові.

В історії релігійних учень зустрічаються також інші типи містичних відносин між людиною та Абсолютом.

Якщо звернутися до буддизму та індуїзму, знайдемо протилежне християнському розуміння людської особистості та її шляхів злиття з Абсолютом. Насамперед це пантеїстичне розуміння Бога та Всесвіту, для якого притаманне стирання меж, що відокремлюють Бога від того, що не є Він. Одночасно здійснюється заперечення абсолютної трансцендентності Бога, тому що все існує так чи інакше є божественним за своєю сутністю. Воно не існує поза Богом і розчиняється в Ньому. Кожна людська душа (атман) постає лише модусом універсальної світової душі (Брахмана). Коли людина повертається до себе, вона співпадає з цією універсальною душею, яка поза неї, але є нею більше, ніж вона сама. Як писав Шанкара: "Мудрець - це той, хто усвідомлює, що суттю Брахмана і Атмана є Чиста Свідомість, та усвідомлює їх абсолютну тотожність".

Тому мета пантеїстичної містики - це знаходження в собі духовного начала та відокремлення його від усього матеріального. Містичне зусилля саме спрямоване на відокремлення цієї глибини душі, що є брахманом, від усього того, що її закриває та затьмарює - від матерії: "Якщо людина йде шляхом світу, або шляхом плоті, або шляхом традицій, вона не може пізнати Реальність". "Звільнення можна досягти тільки через усвідомлення тотожності індивідуального духу із всесвітнім Духом" [10:16-18].

Отже, матеріальне й духовне начала протиставляються одне одному і проголошується значущість саме духовного. Матерія (тіло) постає злом і джерелом невичерпних страждань, а також основною перешкодою злиття із Богом. Дійсно, якщо тіло не є брахманом і атманом, то воно повинно бути відкинутим.

Тому особистість як сукупність тіла, душі і духу сприймається обмеженням, що необхідне ліквідувати. Людина перестає бути особистістю також, як і Бог не є нею. Якщо Бог не має самостійного існування поза людським духом, то і дух також не має самостійного існування поза Богом, тотожний за своєю сутністю Абсолюту. Людський дух наприкінці ним же і поглинається.

Яке ж значення має любов у містичному акті пантеїстичного злиття з Абсолютом?

Насамперед, цей пантеїстичний безособовий Абсолют – Брахман, позбавлений усіх почуттів, який помітно відрізняється від християнського Бога – Любові й Світла. Св. Бернар Клервоський присвятив Богові такі слова: "Якщо ви назвете Бога добрим або великим, або благодійним, або мудрим, або яким завгодно ще, - ваші слова будуть правдиві. Тобто, Він саме такий". Навпаки, Брахман постає як абсолютні спокій і темрява, байдужість і тиша. Шанкара писав: "Не існує такого класу і роду субстанції, до яких належав би Брахман. Отже, його не можна позначити словом, яке подібне слову "істота" в його звичайному змісті, визначаючи категорію тієї чи іншої речі. Його не можна також позначити словом, яке визначає якість, бо він не має ніяких якостей. Те ж саме можна сказати і про вид діяльності, бо він не має ніякої діяльності. – "Він прибуває в спокої, ні в чому не приймаючи участі і нічого не роблячи", - як говорять Священні Книги" [Там само: 35-36].

Саме такий стан постає в пантеїстичній містиці основною метою аскетизму - досягнення рівня абсолютного спокою та байдужості, відсутності бажань і думок, розчинення і злиття зі Світовим Духом. "Той, хто має бажання та думає про них, знову народжується тут і там через бажання. Але усі бажання того, хто має досконалий атман і чий бажання здійснилися, зникають в цьому світі". Але ж чи можливо любити, коли згасли всі почуття і навіть усвідомлення свого "Я"? Любов вимагає відмінності осіб. Нарешті, якщо любові немає в світовому Брахмані, то де ж вона знайдеться в індивідуальному атмані, за умови їх тотожності?

Злиття з Абсолютом досягалося шляхом спеціальних "вправ уважності", що утримували душу від збудження. Це були різноманітні психофізичні методи звільнення від пристрастей. Цікаво, що любов до всього існуючого ("metta") також сприймалася як особливий вид психофізичних вправ. Подавлення своєї волі рекомендувалося розвинути настільки, щоб поступати лише за волею іншого. При досягненні такого психічного стану людині дуже просто жертвувати собою заради ближнього, бо вона не має своїх особистих бажань і навіть усвідомлення своєї особистості. За думкою Н.Трубецького, "цей стан повної відсутності пристрастей, пасивності та байдужості постає за суттю своєю повним припиненням будь-якого психічного життя" [9:38]. Ідеалом вважалося однаково байдуже ставлення до ворога і друга, до радості й болю, до честі й безчестя. Взагалі такі почуття, як любов, співчуття, милосердя, для буддиста постають не почуттями (бо почуттів у нього бути не може!), але результатом втрати своєї індивідуальності та своїх особистих бажань.

Важливо відзначити також той факт, що любов у пантеїстичній містиці спрямована лише на духовну частину людини – її атман. Усе ж інше, матеріальне – тіло і душа, - сприймається як значно нижча її частка. Внаслідок цього людина втрачає свою цілісність, відбувається її внутрішній розкол. Якщо східнохристиянська містика закликає до "очищення", тобто позбавлення не від самого тіла, а від його пристрастного стану, то в містиці індо-буддійській людина повинна зовсім зректися свого матеріального начала.

Отже, можемо зробити висновок про існування суттєвих відмінностей між містикою трансцендентно-іманентною та іманентно-пантеїстичною. Якщо в християнстві людина відроджується в цілісності душі, духу і тіла, які набувають якісно нового стану через "обожнення", то у класичному буддизмі людина перестає бути собою, тому що не може існувати поза своїх тіла та душі. Шлях пантеїстичної містики призводить до ліквідування особистості як єдності тіла, душі і духу. Взагалі містика християнства має своєю метою не витискування пристрастей, а здатність людини контролювати їх, тому що подавлення пристрастей ще не означає перемогу над ними. Якщо в християнстві перетворення людини здійснюється через "союз любові" Бога і людини, любові-агапе і любові-еросу, то містика пантеїзму постає позбавленою як любові-агапе, так і любові-еросу. Іманентні брахман і атман, не можуть прагнути один до одного, тотожні за своєю сутністю. В перспективі необхідно провести дослідження проблеми феномену любові в інших містичних течіях, наприклад, в містиці католицизму та тантризму.

1. Св. Антоній Великий. Духовные наставления. – М.: Сретенский монастырь; "Новая книга"; "Ковчег", 1998. – 256 с.
2. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира // Философия любви. Ч.1. – М.: Политиздат, 1990. – С. 68-109.
3. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. –С. 154-352.
4. Голмен Д. Многообразие медитативного опыта. – К.: „София“, 1993. – 137 с.
5. Даниэлю Ж. Бог и символ // Символ. № 40. – Париж, 1998. – С. 7–155.
6. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К., 1991. – С. 95–260.
7. Памятники византийской литературы. IX-XIV вв. – М.: Наука, 1969. – 354 с.
8. Поучения преподобного Серафима Саровского. – М., 1997. – 384 с.
9. Трубецкой Н.С. Религии Индии и христианство. – Изд-во Сретенского монастыря, 2000. – 64 с.
10. Хаксли О. Вечная философия. – М.: "Рефлбук", К.: "Ваклер", 1997. – 336 с.

Матеріал надійшов до редакції 22.09.03 р.

Жиртуева Н. С. Феномен любви в контексте мистического опыта.

В статье проводится исследование феномена любви в контексте сравнительной характеристики мистического опыта Запада и Востока. Формулируется вывод, что любовь в трансцендентно-имманентной мистике христианства является союзом любви Бога и человека – любви-агапе и любви-эроса. Бог и человек не тожде-

ственны друг другу. Вместе с тем, в имманентно-пантеистической мистике индуизма и классического буддизма не может быть любви-агапе и любви-эроса, при условии тождественности абсолютного духовного начала – Брахмана и индивидуального – атмана.

Zhyrtueva N.S. A phenomenon of love in the context of mystical experience.

This article investigates the phenomenon of love in the context of the comparative characteristic of mystical experience of the West and the East. The conclusion it formulates the conclusion that love is the union of love of the God and the Person – love-Agape and love-Eros in transcendental-immanently Mystical of Christianity. The God and the Person are not identical. At the same time, love-Agape and love-Eros can not be in immanently-pantheistic mysticism Hinduism and classical Buddhism, under condition of identity of the absolute spiritual beginning – Brahman and individual – Atman.