

СИРІЙСЬКА ДУХОВІСТЬ ТА ЇЇ СИНТЕЗ У ВЧЕННІ ЙОСИФА ХАЗЗАЇ, МІСТИКА «ЗОЛОТОЇ ДОБИ»

Кінець I тисячоліття був для християн сирійського Сходу часом особливо-го розквіту їхньої духовості, а зокрема містики. У статті подано спочатку історичну панораму сирійського контексту, з особливою увагою на певні риси сирійської духовості та богослов'я. Другу частину авторка присвячує розглядові деяких аспектів сирійської містики на основі творів Йосифа Хаззаї, одного з найбільших містиків «золотої доби». Вчення про боговидіння Йосиф викладає у триступеневому синтезі, де він систематизує досвід своїх попередників. До боговидіння покликаний кожний охрещений, а приходять до цього долаючи певні етапи духовного життя.

Ключові слова: сирійська духовість, містичний досвід, сирійська містика, Церква Сходу, боговидіння, христологія, богословські школи, споглядання, світло.

Вступ

У 1980 році Святіший Отець Іван Павло II, після свого візиту до Вселенського Патріарха у Стамбулі, зазначив, що «Церква повинна навчитися знову дихати двома легенями, західною і східною». Увага, яку Святіший Отець, нині святий Іван Павло II, виявляв до східної традиції, заслуговує неабиякої пошани. Однак сьогодні ми повинні ще дещо розширити свій світогляд і побачити, що Церква, на відміну від звичайного людського організму, наділена трьома легенями і справді повинна навчитися знову дихати усіма трьома¹.

¹ Див.: Sebastian Brock. The Syriac Orient: A Third «Lung» for the Church? // *Orientalia Christiana Periodica* 71 (2005) 5-20; Thoma Koonammakkal. Early Christian Monastic Origin: A General Introduction in the Context of Syriac Orient // *Cristian Orient* XIII/3 (1992) 139-163.

Ще кілька десятків років тому, вивчаючи християнство (тобто богослов'я, духовість, монашество), ми традиційно ділили його на «латинський Захід» і «грецький Схід». З історичного погляду це правильно, бо ще до того, як Римська імперія розділилася на Східну і Західну, у християнстві вже почався розділ, а краще сказати, воно почало різнитися у своїй богословській ментальності. Однак за такого дуалістичному підходу ми часто забували про існування ще однієї давньої християнської традиції, яка не є відгалуженням жодної з двох попередніх. Ідеться про «сирійський Схід», більша частина якого ніколи не входила до складу Римської імперії.

Сьоме-восьме століття було для сирійських християн часом великого випробування віри, але й великим благословенням: з одного боку, це був початок мусульманства з усіма його наслідками, а з другого – розквіт містичної духовості, який випав саме на цей період. Одним із найбільших духовних авторів, який зробив синтез усього сирійського богомислення, був Йосиф Хаззая.

Особливості сирійської духовості і богослов'я

Поняття «сирійський Схід» охоплює не лише Церкви стисло сирійської літургійної традиції, але й інші давні Церкви Близького Сходу, дотичні до сирійської традиції, і не лише халкедонські Церкви², але й не-халкедонські. Таким чином, сирійська традиція охоплює три христологічні напрямки: 1) діофізити нехалкедонці (Асирійська Церква Сходу); 2) діофізити халкедонці (мароніти, халдеї, сирійські католики, сиро-малабарці і сиро-маланкарці); 3) міафізити³ (Сирійська Православна Церква).

Сирійська духовість вирізняється серед інших тим, що вона найстарша і в її основі лежить семітська ментальність. Ця традиція, далека від латинської схоластики і грецької філософії, базувалася, принаймні до V ст., виключно на Біблії⁴. Велику роль відіграв тут мовний елемент, оскільки сирійська мова, як знаємо, була діалектом арамейської. І хоч Новий Завіт був написаний грецькою мовою, однак слід пам'ятати, що християнство зародилося у семітському арамейськомовному середовищі. Сирійське богослов'я, на відміну від інших традицій, випрацювало свій особливий спосіб бачення історії спасіння. Упродовж перших п'яти століть сирійське

² Церкви, які прийняли христологічну формулу, проголошену на Халкедонському соборі у 451 році.

³ Свідомо використовую саме цей описовий термін, оскільки звичний термін «монофізити» набув дещо іншого значення і застосовується для окреслення ересі евтихіан, яку засуджує також і Сирійська Православна Церква.

⁴ Thomas Kollampampil. Syriac Spiritual, Ascetical and Mystical Legacy // *Journal of Dharma* 36 (2011) 39-56.

християнство було глибоко закорінене у семітській спадщині, а зокрема у тисячолітній культурі і ментальності Старого Завіту, і цілковито уникло впливу грецької богословської думки⁵. Яскравим виразником первісного сирійського християнства є Афраат Перський Мудрець, який жив у IV ст.

Найхарактернішою рисою сирійської духовості був сильний наголос на освіті та культурі, або, радше, на культурі освіти, яка від початків займала чільне місце у системі виховання сирійців. Особливої уваги заслуговують богословські школи, які завжди були центрами освіти, культури, а в часи гонінь ставали фортецями християнської віри. Назвемо лише декілька визначних богословських центрів та їх засновників, що були яскравими особистостями: Бардесан (†220), засновник Едеської школи; святий Лукіян (†312), засновник і вчитель школи в Антіохії; святий Єфрем Сирин (†373), який спочатку навчав у Нісібінській школі, а згодом, в 363 р., з огляду на політичні обставини, переніс її до Едеси, де став її ректором; Нарсай (†502) знову переніс школу в Нісібін і став її довголітнім ректором. Ця школа, яку деякі науковці⁶ вважають першим християнським університетом, пізніше отримала назву «Школа персів». Основним її авторитетом у ділянці богослов'я та екзегези був Теодор Мопсвестійський.

Усі ці школи мали одне завдання – виховання Божого люду⁷. Оскільки Священне Писання було джерелом духовості, то потрібні були біблійні коментарі; участь у богослуженнях вимагала розуміння, тому творилися пояснення Божественної Літургії; вірні жили серед нехристиян і часто були змушені обороняти свою віру, тому вивчалися різні апології; необхідно було пояснювати вірним вчення Церкви, тому писалися трактати про догматичне богослов'я; потрібно було утверджувати братів у духовному житті, тому писали про духовний досвід і містику⁸.

Безліч шкіл, які існували при церквах і монастирях, а також згадані вже вище школи забезпечували сирійцям багатогранну освіту. Таким чином було організовано систематичне передавання знань, необхідних для християнської формації та збереження церковної традиції, розуміння Слова Божого та богослужень, засвоєння та оборони правд віри, а також для загально-соціальних та виробничих інтересів сирійців. Завдяки багатогранній освіті

⁵ Sebastian Brock. Jewish Traditions in Syriac Source // *Journal of Jewish Studies* 30 (1979) 212-232.

⁶ Petros Yousif. An Introduction to the East Syrian Spirituality – Liturgical, Ecclesial and Theological Dimension // *East Syrian Spirituality* / у поряд. А. Thottakara. Bangalore 1990, с. 65.

⁷ R. Macina. L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: Profil herméneutique, théologique et kérygmétique du mouvement scolastique nestorien // *Proche-Orient Chrétien* 32 (1982) 86-124, 263-301; 33 (1983) 42-103.

⁸ P. Yousif. An Introduction to the East Syrian Spirituality, с. 66.

сирійці успішно провадили торгівлю на величезній території – від Галлії до Китайської імперії⁹. Варто зауважити, що навчання у сирійських школах завжди розпочиналося з вивчення напам'ять Псалтиря, а пізніше увага зосереджувалася на поглибленому вивченні цілого Святого Письма.

Щоб підкреслити, наскільки важливою була освіта для сирійців, науковець Петрос Юзіф наводить цікавий факт. Під час мусульманської інвазії другий халіф Омар говорив про християн: «Будуйте їм церкви, але спочатку зруйнують їхні школи!»¹⁰

У V ст. було вирішено здійснити повний переклад з грецької сирійською мовою екзегетичних творів Теодора Мопсвестійського, який написав коментарі майже на всі книги Святого Письма, користуючись антиохійським методом дослівної екзегези. Завдяки цьому перекладу Теодор став незаперечним авторитетом для східносирійських християн, які його називали «блаженним Тлумачем»¹¹.

До сирійської традиції увійшли не лише біблійні тлумачення, а й христологічні погляди Теодора Мопсвестійського. Він навчав, що Бог Слово «прийняв» людину Ісуса; Слово жило у Христі, як у храмі; воно зодягнулося в людське єство, як в одезу і т. д. В кінцевому підсумку, «поклоняючись Христу, ми об'єднуємо два єства й ісповідуємо не двох синів, але одного Христа – Бога і людину»¹², – писав Теодор. Ці погляди лягли в основу христологічного вчення Церкви Сходу. У 486 р. патріарх Акакій так формулював своє визнання віри:

Ми повинні сповідувати дві природи у Христі – Божу і людську. Але обох – божество з його властивостями і людство з його – ми об'єднуємо в єдиному величанні і єдиній прославі. Єдине поклоніння належить двом природам у їх відмінності завдяки їх досконалому об'єднанню та нероздільності божества і людськості¹³.

Наполягаючи на єдності особи в Христі, богослови Церкви Сходу наголошували, що важливо розрізнити дві природи в Христі. Вони говорили про дві *кноме* (*qnome*) – іпостасі (але розуміння *кноме* тут відрізнялося від

⁹ Див.: Нина Пигулевская. *Культура сирийцев в средние века*. Москва 1979, с. 21-29.

¹⁰ P. Yousif. *An Introduction to the East Syrian Spirituality*, с. 65.

¹¹ Див.: Adam H. Becker. *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia 2006, с. 113-125.

¹² Sebastian Brock. *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries. Preliminary Considerations and Materials // A Festschrift for Archbishop Methodios* / ред. G.D. Ragas. London – Athens 1985, с. 125-142.

¹³ Jean-Baptiste Chabot. *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, dans notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, т. 37. Paris 1902, с. 302.

грецького трактування іпостасі; властиво, термін *кнома* не має точного відповідника і в нашій мові). Термін *кнома* (*κνομα*) означав індивідуальний прояв загальної природи – *кіяна* (*κυανα*). Тому, якщо в Христі є дві природи (*кіяна*), то повинні бути присутні і дві їхні *кnome*, які об'єднуються в одній особі – *парсона* (*παρσopa*). Через різницю у розумінні термінів сирійці не могли перекласти дослівно халкедонську формулу «одна іпостась у двох природах» – таке формулювання виглядало для них нелогічним¹⁴. Таким чином, Церква Сходу випрацювала власну христологічну формулу на основі своєї, сирійської, термінології, яка, однак, не суперечила халкедонському формулюванню.

Ще однією характерною рисою сирійської духовості є її виразно аскетичне забарвлення. Аскетичний радикалізм пояснюється тим, що первісне сирійське християнство на цій території мало досить тісний зв'язок з юдаїзмом, а крім того, перебувало під впливом маніхейства, яке було досить поширене у Месопотамії. Стосунки народу з Богом визначала тут не філософія, а глибоко закорінене поняття завіту між Богом та Його народом. Ця свідомість спонукувала не до інтелектуальних спекуляцій, а радше до щирого виконання заповідей. Звідси містичне благоговіння перед таїнством та усім, що стосується божественного. Християни-семіти переживали свою віру у простоті послуху самій лише євангельській традиції, аж поки не прийшли греки-філософи, які зробили спробу влити християнське об'явлення у форму певної системи¹⁵. Щойно починаючи з V ст., через переклади, у сирійську духовість починає проникати вплив греко-візантійського світу, його духовості, богослов'я і філософії.

Мета християнського життя для сирійців полягала у віднайденні втраченого раю та одежі слави, яку буде повернено людині у воскресінні, що починається вже тут, на землі. Майбутній рай буде набагато кращий, ніж первісний; як Церква є обручницею Христовою, так і кожна людська душа стає у хрещенні Христовою нареченою. Цей ідеал найкраще можна зреалізувати у житті, стисло посвяченому Богові. Сирійській духовості від початків було притаманне особливе розуміння богопосвяченого життя: воно звершувалося всередині церковної спільноти, серед людей, а не у втечі від світу, яке це практикувалося в єгипетському анахоретстві. Сирійська духовість витворила власну традицію богопосвяченого життя, яку можемо назвати «протомонашеством»¹⁶. До цієї традиції належали вже згадувані

¹⁴ S. Brock. *The Christology*, с. 131.

¹⁵ Tomáš Špidlík. *La Spiritualità dell'Oriente Cristiano: manuale sistematico*. Milano 1995, с. 26; також Sebastian Brock. *La spiritualità nella tradizione siriana*. Roma 2006, с. 16.

¹⁶ Див.: S. Brock. *La spiritualità*, с. 75.

нами Афраат і Єфрем. Групи чоловіків і жінок, які склали обіти, відігравали особливу роль в Церкві, стаючи прикладом повної посвяти Богові. Цих людей називали «синами і дочками Завіту» («бнай і бнат Кіяма») або самітниками («іхідая»¹⁷). Таким чином, ідеалом первісного сирійського монашества були «іхідая», які слідували за «Іхідая»-Єдинородним¹⁸, однак ця самотність полягала не у втечі від світу, а в усамітненні в глибині власного серця, у досягненні неподільності серця, відданого єдиному Богові. Через цю єдність у собі людина зможе повернутися до свого первісного стану єдності з Богом, у якій віднайде своє спасіння.

Золота доба сирійської містики (VII-VIII століття): богослов'я, монашество, впливи

Сьоме-восьме століття позначені не лише жвавим розвитком богослов'я і літератури, а й надзвичайним розквітом містики на Близькому Сході, зокрема у Месопотамії¹⁹ (територія нинішнього Іраку). Цей період увійшов в історію під назвою «золота доба сирійської містики». Парадоксально, але цей розквіт припав саме на той час, коли на світовому горизонті вже зібралися чорні хмари – почалася потужна мусульманська інвазія, і упродовж лише декількох десятків років мусульманство заповонило цілий Близький Схід та Центральну Азію.

Про Месопотамію ми звикли говорити переважно у контексті біблійному, мало звертаючи увагу на те, що до сьогодні там існує християнська спільнота, яка свого часу переживала потужний розквіт. Ідеться про маловідому для нас Ассирійську Церкву Сходу, тобто Східносирійську, або несторіанську Церкву, як її іноді до сьогодні помилково називають.

¹⁷ Українською мовою цей термін можна перекладати також як «ціломудріє, цілісність, внутрішня єдність». Для сирійської ментальності термін «іхідая» має набагато глибше значення, аніж просто «самітник» (монах) або «аскет». Цей термін у сирійській версії Святого Письма стосується насамперед Христа як Єдинородного (*Іхідая*) Сина Божого (Йо 1:18). Тому для Афраата і для Єфрема термін «іхідая» має декілька значень: 1) самітник, який залишив родину і відмовився від подружнього життя; 2) внутрішня єдність усіх сил душі і розуму, неподільний ум, вповні посвячений Господеві; 3) особливий стосунок з Христом-Єдинородним, в якого богопосвячений самітник зодягнувся особливим чином. Див.: Sidney H. Griffith. *Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Monasticism // Asceticism* / ред. V. L. Wimbush, R. Valantasis. Oxford 1995, с. 223-226; Robert Murray. *The Features of the Earliest Christian Asceticism // Christian Spirituality* / ред. P. Brooks. Лондон 1975, с. 65-77.

¹⁸ S. Brock. *The Syriac Orient*, с. 9-10.

¹⁹ Назву «Месопотамія» (гр. Μεσσοποταμία), що означає «(земля) між ріками» (тобто межиріччя між Тигром, Євфратом та Хабуром), греки, ймовірно, перейняли з арамейської мови (*Бет-нагрин*, що означає «дім між ріками»). Цю назву використовують сьогодні і самі ассирійці. Див.: Louis F. Hartman. *Mesopotamia // New Catholic Encyclopedia*, vol. IX / ред. William J. McDonald. St. Louis 1967, с. 697.

вають²⁰. Це одна з найстарших східних Церков, яка вважає своїм просвітителем та євангелізатором святого апостола Тому. Патріаршим осідком цієї Церкви було місто Селевкія-Ктесифонт, а пізніше Багдад. Ассирійська Церква визнавала перші два Вселенські собори – Нікейський 325 року та Константинопольський 381 року, але не прийняла рішень Ефеського (431) та Халкедонського (451) соборів²¹ (бо вважала, що христологічна доктрина цих соборів суперечить її традиційній христології) і пішла своїм незалежним історичним шляхом. Наведемо тут слова східносирійського патріарха Ішояба II (628-646), які пояснюють позицію Церкви щодо халкедонського віровизнання:

Хоч зібрані на соборі в Халкедоні були уповноважені відновити віру, вони, однак, дуже далеко відійшли від правдивої віри. Через свою недолугу фразеологію вони для багатьох поставили камінь спотикання. До певної міри вони зберегли віру, ісповідуючи дві *кіяна*, але формулою про одну *кнома* спокусили слабкі душі. В результаті такого розвитку подій виникла суперечність, бо формулою «одна *кіяна*» вони зруйнували ісповідання «двох природ», у той час як «двома природами» вони відкинули «одну *кнома*» [...] Не знаю, до якого табору їх зарахувати – православних чи еретиків, бо їхня термінологія неприйнятна. З їхнього формулювання випливає, що багато *кноме* можуть бути в одній природі, але неможливо і нечувано, щоб багато природ було в одній *кнома*²².

²⁰ Первісна назва – Церква Сходу (*E'dta d-Madnha*) – зустрічається у найдавніших документах (див.: J.-B. Chabot. *Synodicon Orientale*, с. 253). Пізніше цю Церкву називали Церквою Едеси або Церквою Селевкії-Ктесифону, оскільки Селевкія була столицею Месопотамії, а патріарший престол розташовувався у Кокке поблизу Селевкії-Ктесифону. У певний період її називали також Церквою Персії – ця назва мала дещо політичне забарвлення, оскільки територія Месопотамії у цей час була під владою перських династій Парфів та Сасанідів. Після Ефеського та Халкедонського соборів Церкву Сходу цілком невідповідно почали називати «несторіанською». Насправді, Несторій не був ні її засновником, ні її богословом. Несторій не знав сирійської мови, а Церква Сходу не розуміла грецької, ані не брала участі у суперечках між Несторієм та Кирилом. Можливо, така назва Церкви пояснюється сильним впливом антиохійського богослов'я, якого вона зазнавала. Пор.: Christoph Baumer. *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity*. London 2008, с. 78; Valerio Lazzeri. Introduzione // Giuseppe Hazzāyā. *Le tre tappe della vita spirituale*. Magnano 2011, с. 7, п. 3; Aubrey R. Vine. *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937, с. 21-37.

²¹ Важливо пам'ятати, що Вселенські собори IV-V століть охоплювали не цілу «вселенну», а лише ойкумену Римської (Візантійської) імперії. Церкви, які перебували поза територію імперії, серед них і Церква Сходу, територіально обмежена кордонами Перської імперії Сасанідів, рідко брали в них участь. Навіть якщо такі собори і визнавалися на невізантійському Сході, то це ставалося з великим відставанням у часі. Так напр., I Вселенський собор (Нікейський, 325 року) Церква Сходу визнала щойно 85 років опісля. Див.: S. Brock. *The Christology*, с. 129.

²² Там само, с. 129.

Цікаво, що патріарх Ішояб II виразно не звинувачує халкедонських Отців у ересі. Він визнає їхні благі наміри, однак вважає, що їм не вдалося примирити антиохійську й александрійську традиції, а своїм компромісом вони лише зашкодили справі. Халкедонське христологічне формулювання виглядало для східносирійського патріарха просто нелогічним і недоречним.

Якою ж була церковно-політична ситуація в Месопотамії у перші роки після приходу ісламу? Хоч як це дивно, але перші десятиліття арабської інвазії не виглядали надто трагічними. Навпаки, подекуди християни ставилися навіть з прихильністю до нових господарів, волюючи мусульманську навалу замість «візантійського християнського ярма»²³. Ґрунтовна освіта сирійських християн, яку вони традиційно здобували у своїх богословських школах вже упродовж декількох століть, стала їм у пригоді, оскільки араби-завойовники були кочівниками, і здебільшого неписьменними. Сирійська мова відіграла надзвичайно важливу роль у культурному житті Азії. До того, як поширилася арабська мова, саме сирійська була міжнародною мовою Близького Сходу. За посередництва сирійців араби познайомилися з грецькою освітою, витонченими прийомами перекладу; через сирійські переклади вони здобули цінні знання у сфері філософії, медицини, алхімії, космології та космографії²⁴.

Таким чином, християни, завдяки своїй освіті й культурі, деякий час користувалися великим авторитетом серед мусульман, займали важливі посади при дворі халіфів, були їхніми особистими лікарями, вчителями, писарями. І можливо, саме завдяки цій прихильності до християн на початку, Ассирійська Церква упродовж VII-IX ст. досягла апогею свого розвитку і поширення. Наведу лише деякі цифри. На початок VIII ст. ця Церква налічувала 12 митрополій, до складу яких входили 60 епархій. Завдяки місіям Ассирійська Церква на цей час досягла Ефіопії на півдні, а на сході дійшла до Туркестану та Індії і через Тибет до Китаю²⁵.

Цей період був часом богословсько-догматичного і літургійного становлення Церкви. Зокрема, на початок VII ст. припадає діяльність визначної особистості, яка незабаром стане орієнтиром для східносирійського богослов'я і духовості, а саме, Бабая Великого. Він не був єпископом, але упро-

²³ Sabino Chialà. *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*. Firenze 2002, с. 26.

²⁴ Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler. *The Church of the East: A Concise History*. London – New York 2003, с. 91.

²⁵ Див.: Gérard Troupeau. *Églises et chrétiens dans l'Orient musulman // Histoire du christianisme, IV / ред. J.-M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venaud*. Paris 1993, с. 438-453; A.R. Vine. *The Nestorian Churches*, с. 112-120.

довж двадцяти років очолював разом з Мар Абою Церкву Сходу. Бабай Великий більше, ніж будь-хто інший, спричинився до окреслення догматичного вчення Церкви (зокрема щодо єдності двох природ у Христі) та східносирійської монашої традиції, написавши майстерний коментар на «Гностичні глави» Євагрія Понтійського²⁶. Після цього коментаря східносирійська духовість, а зокрема містика, розвиватиметься під впливом «великого гностика» Євагрія.

Велика заслуга такого небувалого розвитку Церкви Сходу належить також патріархові Тимотею I (780-823), який вважається одним із найбільших її патріархів. Саме під час його сорокалітнього патріархату Багдад став новим патріаршим осідком, було укладено *Східний Синодикон*, *Правила анулювання договорів згідно з Канонічним правом*, окрім богословських творів, продовжували робитися переклади також різних філософських творів грецької античності, зокрема Арістотеля²⁷. Сам добрий науковець, патріарх Тимотеї розумів важливість навчання і тому особливу увагу приділяв освіті та формуванню молодих священиків²⁸. Незважаючи на арабське панування, сирійська мова упродовж цього періоду залишалася офіційною мовою Церкви Сходу. Зрештою можна сказати, що Церква Сходу була і залишається Церквою, яка ніколи не намагалася створити так зване «державне християнство», як це ставалося протягом віків у Римській та Візантійській імперіях. Тому вся її пастирська та місійна діяльність, навіть якщо деколи і підтримувана державною владою, завжди була плодом лише її власних зусиль та внутрішнього ентузіазму²⁹. Свідомість цілковитої незалежності від можновладців і сильних світу цього яскраво виражена у словах патріарха Тимотея:

У нас ніколи не було християнського володаря, але спочатку, упродовж чотирьохсот років, були маги, а після них мусульмани. Однак ні першим, ні другим не вдалося що-небудь змінити у нашому християнському ісповідуванні³⁰.

Що ж до сирійського монашества, то і тут після деякого занепаду бачимо відродження і розвиток, зокрема після реформ Авраама Великого. Засну-

²⁶ Докладніше про це у Paolo Bettolo. *Lineamenti di patrologia siriana // Complementi interdisciplinari di patrologia* / ред. A. Quacquarelli. Roma 1989, с. 503-603, тут с. 577.

²⁷ G. Troupeau. *Églises et chrétiens*, с. 450.

²⁸ До одного нового єпископа патріарх Тимотеї писав: «Дбай про школи всім серцем. Пам'ятай, що школа – це мати дітей Церкви». Див.: A.R. Vine. *The Nestorian Churches*, с. 109.

²⁹ Alberto Camplani. *La Chiesa siro-orientale*. Roma 2014, с. 13.

³⁰ Vittorio Berti. *Vita e studi di Timoteo I: patriarca cristiano di Baghdad. Ricerche Sull' Epistolario e sulle fonti contigue*. Paris 2009, с. 67

вання Авраамом з Кашкари так званого «Великого монастиря» стало початком небувалого розквіту монашества³¹. На початку VIII ст. Церква налічувала 150 великих монастирів, які зазвичай були осередками віри та освіти.

Вже з VI ст. починається особливий розквіт сирійської містики та появляється багато містичних творів. Наявні дані вказують на те, що першою працею про містичний досвід була «Книга Єротей», авторство якої приписується сирійському аскетові Степану Бар Судхайлі (+510)³². Ця праця мала значний вплив на подальший розвиток сирійської духовності, а зокрема містики. Автор зосереджує увагу на почитанні і молитовному спогляданні Хреста як символу спасіння людини та знаку невидимої Божої присутності. Сила Бога оселюється у будь-якому матеріальному зображенні Хреста і перебуває у ньому, як колись шекіна перебувала у ковчезі Завіту. Ця практика поступово стала однією з визначальних практик Церкви Сходу й осердям її христології. Почитається хрест без зображення на ньому тіла розп'ятого Христа, оскільки вірні, дивлячись на Хрест, мають бачити те, що є «за» ним: парусію та майбутню славу³³. Через декілька століть знак Хреста стане однією із семи святих таїнств Ассирійської Церкви Сходу.

Наступні, сьоме і восьме, століття стали апогеєм розвитку сирійської містики. Серед великих старців цього періоду були Сагдона, Симеон Благодатний, Дадішо Катрая, Ісаак Сирин, Йоан Дальятський і Йосиф Хаззая. Цей період увійшов в історію сирійського монашества як «золота доба сирійської містики», що була, однак, раптово перервана з легкої руки патріарха Тимотея I. На синоді 786 року патріарх засудив вчення Йоана Самітника, Йосифа Хаззаї та Йоана Дальятського про боговидіння, а їхні твори було заборонено читати і навіть зберігати у монастирях. Трьох аскетів було звинувачено у месаліанізмі³⁴ та орігенізмі. Сьогодні більшість

³¹ Див.: P. Bettiolo. Lineamenti, с. 521; Sabino Chialà. *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale; le Regole di Abramo, Dadisho' e Babai, l'epitome della vita di Abramo e le altre fonti sul Grande Monastero del monte Izla*. Magnano 2005.

³² Див.: P. Bettiolo. Lineamenti, с. 567-569; Geo Widengren. *Researches in Syrian Mysticism: Mystical Experiences and Spiritual Exercises // Numen* 8:3 (1961) 161-198.

³³ Зображення тіла розп'ятого Христа заборонене і вважається богохульством. У сучасних храмах Ассирійської Церкви Сходу немає ікон і розп'яття. Основним символом, який повсюди використовується, є простий чотирираменний хрест.

³⁴ Секта, яка зародилася у Месопотамії на початку IV ст. і проіснувала на Сході до IX ст. Месаліани твердили, що людина може побачити тілесними очима сутність Пресвятої Тройці; що стан свободи від пристрастей осягається лише молитвою, а хрещення та інші таїнства не приносять людині жодної користі; якщо людська природа Христа могла споглядати божественну природу, то це значить, що будь-яка людська особа, осягнувши досконалість і

науковців вважає, що цей містичний напрямок мав надзвичайне значення для подальшого розвитку як східносирійської Церкви, так і сирійської духовості взагалі. А патріарша анатема лише засвідчила існуючий конфлікт між академічним богослов'ям, яке вивчалось у школах, та духовним богослов'ям, яке практикувалось в монаших колах; конфлікт між різними інтерпретаціями важливих елементів християнського об'явлення: питання співвідношення людської і божественної природи, воплощення божественного Слова, а також обожествлення людини³⁵. Через тридцять років після цього засуду патріарх Ішо' бар Нун (823-828), наступник Тимотея, зняв анатему і вповні реабілітував духовних авторів.

Усі автори епохи сирійської містики, хоч і під різними кутами, роздумують про ті самі важливі духовні теми: очищення серця, етапи духовного життя, пам'ять про Бога, любов, яка провадить до богопізнання і боговидіння. Серед усіх містичних авторів Йосифа Хаззаю – останнього з великих містиків – вважають систематизатором усього містичного богослов'я, яке було до нього.

Богословський синтез сирійського богомислення у творах Йосифа Хаззаї

Єдиним джерелом, з якого довідуємося про життя Йосифа Хаззаї³⁶, є «Книга ціломудрія» східносирійського історика IX ст., єпископа Ішоденага з Басри, у якій зібрані короткі життєписи знаменитих подвижників Церкви Сходу. Не входячи у деталі біографії Хаззаї³⁷, зверну увагу лише на один цікавий момент. Коли біограф Йосифа говорить про патріаршу

безпристрасність, може бачити Бога тілесними очима. Месаліяни знецінювали вартість фізичної праці і нехтували суспільними та церковними нормами.

³⁵ Докладніше про це див.: Vittorio Berti. Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier: la perspective du patriarche // *Les mystiques syriaques* (Études syriaques 8) / упоряд. A. Desreumaux. Paris 2011, с. 151-176; E.J. Sherry. The Life and Works of Joseph Hazzâyâ // *The Seed of Wisdom* / ред. W.S. McCullough. Toronto 1964, с. 78-91.

³⁶ «Хаззаю» у перекладі з сирійської мови означає «той, що бачить/бачив Божественні тайни», «тайновидець».

³⁷ Для сучасних науковців, які вивчали біографію Йосифа Хаззаї, основним джерелом служив саме цей життєпис авторства єпископа Ішоденага. Див.: Anton Baumstark. *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, с. 222; Robert Beulay. Joseph Hazzâyâ // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* VIII // упоряд. M. Viller Marcel, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayez, A. Derville, A. Solignac. Paris 1974, с. 1341-1349; Thomas Olickal. *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Hazzâyâ*. Changanassery 2000, с. 9-15; V. Lazzeri. Introduzione, с. 7-13; Addai Scher. Joseph Hazzâyâ écrivain syriaque du VIII^e siècle // *Rivista degli Studi Orientali* 3 (1910) 45-63; E.J. Sherry. The Life and Works, с. 78-91.

анатему, то зауважує, що, на його думку, патріарх прийняв це рішення під впливом заздрості³⁸.

Зі своєрідного каталогу духовних авторів, що його уклав у 1318 р. нісібінський митрополит Абдішо, довідуємося, що Йосиф Хаззая написав близько 1900 творів, які, однак, не дійшли до нас³⁹. До наших днів дійшло лише 18 творів, з яких 10 перекладено сучасними мовами, а решта у формі рукописів розкидані по різних бібліотеках.

Вчення Йосифа формувалося на основі його власної сирійської традиції, а також під впливом великих духовних авторитетів інших традицій. Це були, насамперед, учителі і отці Ассирійської Церкви, серед яких варто згадати Афраата Перського Мудреця та Єфрема Сирина, Теодора з Мопсвестії, Бабая Великого та Ісаака Сирина. З іншого боку, великий вплив на формування духовної ментальності сирійських містиків мали грецькі отці, найважливішим з яких був, без сумніву, Євагрій Понтійський. Сам Йосиф часто називає Євагрія «блаженним аввою», «прекрасним серед святих». Від нього Йосиф запозичив ключові поняття своєї доктрини: «безформне світло» Пресвятої Тройці; ум як «місце Боже», тобто місце перебування Бога у людині; п'ять основних рівнів споглядання. Важливими для Йосифа Хаззая авторами були: Макарій Єгипетський, від якого Йосиф «навчився» містики серця і безнастанної молитви; і, нарешті, Йоан Самітник (або Йоан з Апамеї), чие вчення про три ступені духовного життя лягло в основу Йосифового синтезу⁴⁰.

На основі та під впливом духовних учень цих авторів Йосиф уперше зробив т. зв. триступеневий синтез духовного життя, який охоплює різні елементи, майстерно поєднані між собою. Своє вчення про боговидіння Йосиф базує на триступеневій схемі духовного життя Йоана Самітника, яку часто використовували сирійські автори. Цю схему Йосиф, однак, модифікує, щоб наповнити її поняттями Євагрієвої доктрини, зокрема долучає рівні споглядання, розпізнавання і боротьбу з помислами, фотохромізм, а також вкладає цю схему у біблійну парадигму виходу з Єгипту і сходження на гору Сіон. Цілу свою схему Йосиф узгоджує зі східноси-

³⁸ Jean-Baptiste Chabot. Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah // *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16:3-4 (1896) 54-55.

³⁹ Joseph Simonius Assemani. Joseph Huzita // *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, AEthiopicos, Graecos, AEgyptiacos, Ibericos et Malabaricos. Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit, digessit, et genuina scripta a spuris secrevit, addita singulorum auctorum vita, III.1. De scriptoribus syris* / упоряд. Joseph Simonius Assemani. Roma 1719, c. 100-103.

⁴⁰ Детальніше про джерела Йосифової доктрини і впливи на його духовне формування див.: T. Olickal. *The Three Stages*, c. 39-83.

рійським богослов'ям, згідно з яким боговидіння неможливе, оскільки Бог цілковито невидимий, але завдяки людській природі Христа це боговидіння частково стає можливим⁴¹. У Йосифа Хаззаї знаходимо термінологічну точність, з якої пізніше будуть користати його послідовники.

Містичний синтез Йосифа охоплює певні етапи чи ступені видіння. Спочатку йдеться про боговидіння на тілесній стадії, тобто споглядання речей сотворених, матеріальної, тілесної дійсності, коли душа, досягнувши певного рівня чистоти, починає бачити саму себе. Йосиф говорить тут про видіння у «блакитному світлі сапфіру»⁴². Наступний етап – це ступінь чистоти серця, внутрішньої ясності (сирійською мовою *шап'юта*⁴³). На цьому етапі душа переходить до споглядання нематеріальної, безтілесної дійсності і починає пізнавати Божественний промисел. Світло змінюється – стає кришталеве чисте і ясне. При завершенні другого етапу людина вступає у сферу боговидіння, де їй поступово відкривається Слава Божа, світло Пресвятої Тройці, безформне невимовне світло. Душа перетворюється на вогонь, і слова стають безсилі. Цей етап вже є початком вічності.

Іноді під час молитви душа стає подібна до сапфіру, тобто кольору неба – це видіння властиве для етапу природної чистоти. А буває, що ум змішується зі світлом і вогнем – це видіння буває на етапі ясності (*шап'юта*). Нарешті, коли під час молитви ум уподібнюється до сонячного світла – це видіння є вже поза межами природи⁴⁴.

⁴¹ R. Beulay. Joseph Hazzâyâ, c. 1341-1349.

⁴² У цих словах можемо побачити вплив Євагрія Понтійського: «Якщо хтось прагне пізнати стан ума, нехай відречеться від різних помислів і тоді побачить себе подібним до сапфіру і кольору неба. Але цього неможливо досягнути інакше, ніж через безпристрасність. Необхідно, щоб Бог прийшов на допомогу людині і вдихнув у неї своє Світло». Див.: Evagrio Pontico. *Riflessioni (Schemmata) 2* // Izsák Zsolt Baán. *I «due occhi dell'anima»: l'uso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*. Roma 2011, c. 303.

⁴³ *Шап'юта* – одне з центральних понять сирійської духовості. Цей термін не має прямого відповідника в українській мові й охоплює цілу гаму значень: ясність, яскравість, чистота, прозорість, внутрішній мир. Цей термін доволі часто використовується у Пешітті (сирійській Біблії). Найважливішим вважається уривок Лк 8:15, де термін «шап'юта» стосується серця: «Насіння, вкинуте в добру землю, – це ті, що слухають Слово серцем *шап'я* і добрим». Саме етап чистоти серця є для Йосифа основним етапом духовного життя. Стан *шап'юти* – це вже межа людських можливостей, закладених в неї при сотворенні. Див.: Robert Beulay. *La collection des lettres de Jean de Dalyatha // Patrologia Orientalis XXXIX.3* / ред. F. Graffin. Turnhout 1978, c. 317.

⁴⁴ R. Beulay. *La collection des lettres*, c. 505 і 507 (це *Лист 48* Йосифа Хаззаї, який міститься серед листів Йоана Даліятського).

З тілесного стану людина підноситься до стану чистоти, за яким слідує природний стан душі, звідси вона підноситься до споглядання і розуміння божественних об'явлень, які впроваджують її у сферу досконалості, де людина приносить священниче служіння у Святаї Святих, у якому перебуває істинний Первосвященик – Господь наш Ісус Христос⁴⁵.

Йосифів синтез можна представити такою схемою⁴⁶:

- перший етап – тілесний рівень – вихід з Єгипту – боротьба з грубими тілесними пристрастями – досягнення первісної чистоти – споглядання тілесних істот – душа набирає кольору сапфіру;
- другий етап – душевний рівень – перехід через пустиню і входження в обіцяну землю – боротьба з душевними пристрастями, а пізніше з витонченими помислами – досягнення чистоти серця, що перевищує первісну чистоту – споглядання умом безтілесних і все глибше розуміння Божественного суду та промислу – душа представляється у кришталевому світлі; (цей етап досить складний і триває найдовше).
- третій етап – духовний рівень – сходження на гору Сіон – майже виключно дія Святого Духа, пасивність з боку людини – надприродний стан, який перевершує можливості первісного творіння – досягнення досконалості – споглядання безформного світла Пресвятої Трійці – душа єднається з цим безформним світлом.

(Про третій етап Йосиф зауважує, що це вже початок вічності, тому у теперішньому житті ми можемо досвідчити цю благодать лише як передсмак, як завдаток вічності (про те саме говорять і інші містики). Таким чином, у цьому житті людина може перебувати лише на межі між другим і третім етапом).

У своїх писаннях Йосиф, ясна річ, не вибудовує такої чіткої схеми, як ми тут представили. Це було б досить неприродно для східного способу мислення. Однак його вчення напрочуд чітко викладене і термінологічно впорядковане.

Коли говоримо про містичний досвід Бога, важливо пам'ятати, що йдеться не про матеріальне видіння, екстаз і побожні почуття на кшталт середньовічного містицизму, а про пізнання божественного таїнства, про досвід того «безформного нематеріального світла», яке неможливо окрес-

⁴⁵ Joseph Ḥazzāyā. *Mystical treatises* // *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni*, VII / перекл. і упоряд. Alphonse Mingana. Cambridge 1934, с. 151.

⁴⁶ Ця схема побудована на основі двох ґрунтовних досліджень Роберта Бюле про східносирійську містику та богословський синтез Йосифа Хаззаї: Robert Beulay. *Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?* // *Parole de l'Orient* 3:1 (1972) 5-44 та його ж, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987.

лити, а остаточно – про досвід богопізнання⁴⁷. Те саме стосується і споглядання – зрозуміло, що не йдеться про бачення сутності Бога, ані про матеріальне видіння, а радше про споглядання Бога у власній душі, про споглядання слави Божої в обожествленому розумі.

Боговидіння – це єдина мета, якої прагнуть ті, що, вирвавшись із тенет світу, віддалися на провід Божественної благодаті і через внутрішнє очищення прямують до зустрічі з Отцем. І це боговидіння – не лише бажана мета, але й обов'язок найперше монахів, а остаточно і кожного християнина:

Якщо монахи у своїх сподіваннях не піднесуться понад матеріальні форми та зображення, то вважаю їх найнещаснішими з усіх людей. [...] Якщо наше знання про Христа Господа і Його славне об'явлення, яке звершується у нашому серці, не виходить поза матеріальні форми і уявлення, тоді Христос помер даремно і Його прихід до нас не приніс жодної користі⁴⁸.

Вже у цьому короткому уривку можемо пізнати основну характеристику боговидіння, як його розуміє Хаззаї. Для нього воно є цілковитою нематеріальністю, без жодного образу і подоби; його можна осягнути лише очищеним умом на власному досвіді. Йосиф підкреслює, що Божественна природа залишається завжди невидимою і непізнаваною, і не лише для людей, а й для ангелів:

Бога не можемо уподібнити до жодного матеріального образу, доступного нам у цьому світі. Божественна природа перевершує будь-які наші уявлення і її не може пізнати жодне сотворіння: ні матеріальне, ані нематеріальне⁴⁹.

Природно, постає питання: чи боговидіння взагалі можливе, і якщо так, то яким чином?

У богословському вченні Йосифа Хаззаї часто зустрічаємо термін, який, до певної міри, вирішує дилему боговидіння. Ідеться про термін «безформне світло», тобто світло нематеріальне і невидиме для тілесних очей, але видиме для очищеного ума під час молитви. Безформне світло –

⁴⁷ Дослідник Бюле звертає увагу на те, що поняття «містичний досвід» жодного разу не використовується у творах сирійських мистиків. Радше йдеться про глибокий досвід Божественного таїнства завдяки животворящій дії Святого Духа. Див.: Robert Beulay. *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer la vie monastique comme la condition nécessaire de l'expérience mystique? // Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Eglise, IIe – debut VIIe siècle. I: Textes français.* Antélias 1998, с. 235-241.

⁴⁸ Joseph Ḥazzāyā. *Mystical treatises*, с. 159.

⁴⁹ Там само, с. 156-157.

це світло Пресвятої Тройці, слава Божа, яку Бог проявляє перед людиною (пор. Вих 33:18-23). Це невидиме світло стає видимим для людини через людську природу Христа. Саме вочленення Сина Божого уможливило для людини спілкування з Богом-Отцем і боговидіння. Тільки у Христі, як у дзеркалі, людина пізнає свого Творця:

Для усіх розумних сотворинь, видимих і невидимих, людська природа Христа є дзеркалом, у якому вони можуть побачити Бога-Слово, що оселилося в ній. Поза людськістю нашого Господа не існує боговидіння ні для ангелів, ні для людей, ні у цьому світі, ані в прийдешньому⁵⁰.

Як у сонячному світлі бачимо речі цього світу, так у прийдешньому світі побачимо у світлі Христа Того, хто є невидимий. Не кажу, що побачимо Його природу, але [побачимо] славу Його величі⁵¹.

Святе світло, яке осяє ум під час молитви, – це, без сумніву, світло слави нашого Господа⁵².

Христос займає центральне місце у сирійській духовості, а зокрема у містиці: саме на обличчі вочлененого і воскреслого Христа сяє слава Отця. Вочленення Слова Божого подарувало творінню унікальну можливість бачити невидимого Отця, але божественна природа залишається невидимою і непізнаваною.

Таким чином, щоб уможливити боговидіння, Йосиф, як і Йоан з Дальяти, говорить про різницю між божественною славою, яка є пізнаваною (видимою для людського ума), та божественною природою, яка завжди залишається непізнаваною і цілковито невидимою. Божественна слава – це ті «плечі», які бачив Мойсей (Вих 33:23). Видіння Бога у душі ототожнюється з видінням «місця Божого», яким, на думку Євагрія, є душа, або ум у стані споглядання⁵³, а для Йосифа «місце Боже» – це також і «місце, де звершується молитва»:

Під час молитви душа входить у свою внутрішню храмину, у те сокровенне місце, де не панує зло і куди диявол доступу не має, де перебуває лише Господь і сили небесні, що Йому служать. Це те місце, де Блаженний

⁵⁰ Joseph Hazzaya. *Chapitres de Connaissance* 27. Текст цитовано за R. Beulay. *Des centuries*, с. 10-11.

⁵¹ Jausep Hazzâyā. *Capita scientiae* 5.9.14 // Gabriel Bunge. *Rabban Jausep Hazzâyā. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*. Trier 1982, с. 301.

⁵² Jausep Hazzâyā. *Capita scientiae*, 5.9.65, с. 311.

⁵³ Evagrius Pontico. *Riflessioni (Schemmata)* 20 i 25, с. 305.

Ісає «бачив Господа на високім і піднесенім престолі; поли його риз наповнювали храм. Над ним стояли серафими і кликали один до одного: свят, свят, свят Господь сил! Ціла земля повна його слави» (Іс 6:1-3). Властиво, усі видіння і об'явлення святі досвідчили на цьому місці, де безнастанно сяє безформне світло Пресвятої Тройці. Це духовне небо, яке міститься у серці і про яке говорить святий Євагрій: «У чистому серці зриться нове небо»⁵⁴. Щоразу, коли ум наш приходить у це місце, його огортає хмара світла і він не бачить вже нічого, окрім цього світла, що є споглядання нашого Господа. Якщо ми докладемо зусиль, то увійдемо в це місце і отримаємо у спадщину безнастанну радість та об'явлення тайн майбутнього віку; якщо ж ні, то самі позбавимо себе навіки усіх цих благ⁵⁵.

Доречно буде згадати тут ще один важливий аспект Йосифового вчення про боговидіння, а саме про особливий стан молитви. Серед звинувачень, які висунув патріарх Тимотей I проти Йосифа Хаззаї, було і те, що Йосиф звільняє від молитви та фізичної праці тих, які вже досягнули досконалості. В одному з його листів справді є аргумент, що свідчить на користь цього звинувачення:

Допоки ти перебуваєш у цьому стані [споглядання - І.Г.], ти не повинен прагнути ні читання, ані псалмоспіву; якщо можливо, то, поки ум перебуває у цьому стані, не спілкуйся ні з ким і навіть старайся не чути співу птахів, але увійди у глибину своєї келії, зачини за собою двері і намагайся відповісти на те, що від тебе вимагається у цю хвилину⁵⁶.

Потрібно, однак, зауважити, що Йосиф описує тут лише деякі моменти духовного життя, дуже особливі, які тривають недовго і до яких тому потрібно ставитися з великою увагою. Ідеться про особливу дію Божественної благодаті, яка приходить на завершення етапу осяйності (*шап'юта*) і підносить душу понад людські можливості. Йосиф застерігає не змарнувати благодаті заради вірності молитовному правилу. Іншими словами, Йосиф заохочує до чуйності на Божественну благодать та до певної гнучкості у духовному житті. Про подібні стани говорить також Ісаак Сирин, зауважуючи, що на найвищому етапі молитви припиняється і сама молитва:

У той момент, коли дух наш виходить поза межі чистої молитви, не існує більше ні молитви, ні емоцій, ні сліз, ні влади, ні свободи, ані бажань. Поза межами чистої молитви не існує більше молитви. Перейшовши цю

⁵⁴ Evagre le Pontique. *Centuries III*. Поп.: Antoine Guillaumont. Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique // *Patrologia Orientalis*, т. 28, кн. 1. Paris 1958.

⁵⁵ Текст цитовано за R. Beulay. *Des centuries*, с. 43.

⁵⁶ Joseph Ḥazzāyā. *Mystical treatises*, с. 169-170.

межу, дух увіходить в екстаз і перебуває поза молитвою. Настає боговидіння: дух у цей момент більше не молиться⁵⁷.

Йосиф, без сумніву, не заперечує ні молитви, ні псалмоспіву, ані церковного служіння, він лише звертає увагу на ті особливі моменти присутності Божої благодаті, після яких монах повинен негайно повернутися до свого звичного молитовного правила та ручної праці:

Щойно промине цей особливий стан, ти повинен негайно повернутися до псалмоспіву, читання та доземних поклонів перед Хрестом; встань відважно і оберігай свій ум, щоб не вийшов він поза межі серця⁵⁸.

Богопізнання і боговидіння як здійснення хрещальних обітниць

Триступеневу схему духовного життя Йосиф порівнює з трьома етапами історії спасіння. Чистота означає відновлення людини до її стану перед гріхопадінням, ясність (шап'юта) символізує сповнення первісного творіння і є межею між першим та новим сотворінням, після чого настає стан досконалості – звершення того, що було первісно закладене у людську природу. Однак у земному житті це звершення можливе лише у формі завдатку, передсмаку вічності⁵⁹. Містичний шлях – вихід з Єгипту та сходження на гору Сіон – символізує поступовий розвиток благодаті, отриманої у хрещенні, що дає зріст тому «природному насінню»⁶⁰, яке Бог заклав у людину, даруючи їй існування. Ці природні зерна – незнищимий потенціал добра – спонукують людину повертатися до первісної чистоти⁶¹, а Святий Дух, якого отримуємо у хрещенні, розбуджує у нас життєдайну силу, сховану у нашому серці. Святий Дух оселюється у серці охрещеного як джерело життя, і це Його перебування у серці людини є немов вогонь, що освітлює і палить:

Дія благодаті – це немов розпалене вугілля у серці, яке його ogrіває, охоплюючи ціле наше життя. Це Дух усиновлення, якого ми одержали

⁵⁷ A.J. Wensinck. *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh, Translated from Bedjan's Syriac text, with an Introduction and Registers*. Amsterdam 1923, с. 111-118.

⁵⁸ Joseph Ḥazzāyā. *Mystical treatises*, с. 170.

⁵⁹ Див.: Gabriele Bunge. Le «Lieu de la Limpidité». A propos d'un apophtegme énigmatique: Budge II, 494 // *Irénikon* 55 (1982) 7-18; Sebastian Brock, La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques // *Parole de l'Orient* 26 (2001) 201-266, тут с. 223-225.

⁶⁰ Giuseppe Ḥazzāyā. *Le tre tappe della vita spirituale* / перекл. та комент. Valerio Lazzeri, Magnano 2011, с. 64.

⁶¹ Vittorio Berti. Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.) // *Annali di Scienze Religiose* 10 (2005) 219-257, тут с. 243.

у хрещенні і який породжує святих до світла прийдешнього життя, у Ньому досягаємо досконалість через любов Того, хто є звершенням усього. Це вогонь, про який сказав наш Господь: «Вогонь прийшов я кинути на землю – і як я прагну, щоб він уже розгорівся!» (Лк 12:49)⁶².

У сирійській духовості символ вогню має дуже важливе значення. Божественна сила вогню, тобто Святий Дух, увіходить у людське серце, запалює і преображує його. Тому Адам, який перед гріхопадінням був зодягнений у вогонь Святого Духа, а після гріхопадіння втратив первісну одіж, покликаний тепер повернутися до свого первісного стану. Вся історія спасіння – від протології до есхатології – охоплюється цим важливим символом: «Перед гріхопадінням Адам був зодягнений у вогонь, а коли скуштував плід непослуху, то став нагим і не гідним вогню; і лише новий Адам знову зодягає його у вогонь через хрещення водою і Духом»⁶³.

Описуючи знаки дії Божественної благодаті у людині, Йосиф говорить про боговидіння, яке залежить від хрещення, або, краще сказати, є одним із наслідків хрещення: «П'ятий знак дії Святого Духа, якого ми отримали у хрещенні, полягає у боговидінні, яке освітлює твій ум»⁶⁴.

Роздумуючи над цим твердженням, науковець Роберт Бюле звертає увагу на антиномію східносирійської духовості: з одного боку, містичний досвід зарезервований лише для монахів, якщо не виключно для самітників, оскільки вимагає самоти та відречення від усякого зла, що перебуває у світі («світ» у значенні протилежності до Божественної дійсності); а з другого боку, містичний досвід необхідний для усіх християн (= охрещених), і не може бути істинного християнина без містичного досвіду Бога⁶⁵. На підтвердження своєї думки Бюле наводить слова деяких духовних отців сирійської традиції:

Кожний християнин у хрещенні отримує Святого Духа, який спонукує його до сповнення хрещальних обітниць. Без містичного досвіду не може бути істинного християнина (Симеон Благодатний).

Життя дане людині не для того, щоб витратити його на порожні заняття, але щоб стати гідним Бога. Тоді людині відкриваються Божественні тайни. Якщо людина помре, не побачивши «місця Божого», то, думаю, що її спадщина буде серед старозавітних праведників, які очікували досконалості, але не досягнули її (Ісаак Сирин).

⁶² Jausep Ḥazzāyā. *Capita scientiae* 5.9.23, с. 303.

⁶³ Там само, 5.9.25, с. 303.

⁶⁴ Joseph Ḥazzāyā. *Mystical treatises*, с. 166-167.

⁶⁵ Див.: R. Beulay. *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer*, с. 238.

Хто не побачив у своїй душі сйва Божественної краси, той ще далі перебуває серед мертвих (Йоан Дальятський).

Якщо все, що ми знаємо у цьому світі про Христа, Господа нашого, і його славне об'явлення, зводиться лише до рівня матеріального мудрування, тоді Христос помер даремно (Йосиф Хаззая).⁶⁶

У світлі цієї антиномії постає питання: чи для християн у світі (не монахів) можливий сьогодні містичний досвід?

Коли йдеться про відречення від світу, то тут Йосиф Хаззая, звичайно, має на увазі монаше життя і монаше відречення, яке, однак, повинно відбутися насамперед у душі. Недаремно Йосиф стверджує, що мало хто з тих, які відреклися світу, досягає вищих ступенів духовного життя, тому що

не кожен, хто покинув світ, звільнився від його тенет. Багато хто покинув світ лише зовнішньо, фізично, але далі живе своїм звиклим способом. [...] Зустрінеш багатьох, які вийшли зі світу, але тих, які звільнилися з його тенет, – одного серед тисячі⁶⁷.

Це стається не з волі Божої, але через небажання і недбалість тих, які не хочуть залишити світ з його пристрастями.

Вже згадуваний нами дослідник Роберт Бюле так вирішує проблему боговидіння для християн у світі: відречення від світу полягає для них у відстороненні від зла і пристрастей, які панують у світі, у простоті життя і постійному пошукові того, що є поза цим світом. Замість зовнішньої самоти Бюле пропонує внутрішню самоту разом із постійною молитвою, яка звершується всередині людського серця. Молитва серця є тим внутрішнім монашеством, яке може практикувати кожний християнин і яке може стати коротким і простим шляхом, що веде до спілкування з Богом і богопізнання⁶⁸.

Кожний християнин отримує у хрещенні Святого Духа, щоб, за Його допомогою, могли виконати хрещальні обітниці і досягнути кінцевої

⁶⁶ Цитую за: R. Beulay. *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer*, с. 238.

⁶⁷ Giuseppe Hazzāyā. *Le tre tappe*, с. 71. У *Слові 22* Ісаака Сирина є дуже подібний уривок: «З десяти тисяч людей заледве знайдемо одного, який би вповні виконав заповіді і осягнув душевний мир. Ще важче знайти такого, який би у чужині досягнув чистої молитви... А щодо тайн Божих, які перебувають поза межами чистої молитви, – то знайдемо, може, заледве одного на покоління, який би наблизився до пізнання слави Божої». Див.: A.J. Wensinck. *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, с. 113. Чи це вплив Ісаака на Йосифа, чи, може, його власний досвід, подібний до досвіду великого попередника, – важко сказати.

⁶⁸ Див.: R. Beulay. *Doit-on, avec les Syro-Orientaux, considérer*, с. 240-241.

мети – видіння слави Творця. Це завдання не лише для монахів. На думку Йосифа Хаззаї, блаженним є той, хто благодаттю Божою очистив своє серце, щоб могли досвідчити у ньому славне боговидіння.

Висновок

Йосифа Хаззаю, одного з найбільших містиків східносирійської традиції, справедливо називають великим теоретиком сирійської містики, який зробив синтез духовного досвіду попередників. Однак цей синтез він зробив на основі власного досвіду монашого життя, в якому, без сумніву, досягнув вершин. Йосиф описує шлях духовного життя як постійне заглиблення у Божественне світло, починаючи зі світла, яке освітлює кожну людину, і завершуючи повним зануренням у те «безформне світло», що є світлом Пресвятої Тройці, яке пізнаємо через людську природу Христа. Божественна природа залишається невидимою і цілковито непізнаваною для будь-якого сотворіння. Богопізнання, на думку Йосифа Хаззаї, є метою життя кожної людини, а не лише монахів, в силу того, що на образ і подобу Божу сотворена кожна людина. Здійснення хрещальних обітниць і є звершенням того, що від початку закладено у людину її Творцем.

Основою христологічного вчення Церкви Сходу було твердження про реальність людської природи Христа і заперечення будь-якого злиття, змішання чи з'єднання людської природи з божественною, а отже, заперечення будь-якої можливості боговидіння. Засуджуючи ідею містиків про боговидіння, патріарх Тимотей I хотів, з одного боку, підкреслити реальність людської природи Христа, а з другого – ще раз наголосити на помилковості вчення месаліан та монофізитів.

Для східносирійської духовості, на думку Бюле, традиційними були аскеза і побожність, а не боговидіння у світлі. Містичний напрямок виглядав чужим для сирійської духовості, тому що містика для сирійців відгонила александрійським духом. Саме через цей александрійський дух прихильники традиційної духовості сприймали боговидіння з деяким упередженням, а іноді й з ворожістю.

Йосиф, однак, не вийшов поза догматичні межі своєї Церкви у полеміці щодо боговидіння. Властиво, він сам говорить про неможливість бачити Божественну природу: «Ні ангели, ні люди, ні в цьому віці, ні в майбутньому не можуть бачити Бога, хіба що тільки через людськість Христа, немов у дзеркалі». Але, залишаючись вірним своїй традиції, він зробив прекрасний новий синтез, поєднуючи традиційну догматику і концепцію боговидіння. Творчо синтезуючи антиохійську та александрійську традиції, Йосиф збагатив цим східносирійську духовість.

Ihnatiya Havrylyk

**SYRIAN SPIRITUALITY AND ITS SYNTHESIS IN THE TEACHING
OF JOSEF HAZZAYA, THE MYSTIC OF THE “GOLDEN AGES”**

The end of the first millennium was for the Christians of the Syrian East a period of the flourishing of their spirituality and mysticism in particular. The first part of the article considers the historical panorama of the Syrian context, with particular emphasis on certain characteristics of its spirituality and theology. The second part is dedicated to the review of some aspects of Syrian mysticism, on the basis of the works of Joseph Hazzaya, one of the greatest mystics of the mentioned period. Joseph presents his teaching on the vision of God in his triple synthesis, where he systematizes various experiences of his predecessors. Every baptized is called to the vision of God, overcoming certain stages of the spiritual life.

Key words: Syrian spirituality, mystical experience, Syrian mystic, the Church of the East, vision of God, Christology, theological schools, contemplation, light.